

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

La reconstruction.
Analyse critique et portée de la philosophie morale de Jean-Marc Ferry
pour l'éthique sociale théologique.

par
Guy Jobin

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention du doctorat de philosophie en théologie
et du doctorat en théologie

Université Saint-Paul
Ottawa, Canada
2000



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**385 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**385, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-76487-7

Canada

RÉSUMÉ

Cette thèse est un essai de réception critique, d'un point de vue théologique, de trois versions contemporaines du procéduralisme : celle de John Rawls, de Jürgen Habermas, mais surtout celle de Jean-Marc Ferry. Si d'un côté, l'éthique sociale théologique chrétienne a fait un large accueil aux thèses communautariennes/contextualistes venant de la philosophie morale et politique, d'un autre côté, le procéduralisme, tant dans la version de John Rawls que celle de Jürgen Habermas, a été reçu beaucoup plus critiquement en raison notamment du rôle réduit attribué aux ressources normatives de la religion dans l'élaboration et la validation des normes communes de l'action. Pourtant, compte tenu des caractères de démocratisation, de sécularisation et de pluralisation des sociétés occidentales, il nous semble que le procéduralisme offre un modèle plus apte pour honorer, à la fois, la prétention à la validité des ressources normatives religieuses et les caractères fondamentaux des sociétés en question.

Une analyse critique des procéduralismes rawlsien et habermassien sert d'entrée en matière à notre étude. Ces approches ont comme problème principal de reléguer en touche les ressources normatives des traditions religieuses. Chez Rawls, que ce soit dans la position originelle ou dans le consensus par recoupement, il y a limitation de l'apport des traditions religieuses dans à un rôle d'arrière-plan dans l'élaboration des normes communes. Les traditions religieuses ne peuvent espérer mieux que de jouer un rôle de caution de normes — en l'occurrence, les principes de justice — communes par ailleurs déjà légitimées par la procédure. Quant à Habermas, la perspective évolutionniste de la religion et le rationalisme étroit à l'œuvre dans son corpus éliminent toute possibilité pour les ressources normatives religieuses de se faire valoir dans une procédure de validation des normes destinées à orienter l'action commune. Or, chez ces deux auteurs, la procédure occulte gravement le potentiel

critique et émancipatoire de certains éléments des traditions religieuses qui, tout autant que la philosophie morale et politique contemporaine, cherchent à transformer et humaniser les structures sociales de la vie en commun.

Reste le procéduralisme de Jean-Marc Ferry qui se veut plus sensible au rapport entre raison et religion que l'éthique habermassienne et qui, potentiellement, intégrerait les ressources contextuelles de sens — dont les ressources religieuses —, *contra* Rawls. Donc, par rapport aux autres théories procéduralistes, celle de Ferry, centrée autour de la notion-clé de *reconstruction*, semble plus prometteuse quant à une meilleure intelligence des possibilités de la religion de se faire valoir publiquement. Pour faire l'évaluation critique de la reconstruction, l'élucidation de la notion est nécessaire. Et comme il n'y a aucune étude exhaustive de la notion, le passage exigeant par la genèse et l'articulation conceptuelle s'impose.

Faire la genèse de la notion de reconstruction nécessite d'en retracer la généalogie. Ferry étant un commentateur de Habermas, c'est en repérant une faille dans la théorie des activités rationnelles de Habermas que Ferry est amené à se démarquer du philosophe allemand. En effectuant un retour au jeune Hegel, et plus précisément à la *Première philosophie de l'esprit* de 1803-1804, Ferry montrera qu'en négligeant la dialectique de la représentation, Habermas s'enferme dans une impasse théorique sur le statut de l'histoire et du contexte dans la procédure de validation des normes. À partir de ce constat, Ferry construira une théorie de la rationalité historique et une anthropologie philosophique intégrant ces dimensions, et dont la pointe sera une typologie des discours. Ces deux piliers assurent la stabilité conceptuelle de la notion de reconstruction.

Si le geste généalogique met en relief la filiation critique de Ferry par rapport à Habermas, le geste systématique accentue le caractère d'*Aufhebung* de la reconstruction par

rapport à l'argumentation habermassienne. La traversée des registres de discours montre que le dépassement de l'argumentation s'opère par une alliance entre la critique des idéologies et le geste herméneutique. Ayant exposé les tenants et les aboutissants de ce dépassement, nous portons alors notre attention sur l'éthique reconstructive du discours. Son évaluation passe par une comparaison avec les quatre caractéristiques de l'éthique argumentative habermassienne — déontologique, cognitiviste, formaliste, universaliste — puis par sa caractéristique propre : le dépassement du cognitivisme strict de Habermas par le thème très hégélien de la reconnaissance. Et pour mieux situer la tonalité propre de la notion ferryenne de la reconnaissance, une comparaison est nécessaire avec deux théories contemporaines de la reconnaissance, celle de Michael Walzer, de facture hobbesienne, et celle de Axel Honneth plus résolument hégélienne.

Vient en dernier lieu l'évaluation du potentiel du modèle ferryen pour l'éthique théologique. C'est par la confrontation avec les théologies de la praxis — appellation recouvrant divers courants théologiques qui ont comme caractéristique de se construire à partir d'un rapport critique aux structures sociales d'oppression et de marginalisation des personnes — que nous élaborerons notre critique de l'éthique reconstructive. Cependant, cette confrontation ne laisse ni l'éthique reconstructive ni les théologies narratives de la praxis «en l'état». Chacune aurait l'occasion de se bonifier au contact de l'autre.

D'une part, l'examen de ces théologies met en évidence que le concept de religion auquel Ferry se réfère néglige, lui aussi, l'aspect émancipatoire et critique des contenus religieux. Tributaire de la théorie de l'histoire de Walter Benjamin, Ferry conçoit la religion comme responsabilité envers le passé, au détriment de son autre caractéristique fondamentale : la promesse critique. D'autre part, l'éthique reconstructive invite les théologies de la praxis — articulées fondamentalement autour d'une modulation narrative du rapport aux ressources normatives recelées par les traditions religieuses — à reformuler ce rapport discursif à la

hauteur des exigences de la discussion publique, qui sont également les exigences minimales de la pertinence sociale de ces discours.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	8
Problématique.....	8
Hypothèse.....	12
Argument.....	13
Structure de la thèse.....	20
Méthodologie	22
Chapitre liminaire. La religion dans les limites de la raison procédurale	26
1. Introduction.....	26
2. L'idée de ressources compréhensives	27
2.1 Source de l'expression chez Rawls.....	27
2.2 Sens que prend cette expression dans ce travail.....	30
3. Le traitement procédural des ressources compréhensives	31
3.1 Une voie d'approche du problème: la critique théologique	31
3.2 Les ressources compréhensives religieuses chez John Rawls.....	32
3.2.1 Introduction.....	32
3.2.2 Problématique.....	33
3.2.3 Rawls et la religion.....	37
3.2.3.1 La religion comme doctrine compréhensive.....	38
3.2.3.2 Liberté des individus et raisonnable des religions	42
3.2.4 La critique théologique.....	44
3.2.5 Critique de la critique théologique.....	48
3.2.6 Illustration.....	52
3.3 Les ressources compréhensives chez Habermas	55
3.3.1 Introduction	55

3.3.2 La critique du concept de religion chez Habermas.....	57
3.3.3 La critique théologique du rationalisme habermassien	69
3.4 Bilan de la controverse sur le statut des ressources compréhensives religieuses.....	76
Partie I. La reconstruction: essai de généalogie.....	79
Introduction.....	80
Chapitre 1. La source hégélienne et ses interprétations.....	84
1.1 L'anthropologie philosophique de la première philosophie de l'esprit de Hegel à Léna.....	84
1.1.1 Le document et sa portée	84
1.1.2 Le concept clé : la conscience	86
1.1.3 Le triptyque des puissances chez Hegel	89
1.1.3.1 La puissance de la conscience théorique : la mémoire	91
1.1.3.2 La première puissance de la conscience pratique : le travail.....	94
1.1.3.3 La seconde puissance de la conscience pratique : la famille.....	95
1.2 Les interprétations de l'anthropologie philosophique de Hegel	100
1.2.1 Le modèle de primauté.....	101
1.2.2 Le modèle de l'hétérogénéité.....	103
1.2.3 Le modèle «hégélien pur»	106
1.3 La reprise de l'anthropologie philosophique de Hegel par Habermas.....	108
1.3.1 L'esprit et la conscience de soi.....	110
1.3.2 La représentation symbolique.....	111
1.3.3 Le travail.....	112
1.3.3.1 L'activité par rapport à une fin	114
1.3.3.2 L'activité stratégique.....	114
1.3.4 L'interaction ou la relation morale.....	115

1.3.4.1 L'activité communicationnelle.....	116
1.3.5 Le rapport entre le travail et l'interaction.....	117
Chapitre 2. Critique de l'interprétation habermassienne des écrits de Léna.....	119
2.1 Introduction	119
2.2 La critique de Ferry.....	120
2.2.1 Le projet habermassien selon Ferry	120
2.2.2 L'arrimage déficient entre les systématiques	122
2.2.3 Conclusion intermédiaire	126
2.3 Déploiement ferryen du triptyque hégélien	127
2.3.1 Renouveau de l'anthropologie philosophique.....	128
2.3.2 Théorie de la modernité.....	136
2.3.3 Théorie de la connaissance et des sciences	146
Chapitre 3. Théorie de la rationalité historique	151
3.1 Introduction	151
3.2 Influence du débat Gadamer/Habermas.....	154
3.2.1 L'arrière-plan de la lecture ferryenne du débat Gadamer/Habermas	155
3.2.2 Le débat Gadamer/Habermas et son rapport à la définition habermassienne du concept d'interprétation rationnelle.....	160
3.3 La signification historique chez Castoriadis et sa critique par Ferry	173
3.3.1 La signification historique chez Castoriadis.....	173
3.3.2 La critique de Ferry	183
3.3.3 L'interprétation rationnelle : un premier pas vers la reconstruction pragmatique de la rationalité historique.....	187
3.4 Excursus : la notion d'histoire universelle	200

Chapitre 4. Refonte de l'anthropologie philosophique hégélienne	207
4.1 Introduction	207
4.2 La sémiotique peircienne.....	209
4.3 Deux emprunts à Peirce.....	216
4.4 Le discours vs le langage ou l'éclatement de la dialectique de la représentation	223
4.4.1 La séquence pragmatique des adresses différenciées.....	227
4.4.2 Le discours et le langage.....	243
4.4.2.1 Agir vs discourir	245
4.4.2.2 Du symbole au discours.....	249
Partie II. La reconstruction : essai de systématique	257
Introduction.....	258
Chapitre 5. La systématique des discours.....	260
5.1 Introduction	260
5.2 De la narrativité chez Paul Ricœur.....	261
5.3 La critique ferryenne du monopole de la narrativité en éthique.....	266
5.4 Le discours interprétatif.....	270
5.5 L'argumentation	274
5.5.1 La genèse pragmatique de l'argumentation	275
5.5.2 Le discours argumentatif	279
5.6 La reconstruction	284
5.6.1 Critique ferryenne de l'herméneutique.....	286
5.6.2 Le registre reconstitutif du discours	288

Chapitre 6. L'éthique reconstructive I. Le dépassement de l'éthique argumentative habermassienne.....	296
6.1 Introduction	296
6.2 Les quatre caractéristiques de l'éthique argumentative du discours.....	298
6.3 Critiques de l'éthique argumentative du discours.....	303
6.3.1 Critique du caractère déontologique.....	304
6.3.2 Critique du caractère cognitiviste	307
6.3.3 Critique du caractère formaliste.....	313
6.3.4 Critique du caractère universaliste	315
6.4 Conclusion	322
Chapitre 7. L'éthique reconstructive II. Une éthique de la reconnaissance	323
7.1 Introduction	323
7.2 Résurgence de la reconnaissance : continuités et ruptures	324
7.3 La reconnaissance selon Jean-Marc Ferry	342
7.3.1 L'identité morale ou la reconnaissance de l'autre.....	345
7.3.2 L'identité politique ou la reconnaissance de la reconnaissance réciproque	350
7.3.3 L'éthique reconstructive de la discussion.....	360
7.4 Conclusion	365
Partie III. La réception critique de la reconstruction en théologie : l'exemple de l'éthique sociale théologique.....	367
Introduction.....	368
Chapitre 8. Penser avec Ferry au-delà de Habermas.....	369
8.1 Introduction	369
8.2 Les objections théologiques faites à Habermas valent-elles également pour Ferry ?.....	370
8.2.1 La notion de la religion	371

8.2.2 La métaphore religieuse comme ressource morale de la procédure	378
8.2.3 Conclusion provisoire	385
8.3 Les objections philosophiques faites à Habermas valent-elles également pour Ferry ?.....	393
8.3.1 L'aspect déontologique	394
8.3.2 L'aspect cognitiviste	395
8.3.3 L'aspect procédural	396
8.3.3.1 La valeur comme référent de l'argument moral.....	399
8.3.3.2 Évaluation.....	401
8.3.4 L'aspect universaliste	404
8.4 Penser avec Ferry contre Ferry ?	404
Chapitre 9. Conclusion et relance	407
9.1 Reprise de la visée de la thèse.....	407
9.2 Statut de l'éthique reconstructive	408
9.3 Portée de l'éthique reconstructive.....	419
Appendices.....	427
Biographie sommaire de Jean-Marc Ferry.....	428
Bibliographie.....	429

Introduction

Problématique

Ce travail vise comme objet l'interaction de la religion et de la «sphère publique» dans les théories contemporaines d'éthique sociale. Il doit être situé comme une réflexion théorique où convergent deux retours : le «retour de l'éthique»¹ et le «retour de la religion»². Bien compris, ces deux retours, au-delà de l'effet de mode, «trahissent» des préoccupations qui sont au cœur même de chacun de ces domaines et qui pourraient se traduire comme suit : Que devons-nous faire pour «bien vivre ensemble» ?, ou encore, que devons-nous faire pour

¹ Le retour de l'éthique est diversement apprécié. Dans son essai percutant *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, (coll. *Optiques philosophie*, 204), Paris, Hatier, 1993, 80 p., Alain BADIOU fustige «l'inflation socialisée de la référence à l'éthique» (p. 5) et critique le flou qui entoure la notion (*Ibid.*). Notons bien qu'il ne nie pas la pertinence de ce retour. Ce sont plutôt les formes de ce retour qui sont l'objet de sa virulence. D'un autre côté, des penseurs tels Habermas, Ricœur, Charles Taylor et consorts tentent, tout comme Badiou, d'articuler sur des bases théoriques cohérentes la réflexion éthique contemporaine.

² La manifestation la plus spectaculaire du «retour de la religion» est sans nul doute la recrudescence du radicalisme religieux qui s'exprime sous de multiples formes : l'intégrisme politique cherchant à imposer la religion comme fondation de la société civile et de la société politique, mouvements conservateurs exerçant une pression sur les mécanismes des sociétés démocratiques, revendications de la part de minorités ethniques s'appuyant sur l'appartenance à une foi particulière, etc. Parmi la pléthore d'ouvrages sur le sujet, mentionnons du côté francophone, Gilles KEPEL, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991, 282 p.; Gilles KEPEL (dir), *Les Politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, 300 p.; Patrick MICHEL, *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, 172 p.; Patrick MICHEL (dir), *Religion et démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*, Paris, Albin Michel, 1997, 382 p.. Au Québec, indiquons l'ouvrage de Pauline CÔTÉ, *Les transactions politiques des croyants: charismatiques et Témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1993, 258 p. Du côté anglo-saxon, il faut mentionner George MOYSER (ed), *Politics and Religion in the Modern World*, London, Routledge, 1991, x + 294 p.; Emile SAHLIYEH (ed), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, Albany, State University of New York Press, 1990, x + 374 p.; Peter H. MERKL, Ninian SMART (eds), *Religion and Politics in the Modern World*, New York, New York University Press, 1983, xii + 276 p.; Jeffrey K. HADDEN, Anson SHUPE (eds), *Religion and the Political Order*, New York, Paragon House, vol. I, *Prophetic Religions and Politics*, 1986, xxx + 458 p.; vol. II, *The Politics of Religion and Social Change*, 1988, xx + 284 p.; vol. III, *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, 1989, xxxiii + 320 p; Manochehr DORRAJ, «The Crisis of Modernity and Religious Revivalism : A Comparative Study of Islamic Fundamentalism, Jewish Fundamentalism and Liberation Theology», dans *Social Compass*, 46(1999), no 2, p. 225-240.

vivre justement ensemble ?³ L'échec des grands récits religieux ou socio-politiques à produire une société plus humaine et humanisante, la perte de crédibilité des philosophies de l'histoire comme des idéologies du progrès, bref, la déconvenue des projets grandioses de transformation sociale a redonné aux individus la responsabilité de créer un monde habitable pour tous. Redescendue du ciel des «téléologies éthérées», la tâche de bâtir un monde humain incombe aux citoyens et aux collectivités qu'ils forment. Du moins, les conditions sont là pour le faire.

C'est donc dire que notre intérêt se porte sur la normativité associée au vivre ensemble. Les études empiriques que nous venons tout juste de citer proposent des modèles explicatifs de résurgence de la religion, mais elles sont essentiellement descriptives. Elles ne cherchent pas à présenter un modèle normatif d'articulation entre religion et politique. Or, les différentes manifestations du «retour de la religion» sur la scène publique rendent impérieuse la recherche de modèles normatifs.

Pour nous, cette recherche n'incombe pas qu'au seul domaine de la philosophie morale et politique. En effet, l'ensemble de questions qui anime notre réflexion exige une participation du discours théologique en éthique sociale, en tant que réflexion sur l'impact social des traditions religieuses en général, et du christianisme, pour ce qui nous concerne. Nous nous intéressons au rôle que peut jouer une tradition religieuse et les ressources normatives qu'elle porte dans l'espace public des sociétés sécularisées, pluralistes et

³ Pour l'instant nous ne distinguons pas entre le bien et le juste. Nous aborderons ce débat plus loin. Il suffit maintenant de constater que ces deux questions participent d'un même mouvement: celui d'une prise en charge de la vie collective et de son orientation par les membres des collectivités concernées. La philosophie morale et politique contemporaine redécouvre la dimension éthico-morale de la vie collective, dimension mise à mal au moins depuis Machiavel, le «père» de la *Realpolitik*.

démocratiques.⁴ La question est alors de savoir quelles sont celles qui peuvent être mobilisées dans cette double tâche de construction de la communauté politique et d'orientation de la vie collective.

L'évaluation du vivre ensemble — que celui-ci soit considéré sous l'angle du juste ou celui du bien — peut-elle intégrer des éléments des traditions religieuses auxquelles se réfèrent certains membres de la collectivité ? Peut-on légitimer par une référence religieuse une norme destinée à réguler l'action commune dans une société pluraliste et sécularisée ? Par ailleurs, la neutralité axiologique de l'espace public démocratique est-elle réalisable ?⁵ Et si oui, est-elle souhaitable ? En effet, dans le climat politique de cette fin de millénaire, il semble bien que la neutralité de la sphère publique et l'agressivité des intégrismes se nourrissent l'une l'autre en une spirale ascendante.⁶ On accepte maintenant le fait qu'il faut repenser la

⁴ Les lecteurs de Charles Davis seront peut être surpris de rencontrer deux caractéristiques que celui-ci oppose dans sa typologie des organisations sociales: sécularisation et pluralisme, voir Charles DAVIS, *Religion and the Making of Society. Essays in Social Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 122-128. Lorsque Davis emploie le terme anglais «secular» dans son essai, il le fait au sens du sécularisme, la forme idéologique de la sécularisation. Le pluralisme, selon Davis, est une organisation politique qui ne relègue pas la religion dans le domaine privé. Au contraire, sa voix peut se faire entendre sur la place publique. Pour nous, ces trois termes désignent trois réalités complémentaires qui font système, et qui doivent être tenues ensemble. Il existe des États sécularistes non-démocratiques et forcément non pluralistes tout autant que des théocraties religieuses. Le terme «sécularisé» doit s'entendre de la «structure de base», pour reprendre l'expression de Rawls: le pluralisme et la démocratie indiquant respectivement la liberté de chaque citoyen d'adhérer au système de croyance comme il l'entend et la liberté de participer à l'orientation de la destinée de sa société d'appartenance. L'utilisation, par Davis, du terme «plural» pour désigner une société qui, selon lui, n'est encore qu'à l'état de projet (p. 126), passe sous silence la nécessité d'une structure de base non confessionnelle. En fait, en opposant séculier et pluraliste, Davis force le premier terme dans une acception péjorative, laquelle n'est en fait qu'une idéologisation de ce que le terme «séculier» désigne.

⁵ Michael J. PERRY, «The Impossibility of Neutral Politics», dans Gordon L. ANDERSON, Morton A. KAPLAN (eds), *Morality and Religion in Liberal Democratic Societies*, New York, Paragon House, 1992, p. 41-71.

⁶ Guy JOBIN, «Religion et débat public dans les théories éthiques contemporaines. L'exemple de John Rawls», dans *Église et Théologie*, 30(1999), à paraître.

notion de sécularisation autrement que sur une base séculariste.⁷ La critique intelligente et nuancée du sécularisme peut également se faire à partir d'un horizon théologique.

Cela nous amène à préciser ce que nous entendons par l'éthique sociale théologique. Premièrement, il s'agit d'une réflexion portant sur le sens et l'orientation de l'action commune, et donc qui dépasse le seul horizon de la communauté croyante. Une communauté n'est pas une île. Toute communauté croyante ne peut raisonnablement éviter la question de ses rapports avec le reste de la société, à moins de s'enfermer dans le sectarisme le plus complet. Deuxièmement, cette réflexion se situe à la charnière de l'interaction entre les questions religieuses et les questions propres au débat public. Une telle intention ne peut que se distancier des modèles libéraux (au sens nord-américain du terme) qui minimalisent toute interaction possible entre ces deux domaines. Troisièmement, cette éthique sociale est également théologique. S'il est vrai, du point de vue théologique et religieux, que l'Évangile a la capacité d'entrer en dialogue avec les époques et les cultures — cette conviction est la trame de tout travail théologique depuis l'apparition de la discipline — les conditions d'effectuation de ce dialogue doivent être dégagées pour chaque époque.

La réflexion théologique sur la portée des ressources traditionnelles de sens apparaît donc comme un lieu privilégié de réflexion sur la dialectique entre le christianisme et la modernité. Évidemment, cette dialectique soulève l'épineux problème de la tension existant entre la pertinence sociale des ressources de sens du christianisme et leur spécificité. Cette tension est présente dans toute élaboration théologique digne de ce nom depuis

⁷ Selon Hadden et Shupe, «secularization theory is certainly not to be dismissed, but its intellectual foundations are not completely solid. In a word, secularization, as the leading integrative idea of social change in the modern world, is seriously flawed. Secularization as a powerful global force in the modern world is a reality that cannot be challenged. We do, however, seriously challenge the intellectual underpinnings of secularization theory, which equate secularization with the erosion of religious influence in the world», «Introduction», dans HADDEN et SHUPE (ed), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, p. xv.

l'effondrement du régime socio-politique de chrétienté. Au niveau théorique, cette tension est constitutive de tout dialogue entre la théologie et les disciplines des sciences humaines et sociales. Cette question ne sera pas directement traitée dans notre travail: toutefois, nous y ferons allusion en conclusion.

Cela dit, nous ne voulons pas laisser au lecteur l'impression que l'éthique sociale théologique soit un domaine en lui-même, achevé et constitué avant même que le dialogue avec la philosophie morale et politique contemporaine ne soit entamé. Nous pensons au contraire que la réflexion théologique sur l'éthique sociale peut modifier sa trajectoire et ses façons de faire au contact des avancées actuelles en sciences humaines et sociales. L'éthique sociale théologique est, en somme, un «projet inachevé»⁸, encore sur le métier, à la mesure même de la réflexion philosophique sur l'éthique sociale. Le lien entre le champ philosophique et le champ théologique de l'éthique sociale repose finalement sur leur commune préoccupation de réfléchir à la normativité du vivre ensemble. C'est dans cette perspective que nous proposons ici une analyse, d'un point de vue théologique, d'un certain type de modèles théoriques issus de la réflexion philosophique sur la morale et la politique.

Hypothèse

Ces quelques considérations avancées, il convient maintenant d'énoncer l'hypothèse constitutive de ce travail. Cette thèse se penche sur le statut, le rôle et la portée des ressources religieuses — c'est-à-dire des éléments normatifs (valeurs, convictions, normes, etc.) présents dans les traditions religieuses — pour les sociétés pluralistes, démocratiques et

⁸ Nous qualifions l'éthique sociale théologique de projet inachevé en paraphrasant Habermas qui décrit ainsi les Lumières (Jürgen HABERMAS, «La modernité : un projet inachevé», dans *Critique*, octobre 1981, no. 413) et comme Helmut Peukert, suivant également Habermas, qui parle des projets inachevés des Lumières et de la théologie en général, voir Helmut PEUKERT, «Agir communicationnel, systèmes de l'accroissement de puissance et les projets inachevés des Lumières et de la théologie», dans E. ARENS (dir), *Habermas et la théologie*, trad. par D. TRIERWEILER, (coll. *Cogitatio fidei*, 178), Paris, Cerf, 1993, p. 45-73.

sécularisées contemporaines. Elle porte le regard sur la capacité des structures politiques construites sur le principe de tolérance à mobiliser les ressources particulières de sens, en l'occurrence les ressources religieuses, en vue de la vie et de l'action communes. Ce problème général des sociétés occidentales est ici abordé sous l'angle d'une rencontre entre l'éthique sociale théologique et un courant de la philosophie morale et politique contemporaine : le procéduralisme, lequel cherche, à l'intérieur des paramètres épistémiques de la modernité avancée, à développer une éthique sociale forte à la hauteur des exigences démocratiques.

Cependant, devant les apories et achoppements des procéduralismes rawlsien et habermassien dans leurs rapports à la religion, nous voulons montrer en quoi l'œuvre philosophique de Jean-Marc Ferry, structurée autour de la notion de reconstruction, peut nous rendre un double service. Tout d'abord, d'un point de vue strictement philosophique, Ferry prétend fluidifier les rapports mutuels d'exclusion raison/religion dont font montre les corpus théoriques de Rawls et de Habermas. Puis, en vertu de cette prétention, nous voulons montrer qu'une telle ouverture à la religion jette les bases d'un dialogue plus fécond entre philosophie et théologie sur le terrain de l'éthique sociale.⁹

Argument

Comme on vient de le dire, le rôle accordé aux ressources religieuses dans la réflexion philosophique sur la normativité du vivre ensemble nous servira de point d'ancrage. La réflexion philosophique en question est celle qui s'exprime dans le débat, toujours en cours,

⁹ Cette idée d'une possibilité d'un dialogue fécond a été avancée par É. Fuchs mais elle n'a pas encore été développée dans un travail de longue haleine, voir Éric FUCHS, «La personne humaine et son identité morale. À propos de *Les Puissances de l'expérience* de Jean-Marc Ferry», dans *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, 1993, no 184, p. 193-203.

entre le procéduralisme et le contextualisme.¹⁰ L'éthique procéduraliste tend à s'inscrire en faux contre la prétention normative totalisante des traditions prises comme telles et ce, soit au nom d'un type de rationalité moderne spécifique (J. Habermas) ou encore, soit au nom du pluralisme contemporain (J. Rawls). Une telle conception aura pour conséquence de mettre la justice autonome au centre d'une éthique procédurale et d'occulter le concept de bien. C'est dire que, pour ces auteurs, le rapport aux traditions sera d'emblée minimal.¹¹

Les contextualistes, par contre, tendent à donner un rôle actif à la tradition dans la constitution des jugements moraux posés par les individus et/ou les groupes. Pour eux, le concept fondamental sera celui du bien auquel sera subordonné l'idée de justice. Par ailleurs, cette idée de justice sera pensée en termes de justice distributive des biens sociaux.¹² Il faut cependant se garder de penser le contextualisme de manière uniforme. Il est pluriel, tout comme le procéduralisme, d'ailleurs. Parmi les penseurs contextualistes, (A. MacIntyre, C.

¹⁰ Nous utiliserons le terme «procéduralisme» pour désigner les modèles éthiques de Rawls, Habermas et Jean-Marc Ferry, puisque nous étudions, chez ces trois auteurs, la méthodologie de leurs théories respectives. Par procéduralisme, nous entendons la même acception que Berten, Da Silveira et Pourtois utilisent dans l'introduction de l'ouvrage *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par André BERTEN, Pablo DA SILVEIRA, Hervé POURTOIS, Paris, Presses universitaires de France, 1997, 412 p. Pour eux, un tel modèle d'éthique est fondé «sur des normes procédurales, formelles, déliées de toute conception spécifique du bien» (p. 11-12). Évidemment, la seule évocation du terme «procéduralisme» doit tenir compte de son pôle opposé, le contextualisme pour qui, toujours selon Berten, Da Silveira et Pourtois, «la théorie morale ne peut se développer qu'à partir d'une conception spécifique du bien ou même, plus strictement encore, d'une hiérarchie des biens» (p. 12). Toute l'introduction de cet ouvrage (p. 1-19) situe bien, avec les nuances que nous ne pouvons reproduire dans cette note, les relations entre le débat procéduralisme/contextualisme — centré sur la justification des normes — et le débat — à la fois parallèle et transversal au premier — entre libéraux et communautariens sur les principes de justice dans une société pluraliste et démocratique.

¹¹ Par exemple, voir John RAWLS, «La priorité du juste et les conceptions du Bien», dans *Justice et démocratie*, (coll. *La couleur des idées*), trad. par C. AUDARD, Paris, Seuil, 1993, p. 287-320; Jürgen HABERMAS, «Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion», dans *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. de l'allemand par C. BOUCHINDHOMME, Paris, Cerf, 1980, p. 120-130; *De l'éthique de la discussion*, trad. et liminaire de M. HUNYADI, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1992, p. 19-23.

¹² Charles TAYLOR, «Le juste et le bien», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93(1988), no 1, p. 33-56; Michael WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, 346 p.

Taylor, P. Ricœur) des divergences sont perceptibles. On appellera communautarisme la pensée de ceux (MacIntyre et Taylor) qui auront tendance à rejeter le formalisme alors que par contextualisme au sens strict, on désignera une pensée plus modérée, telle celle de Ricœur, qui fera place au formalisme dans sa théorie.¹³

Nous avons choisi ce débat pour quatre raisons.

Premièrement, c'est un débat qui a déjà des répercussions dans la réflexion théologique sur l'éthique sociale. D'une part, la perspective procéduraliste y est reçue beaucoup plus critiquement que le contextualisme. En effet, en faisant primer la question de la justice sur celle du bien, le procéduralisme confronte directement le lien traditionnel entre justice et bien. À titre d'exemple, pour un penseur comme saint Thomas d'Aquin, la vertu du justice, tout en ne visant que les rapports entre l'individu et la cité (justice légale) ou entre les individus eux-mêmes (justice particulière), est insérée dans une métaphysique générale, laquelle oriente l'ensemble du projet moral vers le *telos* du Souverain Bien, qui est Dieu. On comprend donc la nature réservée de l'accueil fait au procéduralisme en éthique sociale théologique même si quelques auteurs tentent de répercuter en théologie, de manière générale, et en éthique théologique, plus précisément, les travaux de Habermas, ou encore de légitimer théologiquement ceux de Rawls.¹⁴ D'autre part, il faut remarquer l'«affinité élective» entre la pensée chrétienne éthique et le contextualisme néo-aristotélicien. L'éthique de la vertu inspirée d'Aristote et reprise par Thomas d'Aquin est un pan crucial de l'éthique chrétienne en théologie morale catholique. Aujourd'hui, cette affinité entre contextualisme et éthique sociale théologique a été enrichie par un plus vaste mouvement: celui de l'introduction et de

¹³ Voir les analyses de Pierre BOURETZ dans *Les promesses du monde. La philosophie de Max Weber*, (coll. *nrf-essais*), Paris, Gallimard, 1996, p. 473-485.

¹⁴ Sur la réception en éthique théologique de Rawls et de Habermas, voir la partie I de cette thèse.

l'utilisation de la narrativité dans plusieurs domaines de la pensée théologique¹⁵, dont celui de l'éthique théologique¹⁶.

Or, dans ce débat philosophique, nous optons pour un dialogue avec le procéduralisme, puisque son concurrent philosophique, le contextualisme, nous paraît singulièrement déficient pour penser le rapport religion/espace public à hauteur des exigences intrinsèques de la sphère publique contemporaine. Ainsi, nous voyons quatre raisons principales pour éviter la voie d'une éthique sociale théologique construite sur les acquis contextualistes.

a) L'éthique qui en découle demeure ecclésiocentrée, comme le démontre le travail du théologien américain Stanley Hauerwas, s'appuyant lui-même sur la théorie éthique de Alasdair MacIntyre.¹⁷ Une telle éthique revient à nier la prétention universelle inhérente au

¹⁵ Bernard SESBOÜÉ, «De la narrativité en théologie», dans *Gregorianum*, 75(1994), no 3, p. 413-429; Jean-François HABERMACHER, «Promesses et limites d'une "théologie narrative"», dans P. BÜHLER, J.-F. HABERMACHER, (éds), *La narration. Quand le récit devient communication*, (coll. *Lieux théologiques*, 12), Genève, Labor et Fides, 1988, p. 57-78.

¹⁶ William C. SPOHN, «Notes on Moral Theology», dans *Theological Studies*, 51(1990), no 1, p. 100-114.

¹⁷ MacIntyre est en forte réaction contre la définition moderne, héritée des Lumières, de la morale. En critiquant le projet éthico-moral de l'*Aufklärung* comme un échec (A.C. MacINTYRE, *Whose Justice ? Which Rationality ?*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1998, p. 7), il s'oppose aux prétentions universelles du procéduralisme. Il propose en fait une éthique de la vertu où la narrativité est la matrice de la vie vertueuse individuelle et le pont entre celle-ci et la communauté d'insertion de l'individu, porteuse de traditions (A.C. MacINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1981, ix + 252 p.). Son communautarisme est radical. En limitant l'intelligibilité d'une tradition aux individus qui y sont socialisés (*Whose Justice ?*, p. 370-388), il fait de celle-ci un en-soi dont on se demande bien en quoi elle peut contribuer à la construction sociale du sens dans l'espace public. Comme l'indique D. Müller, «la position de MacIntyre nous apparaît comme symptomatique d'une réaction traditionaliste se situant en deçà d'une approche vraiment ouverte de la traditionalité» (Denis MÜLLER, «Rationalité des traditions et possibilité d'une éthique universelle: discussion de la position de MacIntyre», dans *Laval théologique et philosophique*, 50(1994), no 3, p. 500). Ainsi, le rôle central accordé à la tradition jusque dans la possibilité même de former des jugements éthiques est inversement proportionnel à sa capacité d'ouverture au débat public. Stanley Hauerwas, (*A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1981, 288 p.; *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983, 180 p.), présente une éthique chrétienne fortement inspirée du communautarisme radical de MacIntyre. Ce faisant, il élabore une éthique fortement orientée par l'affirmation martelée d'une spécificité de l'éthique chrétienne. Alain Thomasset résume bien la

christianisme, laquelle a toujours été le contrepoids (salutaire !) à toute tendance sectaire en son sein.¹⁸ Passer par le chemin difficile (et souvent aride) de la perspective universaliste de la morale oblige l'éthique sociale théologique à se positionner comme résolument ouverte sur le monde et la société où vit la communauté croyante. Tout repliement sur soi équivaut ici à une coupure sectaire ou à succomber, éventuellement, à la tentation toujours forte de l'intégrisme et de la violence...¹⁹

b) En corrélation avec la première remarque, le modèle contextualiste implique la négation d'une participation, dans l'espace public, aux débats moraux, politiques et juridiques touchant les enjeux de la vie commune. En effet, la visée «publique» du communautarisme éthique est de l'ordre d'une exigence de reconnaissance, par les autres communautés, de la forme de vie d'une communauté particulière, sans pour autant s'impliquer dans le procès argumentatif. La politique de la différence de Charles Taylor²⁰, avec son insistance marquée sur la préservation des identités culturelles tend à conforter une

proposition de Hauerwas en disant que «[l]a récente insistance sur la place des récits dans l'éthique chrétienne manifeste bien cette difficulté dans la possible conjonction entre la pertinence sociale de la foi chrétienne et sa spécificité».(dans *Paul Ricœur : une poétique de la morale aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, (coll. *Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium*, 124), Leuven, Univesity Press/Peeters, 1996, p. 39). Notre critique de Hauerwas rejoint celle de Denis MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, (coll. *Passages*), Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 50-52

¹⁸ On aura compris que lorsque nous parlons de prétention à l'universalité dans le christianisme, nous ne voulons aucunement faire référence à un effort de rechristianisation (ou de nouvelle évangélisation...) de la société, mais plutôt à cette forme dynamique de sortie de soi qui, bien comprise, rend possible l'ouverture aux autres, présents dans la sphère publique.

¹⁹ La violence de certains groupes extrémistes religieux laisse penser ici qu'il y a un mélange explosif entre particularisme des croyances et expansionnisme, à tout prix, en vue d'imposer ces croyances considérées alors comme seules valables. Cet expansionnisme violent est une version déformée d'une saine vision universaliste qui postule, quant à elle, un dépassement des «frontières communautaires» vers les autres communautés, et ce dans une intention de proposition de sens et non d'imposition.

²⁰ Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. par Denis-Armand CANAL, (coll. *Champs*, 372), Paris, Flammarion, 1994, p. 41-99.

compréhension de l'espace public comme le lieu de côtoiement de «communautés solipsistes».

c) Le respect des formes de vie invoqué par le contextualisme implique également le respect des convictions portées par ces formes de vie. Mais cette forme de pensée soumet-elle véritablement à un examen approfondi l'impact, inévitable parce que les membres de cette communauté sont aussi imbriqués dans une société, de ces convictions hors de leurs frontières naturelles ?

d) Le rapport à la tradition dans le contextualisme est vu sous le visage d'une herméneutique des ressources de sens habituellement marquée au coin de l'actualisation du sens d'hier pour aujourd'hui. On ne peut pas ne pas noter l'affinité de cette pensée communautarienne avec l'herméneutique gadamérienne qui donne à la tradition le rôle primordial dans la procédure de l'interprétation.²¹

Deuxièmement, le procéduralisme de Jean-Marc Ferry, largement renouvelé, élargi et décentré par rapport à l'étroit rationalisme de Habermas, est une avenue qui n'a pas encore été explorée systématiquement en théologie. Le corpus ferryen n'a fait l'objet que de quelques utilisations partielles en théologie.²² Par ailleurs, comme l'indique É. Fuchs, «les analyses (...) de Jean-Marc Ferry conduisent entre autres résultats à renouer le dialogue entre

²¹ Bien que nous parlions de «procédure de l'interprétation», il va sans dire que Gadamer lui-même rejetterait cette expression parce que, à ses yeux, le geste herméneutique est antérieur à toute formalisation que la connaissance subit dans les sciences en général. Voir HABERMAS, *Morale et communication*, p. 41-42.

²² FUCHS, «La personne humaine et son identité morale», p. 193-203; MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, p. 289-291. Sous la direction du professeur Jean-Marc Larouche, deux étudiants, Herménégilde Ndoricimpa et Pierre Lecours, ont utilisé dans leurs thèses respectives la typologie discursive de Ferry. Voir Herménégilde NDORICIMPA, *Articulation identité-responsabilité : vers une théologie morale africaine pertinente : le cas de l'Afrique des Grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaïre)*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1998, iv + 304 p. Au moment de la rédaction, la thèse de Pierre Lecours n'est pas encore disponible.

philosophie et théologie sur le terrain de l'éthique. En particulier sur le sens et la portée de la religion dans une société sécularisée et rationnelle. Et donc aussi sur la portée actuelle du christianisme»²³. Ce travail de réception des thèses ferryennes en éthique sociale théologique est à faire.

Troisièmement, après le monumental ouvrage d'Alain Thomasset sur Paul Ricœur²⁴ et l'élaboration d'une éthique sociale théologique puisant aux ressources de la narrativité, il convient d'équilibrer les forces en présence en montrant comment une éthique sociale théologique est possible à partir de la perspective ferryenne, qui prend le contre-pied de l'approche éthico-morale ricœurienne, tout en s'en inspirant.²⁵

Quatrièmement, enfin, le modèle ferryen d'éthique discursive peut être considéré comme le pôle dialectique spéculatif que B. Sesboué appelle de ses vœux. Sa critique montre que, au plan strictement théologique du rapport aux contenus traditionnels, l'approche narrative est insuffisante et doit être complétée par une dialectique avec les catégories spéculatives²⁶. En ce sens, une éthique sociale théologique s'inspirant de l'approche ferryenne aurait la même visée que la nouvelle théologie politique que J.-B. Metz et des éthiques sociale théologiques s'inspirant des travaux de l'École de Francfort, tout en se démarquant d'une méthodologie essentiellement narrative. C'est, entre autres, l'un des sens

²³ FUCHS, «La personne humaine et son identité morale», p. 202.

²⁴ Alain THOMASSET, *Paul Ricœur une poétique de la morale aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, (coll. *Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium*, 124), Leuven, Univesity Press/Peeters, 1996, xvi + 706 + [6] p.

²⁵ Cette affirmation sera prouvée au fur et à mesure de notre travail. Cependant, nous avons déjà discuté sommairement des rapports entre Ferry et Habermas, d'un côté, et entre Ferry et Ricœur, de l'autre, dans Guy JOBIN, «Le bien commun à l'épreuve de la pensée éthique contemporaine», dans *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, (1998), no 204, p. 131-132 et p. 140-146.

²⁶ SESBOÜÉ, «De la narrativité en théologie», p. 428.

que nous donnons à l'affirmation antérieure d'un inachèvement du projet des théologies critiques.

Structure de la thèse

À cette fin, nous emprunterons le parcours suivant, dont voici la justification. L'essentiel du chapitre liminaire est de montrer en quoi l'interprétation de la religion dans les procéduralismes rawlsien et habermassien fait problème, même si ces deux perspectives divergent quant au statut de la vérité. L'analyse des corpus montre que, à la différence de Rawls, Habermas structure sa réflexion autour d'une théorie procédurale de la vérité, ce qui permettrait — le conditionnel est important ici — à la religion et à ses contenus de se faire valoir dans l'espace public. Cependant, sa théorie de la religion aboutit au même résultat que chez Rawls, à savoir la disqualification, d'emblée, des ressources religieuses de sens. Après quelques remarques préliminaires, nous analysons le traitement des ressources compréhensives religieuses dans les deux corpus mentionnés. À la fin de ce chapitre, nous indiquerons en quoi l'analyse de l'œuvre philosophique de Jean-Marc Ferry pourrait nous sortir de l'impasse où nous plongent Rawls et Habermas. C'est la notion de reconstruction qui nous paraît la plus prometteuse pour ce faire. C'est en fonction de cette notion que sera présentée l'œuvre de Ferry.²⁷

Les parties I et II constituent une présentation en deux temps du corpus ferryen. Dans la première partie, nous ferons une traversée généalogique des écrits de 1980 à 1991, soit du début de la production écrite de Ferry jusqu'à *Les Puissances de l'expérience*. Cependant, la

²⁷ Il serait trop ambitieux de faire un panorama complet du corpus ferryen. Compte tenu de l'objectif de cette thèse, nous avons retenu, parmi les textes de Ferry, ceux qui, généalogiquement ou systématiquement, sont reliés à la notion de reconstruction. Ainsi, les thèmes tardifs de l'espace médiatique ou de l'allocation universelle ont été laissés de côté. La bibliographie, en fin de thèse, reflète ce choix de lecture. Une bibliographie à jour est disponible au site internet <http://users.skynet.be/sky95042>. Nous invitons le lecteur à consulter, en annexe de ce travail, une biographie sommaire de Jean-Marc Ferry.

généalogie chronologique sera précédée d'une généalogie logique. Ces deux généalogies s'imposent dans la mesure où cette première partie met l'accent sur le lien intellectuel qui existe entre Ferry et Habermas. Très exactement, Ferry se détache de Habermas sur l'interprétation, par ce dernier, de l'anthropologie philosophique de la première philosophie de l'Esprit élaborée par Hegel à Iéna. Nous en rendrons compte au chapitre 2 qui constitue le cœur de cette partie généalogique. C'est pourquoi nous avons cru bon de le faire précéder dans un premier chapitre d'une présentation sommaire de la réflexion de Hegel à Iéna, de présenter ensuite les grandes lignes de l'interprétation contemporaine de ce texte afin d'y situer Habermas, puis l'interprétation habermassienne comme telle de ce texte. Suivant le crucial chapitre 2, deux chapitres soulignent les développements théoriques de Ferry qui seront l'assise de la notion de reconstruction, soit une théorie de la rationalité historique (chap. 3) et une refonte de l'anthropologie philosophique hégélienne inspirée de la pragmatique de Charles Sanders Peirce (chap. 4).

La partie II est le deuxième temps d'analyse du corpus ferryen, un temps plus systématique. La notion de reconstruction y est abordée, premièrement, selon son inscription dans une systématique des registres discursifs (chap. 5), puis selon sa modulation en une éthique reconstructive de la discussion (chap. 6 et 7).

Enfin, la partie III propose un essai de réception critique de la philosophie ferryenne de la reconstruction au regard des tenants et aboutissants d'une éthique sociale théologique. Il s'agit ici, après avoir défini le statut de la pensée ferryenne dans les parties I et II, d'en évaluer la portée et les limites pour l'éthique théologique. Comme nous l'avons indiqué plus tôt, cette réception sera à deux directions. En effet, la confrontation entre la philosophie ferryenne et les théologies de la praxis ne laissera ni les unes ni l'autre «en l'état» dans un

projet d'élaboration d'une éthique sociale théologique comme nous l'entendons. Comme il y a peu de recensions du corpus ferryen²⁸, notre évaluation se fera à partir des critiques philosophiques et théologiques faites à l'éthique habermassienne de l'argumentation. Le premier ensemble de critiques montrera en quoi, au niveau de la théorie éthique discursive, la reconstruction résulte d'une *Aufhebung* du corpus habermassien. Le second ensemble servira de point de départ pour l'élaboration d'une éthique sociale théologique ouverte sur la réflexion philosophique contemporaine et s'élevant à la hauteur de ses prétentions, c'est-à-dire à une critique qui se fait valoir de plain-pied dans l'espace public.

Méthodologie

La structure quadripartite de notre travail est telle qu'elle met en œuvre quatre gestes méthodologiques, dont chacun constitue la trame d'une partie spécifique.

Le geste analytique

Au chapitre liminaire correspond le geste analytique. Il ne s'agit pas pour nous de décortiquer les tenants et aboutissants des corpus rawlsien et habermassien d'un point de vue philosophique *stricto sensu*. Nous les aborderons de notre point de vue, soit celui qui s'attache aux traitements qu'ils réservent aux ressources religieuses. Dans un cas comme dans l'autre, nous élaborerons la critique à partir de notre propre analyse et en nous appuyant sur les travaux de philosophes et de théologiens. En ce sens, et c'est à notre avis l'élément essentiel de notre démarche dans ce chapitre, le geste analytique prend le parti de la

²⁸ Outre la recension de É. Fuchs déjà citée, il faut mentionner Rainer ROCHLITZ, «Raison et religion», dans *Critique*, 48(1992), no 536-537, p. 23-42; Paul RICŒUR, « La grammaire de Ferry », dans *Libération*, 12 mars 1992; Hervé POURTOIS, «Reconnaissance morale et constitution de l'identité. Narration, argumentation, reconstruction», dans *Revue philosophique de Louvain*, 91(1993), p. 641-653; Philip SMITH, «Les Puissances de l'expérience by Jean-Marc Ferry», dans *Contemporary Sociology*, 23(1994), no 3, p. 454-456. Quelques courtes notes de lecture sur *Philosophie de la communication I* et II et sur *L'éthique reconstructive* sont faites dans *Études* au moment de la parution de ces ouvrages.

performativité. C'est dire que notre critique ne provient pas d'un ailleurs théologique, étranger ou surimposé aux questions philosophiques analysées, mais bien de l'intérieur même des enjeux traités par Rawls et Habermas.

Le geste généalogique

Dans la partie I, la traversée du corpus ferryen implique un geste généalogique. On ne saurait apprécier véritablement le contenu et l'impact de la notion de reconstruction sans en indiquer les étapes essentielles de genèse, alors même qu'elle n'est encore qu'inchoativement présente dans les premiers écrits majeurs de Ferry. Il s'agit d'un geste exigeant puisqu'il demande d'accompagner l'auteur depuis le début de sa production en ayant comme objectif premier de repérer, de présenter et d'explicitier les étapes d'émergence de la notion de reconstruction à travers une série de débats dont certains ont réellement eu lieux, alors que nous en suscitons d'autres virtuellement. En fait, nous appliquons au corpus ferryen la méthode que Ferry utilisa lui-même dans sa magistrale thèse sur l'œuvre de Habermas.²⁹

C'est dans ce geste généalogique sur le corpus de Ferry que se situe le trait saillant de notre thèse. C'est en participant en tant qu'assistant de recherche du professeur Jean-Marc Larouche sur l'identité morale contemporaine que la nécessité d'une généalogie de la notion de reconstruction s'est imposée.

Le geste systématique

La partie II de la thèse est une présentation systématique de la notion de reconstruction. Elle se justifie d'abord d'une manière logique. Puisque la généalogie ne

²⁹ Jean-Marc FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, (coll. *Recherches politiques*), Paris, Presses universitaires de France, 1987, 588 p.

s'intéresse qu'aux contextes d'émergence de la notion, il faut bien en donner une présentation attentive au contenu. Par ailleurs, le corpus lui-même commande cet ordre de présentation. En effet, on peut diviser, après coup, les travaux jusqu'à maintenant réalisés par Ferry, en deux étapes : une première de lente maturation des assises conceptuelles de la reconstruction, soit de 1980 à 1990; la seconde, plus courte (de 1991 à 1996), où la reconstruction est explicitement élaborée, nommée, exposée. C'est à cette seconde étape que correspond notre geste systématique.

Le geste de réception critique

Si les gestes généalogique et systématique sont strictement d'ordre philosophique, la troisième et dernière partie de la thèse revient à des considérations théologiques et rejoint l'intention du chapitre liminaire. Notre hypothèse, on se le rappellera, se décline en deux temps. D'abord, nous voulons montrer que l'œuvre de Ferry parvient à surmonter les problèmes quant au statut de la religion rencontrés chez Habermas, lui-même plus en mesure, potentiellement, que Rawls de faire droit aux ressources compréhensives. Ensuite, nous posons que ces apories surmontées, le dialogue fécond entre philosophie et théologie serait facilité par leur rencontre sur le terrain de l'éthique sociale. C'est donc à la vérification de cette hypothèse que nous consacrerons nos efforts dans la dernière partie.

La réception critique de la notion de reconstruction pour l'élaboration d'une éthique sociale théologique se réalise en deux temps. Premièrement, il faut s'assurer que les objections d'ordre théologique et philosophique faites au procéduralisme habermassien sont réellement surmontées par Ferry. Ensuite, par une confrontation de l'éthique reconstructive avec quelques «incarnations» de l'éthique sociale théologique contemporaine, notamment des courants éthiques s'inspirant de près ou de loin de la Théorie critique, nous verrons en quoi certaines intuitions fortes de ces courants théologiques peuvent bonifier l'éthique

reconstructive, et en quoi, en retour, celle-ci dégage des balises pour l'intervention publique du discours théologique dans une société pluraliste, démocratique et sécularisée.

Chapitre liminaire

La religion dans les limites de la raison procédurale

1. Introduction

L'intitulé de ce chapitre liminaire indique à propos la démarche que nous entendons suivre. Nous avons déjà souligné que le procéduralisme moral était nettement sous-estimé dans la réception théologique du débat auquel nous nous référons. C'est pourquoi, à travers les figures de Rawls et de Habermas, nous voulons montrer comment les ressources religieuses sont envisagées dans les théories éthiques respectives de ces auteurs. Toutefois, avant de passer à l'évaluation comme telle et après quelques considérations de terminologie, nous soulignerons en quoi le débat entre universalistes (dont font partie les procéduralistes) et contextualistes peut se rapporter aux travaux de Max Weber sur la rationalisation de la société moderne.

Le corps de ce chapitre est consacré à l'analyse du rôle attribué à la religion dans les deux corpus en question. Pour chaque auteur investigué, nous présenterons sa théorie de la religion et le rôle que les ressources religieuses jouent dans l'éthique procédurale qu'il élabore. Ensuite, nous ferons une recension des critiques théologiques formulées directement à l'un et l'autre.

En guise de conclusion, nous montrerons en quoi les lacunes du modèle de Rawls et de celui de Habermas appellent un assouplissement de la rigidité procédurale sans cependant en rejeter l'intuition fondamentale. Cependant, la visée d'un dépassement des limites ne peut se faire que dans la ligne d'un procéduralisme intégrant une théorie de la vérité, laquelle seule met en place les conditions nécessaires pour une participation des ressources religieuses à un débat public. C'est pourquoi, nous indiquerons en fin de chapitre comment le procéduralisme

de Jean-Marc Ferry semble remplir ces conditions. Toutefois pour vérifier cette hypothèse, il faudra par la suite fouiller généalogiquement et systématiquement le corpus ferryen, ce qui relève des parties I et II de cette thèse.

2. L'idée de ressources compréhensives

2.1 Source de l'expression chez Rawls

L'idée d'apposer aux visions du monde l'épithète «doctrines compréhensives» ne devient possible que dans un monde où, justement, il y a déclassement épistémologique de ces systèmes de pensée et où ce déclassement se fait habituellement en raison de leurs propensions respectives à vouloir occuper tout le champ politique (Rawls) ou à exercer un monopole théorique qui exclut la faillibilité des principes constitutifs et primordiaux de ces systèmes (Habermas). Entrer dans une ère épistémologique postmétaphysique implique donc l'exigence d'exercer une capacité critique sur ses systèmes métaphysiques destitués de leur position avantageuse de donation de sens et d'organisation des rapports au monde, aux autres et à soi-même.

L'expression «doctrine compréhensive» est abondamment utilisée par John Rawls dans son œuvre. Elle désigne les systèmes philosophiques, moraux ou religieux qui proposent une vision du monde plus ou moins globale et totale et qui, de ce fait, prétendent présider à l'organisation de toutes les sphères de la vie individuelle et collective.¹

¹ La définition d'une doctrine compréhensive est la suivante: «Une conception est dite générale lorsqu'elle s'applique à une gamme étendue de questions (à la limite à toutes); elle est dite compréhensive quand elle comprend les conceptions de ce qui a de la valeur pour l'existence humaine, les idéaux touchant à la vertu et au caractère personnels, idéaux qui influencent une bonne partie de notre conduite non politique (et, à la limite, toute notre existence). Les conceptions religieuses et philosophiques ont tendance à être générales et parfaitement compréhensives; ce caractère est même parfois considéré comme un idéal à atteindre. Une doctrine est parfaitement compréhensive lorsqu'elle recouvre toutes les valeurs et les vertus admises dans le cadre d'un schéma de pensée articulé de manière relativement précise; par contre, une doctrine n'est que partiellement compréhensive quand elle comprend certaines valeurs et vertus non politiques (mais pas toutes), articulées de

Incompatibles entre eux, et pris isolément, ces systèmes ne peuvent recevoir l'assentiment de l'ensemble de la population d'une société donnée. Ils sont donc, dans une société pluraliste, en compétition entre eux puisqu'il n'y a pas de critère *a priori* d'exclusion ou de censure pouvant empêcher l'apparition de nouveaux systèmes.²

Comme l'indique Habermas, l'idée de doctrine compréhensive chez Rawls doit être opposée à celle du «politique» pour bien la saisir.³ Le politique chez Rawls désigne une portion très congrue de la vie collective. Il s'agit du domaine des «principales institutions économiques, sociales et politiques d'une [démocratie constitutionnelle moderne] ainsi que la manière dont elles constituent un seul système unifié de coopération sociale»⁴. Comme le souligne Paul Ricœur, une telle conception de la justice et de son objet premier met l'accent d'abord sur les institutions et ensuite sur les individus.⁵ Par ailleurs, toutes les institutions qui, sans s'intégrer dans le système unifié, promeuvent la coopération entre ses membres (les Églises, les associations, etc.) sont d'emblée reléguées hors du champ du politique, exigences du pluralisme obligent.

En ce sens, tout ce qui, théoriquement, déborde, comme visée, le champ restreint de la coopération sociale unifiée se retrouve dans le camp des doctrines compréhensives. Alors,

manière plus lâche.», John RAWLS, *Justice et démocratie*, trad. par C. AUDARD, (coll. *La couleur des idées*), Paris, Seuil, 1993, p. 289.

² Comme nous le verrons, si les formes de vie ne sont pas préjudiciables chez Rawls, elles ont tout de même à passer l'épreuve pratique de la raisonnable qui, elle, sera l'aune de mesure de leur «compatibilité» avec les vues de la coopération sociale entre citoyens libres et égaux.

³ Jürgen HABERMAS, «La morale des visions du monde. <Raison> et <vérité> dans le libéralisme politique de Rawls», dans Jürgen HABERMAS et John RAWLS, *Débat sur la justice politique*, trad. par R. ROCHLITZ (avec le concours de C. AUDARD), (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1997, p. 146.

⁴ RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 207.

⁵ Paul RICŒUR, «Le cercle de la démonstration», dans Paul RICŒUR, *Lectures I. Autour du politique*, (coll. *La couleur des idées*), Paris, Seuil, 1991, p. 217. Cet article fut d'abord publié dans *Esprit*, janvier 1988.

le but de Rawls est de fonder la conception de la justice comme équité entre les membres d'une société pluraliste, non pas sur une doctrine particulière ou sur un amalgame syncrétique issu des doctrines en présence, mais bien sur les seules ressources de la sphère politique.

Elle [la conception politique de la justice] peut être formulée indépendamment de toute doctrine compréhensive à caractère religieux, philosophique ou moral. Bien que nous supposions qu'elle puisse être dérivée de, soutenue par ou, d'une autre manière, rapportée à une ou plusieurs doctrines compréhensives (nous espérons en effet qu'elle puisse ainsi être rapportée à de nombreuses doctrines de ce type), elle n'est pas présentée comme dépendant d'une conception de ce type, quelle qu'elle soit, ni comme présupposant une telle doctrine.⁶

C'est sur ce concept large que repose l'idée plus restreinte de l'opinion compréhensive, rapportée aux individus se comprenant eux-mêmes comme appartenant, et partie prenante, tant à la sphère politique et qu'à leur sphère compréhensive propre. En fait, selon Marc Maesschalck, cette double appartenance constitue elle-même une forme de vie⁷ qui, stabilisée, repose sur une conception particulière du bien et sur les valeurs et les vertus propres de la culture démocratique. Cette modification du jugement strict de Rawls sur les doctrines compréhensives laisse, théoriquement, le loisir aux individus de puiser aux doctrines compréhensives dans la sphère privée, ou encore «en arrière-plan»⁸, afin d'orienter leur actions dans la vie quotidienne et dans la vie publique. Par ailleurs, l'impact de cette «raisonnabilisation»⁹ de la doctrine compréhensive se fait sentir au point où celle-ci fera partie du processus d'acceptation d'une conception politique de la justice.¹⁰

⁶ John RAWLS, «Réponse à Habermas», dans HABERMAS et RAWLS, *Débat sur la justice politique*, p. 54.

⁷ Marc MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives et contextualisation des normes. Une limitation du formalisme procédural*, (coll. *Les carnets du Centre de philosophie du droit*, 50), Louvain-la-Neuve, Centre de philosophie du droit-Université catholique de Louvain, 1998, p. 16.

⁸ MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives*, p. 4

⁹ On nous excusera ce néologisme, mais on ne peut utiliser le terme rationalisation qui réfère immédiatement au rationnel alors que la transformation des doctrines compréhensives relève de la dynamique du raisonnable.

Les ressources compréhensives seront donc des éléments puisés dans les stocks de signification engrangés par et dans les doctrines compréhensives. Ces éléments seront ceux qu'invoqueront les acteurs, et qui seront susceptibles d'être transformés en «convictions bien pesées»¹¹. Pour Maesschalck, elles «gardent (...), chez Rawls, un rôle essentiel, celui de donner à l'accord public plus que la stabilité d'un simple *modus vivendi*, celui de remplacer la *stabilité tyrannique* de la société politique unifiée grâce à l'adhésion à une doctrine compréhensive par la *stabilité pluraliste*»¹².

2.2 Sens que prend cette expression dans notre travail

Les ressources compréhensives dont nous traiterons ici seront plus spécifiquement celles de la religion et celles reprises dans les discours théologiques. De même, lorsque nous utiliserons l'expression, ce sera toujours pour désigner des éléments puisés dans les «réservoirs de sens» que représentent les doctrines. Ces éléments sont des valeurs, des normes, des vertus, des convictions, des symboles qui, d'une manière ou d'une autre, seront invoqués à l'une ou l'autre étape de la discussion publique visant l'adoption de normes pour l'action commune.

lequel incarne la dimension de la responsabilité de la présentation de soi (ou de la doctrine compréhensive à laquelle on adhère) dans l'espace public pluraliste.

¹⁰ Rawls traite de l'acceptation de la conception politique de la justice dans le thème du consensus par recoupement.

¹¹ MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives*, p. 5.

¹² MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives*, p. 5-6, souligné de l'auteur (désormais abrégé sda).

3. Le traitement procédural des ressources compréhensives

3.1 Une voie d'approche du problème: la critique théologique

Il peut paraître singulier de choisir la critique théologique comme voie d'approche privilégiée pour traiter de questions qui, à première vue, sont essentiellement philosophiques. Au moins trois raisons motivent notre projet. Premièrement, le traitement des ressources religieuses dans la théorie éthique contemporaine ne saurait laisser indifférent ceux et celles qui sont engagés dans les formes de vie en question. Si l'interprétation de Rawls et de Habermas privilégie une analyse des rapports religion/espace public du point de vue de l'observateur, une critique théologique prend, elle, le parti d'une position performative, ce qui chez Habermas, est l'autre pôle de l'analyse sociale de phénomènes.¹³ Notre critique du procéduralisme doit donc beaucoup au concept d'interprétation rationnelle de Habermas. Notons que ce dernier n'y est plus fidèle lorsque vient le temps de se prononcer sur le rôle de la religion en modernité.

Deuxièmement, la critique théologique formule de son point de vue des critiques proches de celles qui sont au cœur des débats philosophiques autour de Habermas et Rawls. La réception critique en théologie et en éthique sociale théologique de chacun de ces auteurs se fait depuis plusieurs années et un corpus assez substantiel s'est constitué. Il y a eu consolidation des critiques autour de quelques axes identifiables qui recoupent, en quelque sorte et à quelques éléments près, les axes de la critique philosophique.

¹³ Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. par Jean-Marc FERRY, (coll. *L'espace du politique*) Paris, Fayard, 1987, p. 120ss; HABERMAS, *Morale et communication*, p. 47-54.

Enfin, troisièmement, le concept de religion que l'on retrouve chez Habermas et Rawls néglige, comme nous le verrons, certains aspects fondamentaux du phénomène, aspects qui depuis longtemps font l'objet de la réflexion théologique.

3.2 Les ressources compréhensives religieuses chez John Rawls¹⁴

3.2.1 Introduction

Voilà bientôt trente ans, *Théorie de la justice* fit l'effet d'une bombe dans le monde anglo-saxon, remettant en cause les éthiques sociales téléologiques par une actualisation de la version kantienne du contractualisme. Rawls visait principalement le statut de quasi monopole qu'exerçait l'utilitarisme sur la philosophie sociale, morale et politique dans le monde anglophone. L'universalisme procédural mis de l'avant par Rawls, suscita la réaction critique de philosophes pour qui l'éthique anti-utilitariste ne devait pas forcément être décontextualisante¹⁵.

Il n'y a pas que les cercles philosophiques qui s'intéressèrent à la pensée rawlsienne. En effet, en adoptant une position vigoureuse sur la religion, Rawls ne pouvait laisser les théologiens chrétiens, du moins, indifférents. Ainsi, on retrouve dans les cercles théologiques américains un débat entre des adversaires et des supporters de Rawls. Le débat traverse maintenant les frontières géographiques et linguistiques puisque les ouvrages et

¹⁴ Cette section a fait l'objet d'une présentation au Colloque *Religion et espace public : problématique, questions, enjeux*, du 66^e congrès de l'ACFAS, Université Laval, 12 mai 1998 et d'un article à paraître dans *Église et théologie*, 30(1999), no 3, p. .

¹⁵ Voir, entre autres, Michael J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, ix + 191 p.; Michael WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, xviii + 346 p.

articles majeurs de Rawls ont été traduits en français. Bref, pour qui s'intéresse à l'éthique sociale, Rawls est un de ces monstres sacrés qu'on ne peut ignorer¹⁶.

Outre son statut, d'autres raisons nous poussent à considérer la théorie de Rawls aujourd'hui. Il a le mérite de proposer une solution assez claire pour résoudre la problématique de la présence de la religion dans le débat public et dans l'espace politique modernes. Nous devons cependant poser les questions suivantes: Quelle place occupe la religion dans sa théorie ? Quand il parle de religion, de quoi parle-t-il ? Comment peut-on critiquer la conception rawlsienne de la religion ? Voilà en gros les questions qui orienteront notre lecture de Rawls.

Nous proposons ici un parcours, somme toute classique, en trois étapes. La première consistera à montrer que l'effort de Rawls se situe, tout comme l'ensemble de la théorie contemporaine en éthique sociale, dans un refus des interprétations pessimistes issues du diagnostic wébérien sur la modernité. La seconde étape est la présentation succincte de la conception rawlsienne de la religion. En dernier lieu, nous montrerons l'insuffisance de la critique théologique contemporaine de Rawls et proposerons quelques jalons pour aller plus loin dans cette critique.

3.2.2. *Problématique*

Le débat en éthique sociale entre universalistes (ceux pour qui le jugement moral en modernité découle d'une procédure rationnelle) et contextualistes (ceux pour qui le jugement moral en modernité doit tenir compte de l'histoire de la communauté et des formes de vie dans lesquelles les individus sont socialisés) qui anime la philosophie morale et politique

¹⁶ «No one writing about justice these days can fail to recognize and admire the achievement of John Rawls» WALZER, *Spheres of Justice*, p. xviii. C'était vrai dix ans après la parution de *A Theory of Justice*: ce l'est encore aujourd'hui, cinq ans après la parution de *Political Liberalism*, cf. note 15.

occidentale depuis quelques années est le cadre général où il faut situer l'apport de Rawls et sa conception de la religion.

Plusieurs auteurs ont fait l'histoire du débat, mais peu d'entre eux font référence aux travaux de Max Weber pour comprendre sa structure et son contenu¹⁷. Pour situer Rawls dans ce débat, il vaut la peine de se rapporter à l'analyse wébérienne de la modernité et de montrer que le renouveau, en cette fin de siècle, de la philosophie morale est en fait une critique des conclusions de Weber quant à l'impossibilité d'une rationalité pratique légitime et critique (ce que contestent les universalistes) et quant à la dévaluation des traditions (ce que rejettent les contextualistes). C'est dans cette problématique qu'il faut situer la théorie de Rawls. Celui-ci, comme les autres universalistes, «refuse de concéder au relativisme et à l'idée d'une impossibilité de fonder en raison les cadres de la société politique moderne»¹⁸.

Une clé de compréhension du débat peut nous être donnée par l'épistémologie wébérienne. Celle-ci se déploie selon trois volets: 1) une théorie de la connaissance, 2) une théorie de la démarche scientifique en sciences sociales, 3) une théorie de la modernité: le désenchantement du monde résultant d'un processus de rationalisation¹⁹. C'est à ce dernier volet que nous nous attarderons puisque c'est le fond de scène devant lequel se déploie la réflexion actuelle sur l'apport de la religion dans l'espace public. Comme l'indique Bouretz, Max Weber a construit sa théorie de la modernité en montrant que la pensée moderne s'est instaurée en dévaluant les traditions qui l'ont précédée. Par l'idée-force du désenchantement du monde, «Weber a bien perçu la manière dont le passage à la modernité repose sur la

¹⁷ Parmi les auteurs qui font référence à Weber, il faut souligner la contribution de Pierre BOURETZ dans son ouvrage *Les promesses du monde. La philosophie de Max Weber*, 626 p., dont nous nous inspirons pour cette partie.

¹⁸ BOURETZ, *Les promesses du monde. La philosophie de Max Weber*, p. 440.

¹⁹ BOURETZ, *Les promesses du monde. La philosophie de Max Weber*, p. 67-90.

critique du savoir traditionnel et l'autonomisation de sphères de connaissance revendiquant leurs propres critères de validité»²⁰. La critique moderne des traditions n'est pas sans conséquences pour notre sujet.

La première conséquence est la relégation, dans la sphère privée des convictions, des prétentions normatives des traditions religieuses. Weber constate un déplacement :

le destin de notre époque caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. Elles ont trouvé refuge soit dans le royaume transcendant de la vie mystique soit dans la fraternité des relations directes et réciproques entre individus isolés.²¹

Considéré dans un cadre plus global, ce déplacement n'est que la première étape de l'étiollement de «la croyance en une finalité éthique régissant le sens de l'existence»²². Par conséquent, «(...) la religion s'estompe en étant rejetée dans l'irrationnel et avec elle tout mystère quant à la vie humaine disparaît»²³. Cette privatisation des convictions religieuses entraîne la démultiplication des conceptions du bien qui, alors, s'affrontent dans «une lutte qui oppose les dieux des différents ordres et des différentes valeurs»²⁴.

La seconde conséquence se fait sentir dans le domaine de l'action et vise le statut de la raison pratique en modernité. Le processus de rationalisation des images religieuses du monde vide la réflexion éthique et la raison pratique de leurs contenus, d'une part, et relativise les *telos* en jeu, d'autre part. C'est le processus qui conduit à l'instrumentalisation

²⁰ BOURETZ, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, p. 393.

²¹ Max WEBER, *Le savant et le politique*, préface de Raymond ARON, (coll. 10/18), Paris, Plon, p. 96.

²² BOURETZ, *Les promesses du monde. La philosophie de Max Weber*, p. 84.

²³ BOURETZ, *Les promesses du monde. La philosophie de Max Weber*, p. 84.

²⁴ WEBER, *Le savant et le politique*, p. 84.

de la raison, dont le sort est lié au polythéisme des valeurs que nous venons d'évoquer. La raison pratique en modernité est alors ramenée à une procédure d'ajustement de moyens à une fin elle-même choisie sans autre critère que celui qui impose, à tout individu voulant agir dans le monde, de choisir une fin. Le décisionnisme wébérien s'appuie donc sur le constat d'effondrement du sentiment de vivre une histoire commune, d'une profonde altération des logiques d'intercompréhension et d'une érosion systématique des contenus de la tradition.²⁵ Or, cette description de la rationalisation moderne entraîne un certain pessimisme face à la possibilité d'une réflexion éthique et d'un agir moral crédibles. C'est comme si devant les conditions sociales de pluralisation et de sécularisation, il devenait impossible de fonder une connaissance et un agir moraux forts.

La *description* wébérienne de la structure sociale résultant du passage de la civilisation occidentale à la modernité recèle une certaine part de vérité et de crédibilité: on ne peut le nier. Cependant, les *conséquences épistémologiques et morales* que Weber a tirées de sa description de la société moderne sont loin d'être aussi implacables qu'il l'a laissé entendre. En effet, les analyses récentes de la théorie wébérienne de la modernité montrent une certaine ambivalence de Weber lui-même quant au sort de la rationalité en modernité²⁶. Comme l'indique Bouretz, l'interprétation des thèses wébériennes tend à refléter cette ambiguïté. En effet, deux camps se dessinent: le camp de ceux qui durcissent le pessimisme wébérien et endossent complètement la thèse de la perte irrémédiable de sens commun, et le camp de ceux qui prennent à contre-pied cette première interprétation et pour qui «[l]es effets constatés de réification du monde vécu, les retournements éventuels de la problématique de l'émancipation

²⁵ BOURETZ, *Les promesses du monde*, p. 361.

²⁶ Paul Ladrière, à la suite de Habermas, fait écho à la possibilité d'une rationalité morale-pratique en modernité qui prend la guise d'une rationalité communicationnelle, «Le christianisme dans la théorie wébérienne de la modernité», dans R. DUCRET, D. HERVIEU-LÉGER, P. LADRIÈRE, (éds), *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990, p. 37-73.

et l'extension de la technique resteraient passibles d'une critique interne à la logique de l'autonomie»²⁷.

Bref, la réflexion rawlsienne autour des questions politiques est à placer dans le second camp puisque c'est de l'intérieur d'une théorie de la modernité, aux accents wébériens d'ailleurs, que Rawls cherchera à montrer que l'espace politique autonome et la tradition démocratique offrent des ressources de médiation dans cette «guerre des dieux» entre visions du monde concurrentes.

3.2.3. *Rawls et la religion*

C'est dans la conception rawlsienne des doctrines compréhensives, dont fait partie la religion, qu'est endossé le diagnostic wébérien sur l'impossibilité de fonder une épistémologie forte, compte tenu des conditions d'éclatement de la modernité. Ce sera sur une base politique et non épistémologique que se construira l'analyse rawlsienne du rôle de la religion dans l'espace public. En effet, «[l]a question n'est pas (...) pour Rawls de considérer les visions du monde comme susceptibles de vérité. (...) Leur détermination réflexive possible à la limitation interne est dirigée par l'ajustement à la forme rationnelle de la raison publique(...)»²⁸. Rawls portera donc un regard sur le phénomène religieux en tant qu'institutionnel, c'est-à-dire en s'attachant à l'impact politique des croyances et des traditions religieuses dans une société pluraliste. Toutefois, une telle position porte en elle un jugement épistémique implicite, lequel informe le cadre strictement politique de l'analyse.

²⁷ BOURETZ, *Les promesses du monde. La philosophie de Max Weber*, p. 92.

²⁸ Marc MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives et contextualisation des normes*, (coll. *Les carnets du Centre de Philosophie du droit*, 50), Louvain, Centre de philosophie du droit—Université catholique de Louvain, 1998, p. 15.

Nous verrons cependant que, comme tout l'appareil conceptuel rawlsien, le rôle de la religion institutionnelle accordé par Rawls ne peut se comprendre que par rapport à la clé de voûte de sa théorie: la conception politique de la personne.

3.2.3.1 La religion comme doctrine compréhensive

De *Théorie de la justice* ²⁹ à *Libéralisme politique* ³⁰, en passant par une série d'articles publiés entre 1978 et 1989³¹, la pensée rawlsienne donne trois rôles à la religion. Le premier rôle est historique et ressortit aux guerres européennes de religion du XVI^e siècle. Les guerres de religion issues de la Réforme protestante et de la contre-Réforme catholique furent le terreau historique d'où surgit le libéralisme politique³², lequel s'appuie sur le principe de tolérance religieuse. Cette forme de pensée politique apparaît alors comme une instance de médiation entre deux courants religieux (autoritaires, sotériologiques, expansionnistes, dogmatiques, intolérants³³) cherchant à monopoliser les structures de pouvoir en place.

En plus de ce rôle historique fondamental des conflits religieux, Rawls attribue deux rôles «méthodologiques» à la religion. Tout d'abord, celle-ci joue un rôle passif lorsqu'il s'agit d'«inventer» et de justifier des principes de justice dans la situation hypothétique de la *position originelle*. Le voile d'ignorance ne laisse aux partenaires de cette procédure qu'un

²⁹ John RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. par C. AUDARD, (coll. *Empreinte*), Paris, Seuil, 1987, 668 p.

³⁰ John RAWLS, *Libéralisme politique*, trad. par C. AUDARD, (coll. *Philosophie morale*), Paris, Presses universitaires de France, 1995, 450 p.

³¹ Réunis dans RAWLS, *Justice et démocratie*, 386 p.

³² RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 11-14.

³³ RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 12.

contenu minimal de connaissances sur eux-mêmes, sur les autres partenaires et sur l'organisation de leur société³⁴. Les exigences de décontextualisation et de dés-historicisation des partenaires relèguent hors champ les contenus des traditions religieuses, des conceptions du bien qu'elles portent et des concepts de justice associés à ces conceptions du bien. C'est en raison des traits évoqués plus haut (dogmatisme, autoritarisme, intolérance) que tout contenu religieux (dogmes, valeurs, normes, croyances, convictions, etc.) est mis sous le voile d'ignorance. Lorsqu'il s'agit de la justification de principes de justice qui vaudront pour tous, la religion est vue par Rawls comme une des contingences qui ne peuvent s'immiscer dans la procédure de la position originelle.

Le second rôle méthodologique de la religion est un rôle actif, dans la sphère non publique de la vie sociale³⁵; un rôle relié au *consensus par recoupement*³⁶. Par définition, le consensus par recoupement est l'instance d'acceptation de la conception politique de la justice gouvernant les institutions de base de la société; acceptation par chacune des doctrines compréhensives morale, philosophiques et religieuses qui durent dans cette société à travers les générations³⁷. Autrement dit, sans participer à l'élaboration directe des principes de justice, certaines doctrines compréhensives reconnaissent ces principes comme étant congruents avec leur propre conception de la justice. Un exemple de consensus par

³⁴ RAWLS, *Théorie de la justice*, § 4 (p. 44-48)

³⁵ RAWLS, *Libéralisme politique*, Leçon IV, p. 250-306, surtout p. 267-270.

³⁶ Le consensus par recoupement est un développement théorique ultérieur (1987) à celui de la position originelle (1971). Ce concept tardif est intimement lié à l'élargissement de la pensée de Rawls vers le libéralisme politique, qui constitue le cadre global de référence et d'inscription politique des principes de justice.

³⁷ Définition tirée du glossaire établie par C. Audard, *Justice et démocratie*, p. 358.

recoupement est, entre autres, l'endossement plénier, comme faisant partie de l'héritage de la pensée catholique, des droits de la personne³⁸.

Rawls raffinera son concept de doctrine compréhensive en faisant une distinction essentielle pour notre propos. Le concept de doctrine compréhensive met sur le même pied toute réflexion sur «ce qui a de la valeur pour l'existence humaine, les idéaux touchant à la vertu et au caractère personnels, idéaux qui influencent une bonne partie de notre conduite non politique»³⁹. Par ailleurs, cette réflexion «s'applique à une gamme étendue de questions»⁴⁰; elle déborde donc le cadre restreint des questions d'ordre strictement politique⁴¹.

Ce concept est dans le droit fil de la théorie wébérienne du polythéisme des valeurs lorsque Rawls admet — par le *fait du pluralisme* — que ces doctrines sont incompatibles entre elles⁴². Cette première mouture conceptuelle met dans le même sac les tradition des grandes religions établies, les systèmes sectaires, les syncrétismes, et à la limite toute forme de pensée présentant une articulation explicite ou non, de valeurs différentes de celle que l'on retrouve dans la culture démocratique marquée par le libéralisme politique dont Rawls se

³⁸ La théologie morale catholique (magistérielle ou non) cherche alors à montrer l'ancrage théologique de ces droits qui, historiquement, furent soupçonnés comme promoteurs d'une orgueilleuse autonomie de l'être humain par rapport à Dieu. Il s'agit, aujourd'hui, de montrer que l'autonomie humaine s'appuie d'abord sur une théonomie première. Il faut toutefois noter que l'avalisation des droits de la personne par l'Église catholique n'a qu'une portée très limitée sur la dynamique interne de l'institution.

³⁹ RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 289.

⁴⁰ RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 289.

⁴¹ Dans le libéralisme politique rawlsien, le champ du politique est restreint et couvre, de façon exclusive, les questions dont l'objet est le consensus sur les institutions de base de la société et sur leur protection, voir le glossaire, *Justice et démocratie*, p. 363.

⁴² «(...) le problème du libéralisme politique est celui de savoir comment une société démocratique stable et juste, composée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés par des doctrines incompatibles entre elles, religieuses, philosophiques et morales, peut exister de manière durable», *Justice et démocratie*, p. 10.

réclame. De plus, cette conception des religions tient peu compte du potentiel de transformation des religions institutionnelles, comme l'évolution de la pensée du catholicisme sur les droits humains en fait témoignage.

Rawls voudra combler cette lacune conceptuelle en présentant une deuxième mouture de son concept: le concept de doctrine compréhensive raisonnable. Une telle doctrine est 1) le résultat d'un exercice de la raison théorique (elle donne une vision intelligible du monde); 2) elle implique l'exercice de la raison pratique (en hiérarchisant les valeurs et en les pondérant en cas de conflit); 3) elle est rattachée à une tradition de pensée ou de doctrine, sans nécessairement être fixe et stable⁴³. En donnant à certaines doctrines le qualificatif «raisonnable» (qualificatif jusque-là réservé aux individus⁴⁴), Rawls admet donc une possibilité de transformation des doctrines compréhensives en fonction des exigences de l'espace public libéral. Il y a donc de l'intérieur même de la théorie rawlsienne la reconnaissance d'une possible transformation de contenus et d'attitudes au sein de la religion. La conceptualisation de la religion, deuxième mouture, échappe donc au statut rigide associé au rôle historique des religions⁴⁵.

De plus, une doctrine compréhensive raisonnable intégrera comme une possibilité l'existence de désaccord raisonnable sur la base de la faillibilité du jugement humain. Comme le dit Rawls, «[l]a plupart de nos jugements les plus importants sont émis dans des conditions telles que l'on ne peut pas s'attendre que des personnes consciencieuses, ayant le

⁴³ RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 88.

⁴⁴ Le raisonnable s'applique aux personnes en situation de coopération sociale. C'est une disposition à diriger sa conduite par un principe à partir duquel soi-même et les autres peuvent raisonner en commun, c'est la prise en compte des conséquences de ses actions pour le bien-être des autres. Dans la conception politique de la personne, le sens de la justice incarne la raisonnable, *Justice et démocratie*, p. 86-87; *Libéralisme politique*, p. 76-77.

⁴⁵ Voir *infra*, n. 33.

plein usage de leur raison, même après discussions libres, arrivent toutes à la même conclusion»⁴⁶. Cette reconnaissance d'une légitime pluralité au sein d'une société est partie intégrante de la raisonnable d'une doctrine. La raisonnable d'une religion s'avère être la version contemporaine du principe de tolérance religieuse.

3.2.3.2 Liberté des individus et raisonnable des religions

Il faut cependant rapporter cette raisonnable des religions à la clé de voûte, au concept central de l'architectonique rawlsienne: la conception politique de la personne. La lecture du corpus rawlsien montre que la personne libre et égale, d'une part, douée des facultés morales du sens de la justice et de la visée du bien, d'autre part, est au centre de toute l'argumentation. Pour Rawls, la rationalité d'une personne, c'est-à-dire sa capacité à rechercher de manière intelligente les fins de son action⁴⁷, est subordonnée à sa liberté puisqu'une des caractéristiques de la liberté individuelle est de se donner une conception du bien et de pouvoir la réviser⁴⁸. Les fins qui orientent le projet rationnel de vie d'un individu, fins qui peuvent lui être fournies par une doctrine compréhensive où se forge son identité, sont susceptibles de révision. Cette capacité de révision, et même de distanciation par rapport aux doctrines amène Rawls à distinguer, comme le souligne Marc Maesschalck, entre les doctrines compréhensives *stricto sensu*, et les opinions compréhensives des individus⁴⁹.

⁴⁶ RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 87.

⁴⁷ RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 78.

⁴⁸ RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 28.

⁴⁹ MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives et contextualisation des normes*, p. 4-6.

Celles-ci permettent «un *ajustement* de la conception compréhensive des doctrines religieuses à la conception de la société juste (...)»⁵⁰.

Ainsi, toujours selon Maesschalck, c'est par le biais d'une «conception individuelle et collective à traduire une conception politique de l'équité dans un style de vie durable»⁵¹ que devient possible le dit ajustement. Donc, l'acquisition d'un caractère raisonnable par les doctrines compréhensives suppose la stabilisation d'une forme de vie démocratique où est reconnue la double appartenance des citoyens-croyants: forme de vie où l'identité morale des individus repose 1) sur une conception particulière du bien et 2) sur les valeurs et les vertus propres de la culture démocratique.

Pour clore cette seconde partie, il faut faire les trois remarques suivantes.

1) La conceptualisation de la religion a évolué chez Rawls. Ces transformations sont liées au changement de registre de la théorie rawlsienne qui passe, dans *Théorie de la justice*, d'un registre axé sur la justification des principes de justice à celui, dans *Libéralisme politique*, de l'acceptation/application de la conception politique de la justice.

2) Si l'on reste sur le terrain de la méthodologie rawlsienne, on note un raffinement de la conceptualisation de la religion passant d'une vision statique et passive à une vision plus

⁵⁰ MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives*, p. 5, souligné de l'auteur. Cette observation souligne un autre trait wébérien de la méthodologie rawlsienne. En effet, comme l'indique Weber, dans *L'Éthique protestante*, son champ d'intérêt «n'est évidemment pas ce qui était théoriquement et officiellement enseigné dans les manuels de théologie morale (...). Ce qui nous intéresse est tout à fait différent : il s'agit de découvrir les *motivations* psychologiques qui avaient leur source dans les croyances et les pratiques religieuses qui traçaient à l'individu sa conduite et l'y maintenaient». Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, (coll. *Agora*, 6), Paris, Plon, 1964, p.108, souligné de l'auteur; voir dans le même ouvrage l'essai «Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme», p. 260. Nous sommes redevables à Jean-Marc Larouche de cette précision.

⁵¹ MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives*, p. 16.

dynamique tenant compte des capacités de transformation de la religion lorsque celle-ci accepte les conditions sociales de sécularisation et de pluralisation de la société.

3) C'est le citoyen-croyant qui est la cheville ouvrière de l'acquisition d'un caractère raisonnable par les religion du fait de sa double appartenance à la communauté politique et à un groupe religieux de la sphère non-publique.

3.2.4 *La critique théologique*

Il est instructif d'examiner la réception théologique de la pensée rawlsienne puisque c'est de ce côté que sont venues, principalement, les critiques de la conception rawlsienne de la religion. Le débat est surtout américain, bien qu'il ait eu des ramifications en Europe. Nous ne ferons qu'évoquer rapidement les enjeux principaux du débat afin de nous concentrer sur notre propre critique.

Trois questions sont litigieuses entre Rawls et ses critiques théologiens. Premièrement, ceux-ci voient dans la théorie de Rawls un avatar du sécularisme⁵². Le trait séculariste le plus prononcé de la théorie rawlsienne est, pour ces auteurs, la privatisation de la religion⁵³. Il faut cependant mentionner qu'à l'époque où ces critiques furent formulées, Rawls n'a pas encore introduit les distinctions entre le public, le non-public et le privé⁵⁴.

⁵² Myles REARDEN, *John Rawls's A Theory of Justice: Its consistency and Its Adequacy*, Rome, Pontificia Studiorum Universitas A.S. Thomas Aq. in Urbe, 1984, x + 431 p.; René HEYER, «Théorie de la justice et doctrine sociale. À propos de John Rawls», dans *Revue des sciences religieuses*, 63(1989), p. 243-258; David HOLLENBACH, «Notes on Moral Theology: Religion and Political Life», dans *Theological Studies*, 52(1991), p. 87-106; Timothy P. Jackson, «To Bedlam and Part Way Back: John Rawls and Christian Justice», dans *Faith and Philosophy*, 8(1991), no 4, p. 423-447.

⁵³ HEYER, «Théorie de la justice», p. 251-252; HOLLENBACH, «Religion and Political Life», p. 94; JACKSON, «To Bedlam and Part Way Back», p. 426.

⁵⁴ RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 268, n. 1.

Toutefois, cette distinction faite, les religions entendues comme des doctrines compréhensives raisonnables ressortissent du domaine non-public de la vie sociale.

De plus, le fossé creusé par Rawls entre la sphère du politique et les autres sphères de la vie humaine, notamment la sphère des connaissances métaphysiques, est dénoncé. Il semble que le souci de restreindre strictement les questions politiques⁵⁵ ne soit pas aussi neutre que Rawls le pense: il s'agit plutôt d'un parti pris contre la métaphysique⁵⁶.

Le second enjeu critique de la pensée rawlsienne sur la religion est une remise en question de la «supposée» neutralité méthodologique de Rawls face à la spécificité de l'éthique chrétienne⁵⁷. Il y a, selon ces auteurs, une incompatibilité fondamentale entre le contractualisme rawlsien et le christianisme⁵⁸, le premier étant fondé sur le désintéressement mutuel, le second mettant de l'avant l'exigence radicale et universelle d'oubli de soi pour les

⁵⁵ «La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique», *Justice et démocratie*, p. 205-241.

⁵⁶ « (...) the original position portrays only a partial conception of the moral life (including selfhood), but even this incomplete picture depicts the truth of substantive moralities as irrelevant to justice and thus is not metaphysically neutral», JACKSON, «To Bedlam and Part Way Back», p. 432. Voir, dans le même article, la position de Jackson sur l'inséparabilité des prétentions identitaires métaphysiques et les prétentions politiques d'organisation de la vie sociale, p. 443.

⁵⁷ Richard FERN, «Religious Beliefs in a Rawlsian Society», dans *Journal of Religious Ethics*, 15(1987), no 1, p. 33-58; L. Gregory JONES, «Should Christians Affirm Rawls' Justice as Fairness ?», dans *Journal of Religious Ethics*, 16(1988), no 2, p. 251-271; David FLETCHER, «Christian Social Justice and Rawls's Liberalism», dans *Christian Scholar's Review*, 19(1990), p. 231-242. Voir aussi l'article de Timothy Jackson déjà cité.

⁵⁸ FLETCHER, «Rawls's Liberalism», p. 232-233.

autres⁵⁹. Par ailleurs, certaines formes de vie chrétienne seraient défavorisées par le préjugé libéral de Rawls⁶⁰.

Ce second enjeu se prolonge dans une critique de la méthodologie rawlsienne qui est trop optimiste et qui ne prend pas en compte le rôle corrompateur des institutions dans la société actuelle⁶¹, d'une part, et de la finitude de la individuelle et collective de l'être humain⁶², d'autre part. Ainsi, les institutions reliées au marché, faussent le sens individuel de la vertu de justice⁶³. Cependant, d'autres auteurs chrétiens admettent que pour les questions de justice, et de justice seulement, il y a un recoupement entre la perspective chrétienne et les approches séculières comme celle de Rawls⁶⁴. Par ailleurs, la réciprocité caractéristique de l'amour chrétien en tant qu'*agapè* s'accorde parfaitement les principes de Rawls⁶⁵. Ce second volet de l'enjeu de la spécificité chrétienne est l'objet du débat le plus virulent entre théologiens.

⁵⁹ JACKSON, «To Bedlam and Part Way Back», p. 434.

⁶⁰ FERN, «Religious Beliefs in a Rawlsian Society», p. 46-47. L'auteur présente, par exemple, les idéaux de non-revendication des droits contre les autres (basé sur l'exemple de Jésus et de Paul) et d'engagement du tout ou rien; deux styles de vie allant à l'encontre de la conception politique de la justice.

⁶¹ JONES, «Should Christians Affirm Rawls' Justice as Fairness ?», p. 260-267. Pour une position moins radicale mais encore critique de l'optimisme de Rawls.

⁶² Jacques ROLLET, «La théorie de la justice de John Rawls», dans *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 176(1991), p. 184-185.

⁶³ JONES, «Should Christians Affirm Rawls' Justice as Fairness ?», p. 265.

⁶⁴ FLETCHER, «Rawls' Liberalism», p. 239; Harlan BECKLEY, «A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness, Part I», dans *Journal of Religious Ethics*, 13(1985), no 2, p. 212 et «A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness, Part II», dans *Journal of Religious Ethics*, 14(1986), no 2, p. 242-243; Paul J. WEITHMAN, «Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion: Three Theological Objections Considered», dans *Journal of Religious Ethics*, 22(1994), no 1, p. 3-28.

⁶⁵ BECKLEY, «Part I», p. 219. Beckley base son analyse de l'*agapè* sur l'ouvrage de Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1972, viii + 321 p.

La troisième critique porte sur le concept d'identité morale sous-jacent à la théorie rawlsienne du consensus par recoupement. Le litige est présent à la fois en philosophie et en théologie. La philosophe Jocelyne Couture identifie une contradiction interne de la théorie rawlsienne à ce chapitre⁶⁶. La pratique dans la sphère politique requiert des citoyens de ne pas chercher à réaliser leurs conceptions morales propres au sein de l'espace public alors qu'elle présuppose leur allégeance morale. En effet, «si l'allégeance morale doit faire appel, comme chez Rawls, aux conceptions compréhensives du bien qu'entretiennent les citoyens, alors celles-ci ou bien font obstacle à la pratique de la raison publique, ou bien disparaissent sous son effet»⁶⁷. La solution philosophique, selon Couture, passe par une compréhension différenciée de l'identité personnelle⁶⁸. Bref, on propose ici de comprendre la structure identitaire personnelle comme un calque de la structure sociale globale, c'est-à-dire marquée par l'autonomisation des facettes constituant l'identité personnelle, ce qui aurait l'avantage 1) de préserver l'espace politique de l'intrusion des doctrines compréhensives et 2) de garantir la stabilité de l'arrangement politique, lequel s'appuie sur la capacité morale des individus⁶⁹.

Une critique semblable vient du côté des théologiens⁷⁰. Ces derniers soulignent que la disjonction rawlsienne entre le rationnel et le raisonnable⁷¹ est, à tout le moins,

⁶⁶ Jocelyne COUTURE, «L'institutionnalisation de la raison publique: le moral et le politique», dans *Philosophiques*, 24(1997), no 1, p. 43-57.

⁶⁷ COUTURE, «L'institutionnalisation», p. 52.

⁶⁸ «Le pluralisme est au sein de chaque personne et chacune pratique la tolérance à l'endroit de ses propres conceptions lorsque, dans un domaine donné, elles s'avèrent non pertinentes», COUTURE, «L'institutionnalisation», p. 54.

⁶⁹ Une conception éclatée de l'identité est aussi proposée par R. Rorty, cf. Paul LAURITZEN, «The Self and Its Discontent. Recent Work on Morality and the Self», dans *Journal of Religious Ethics*, 22(1994), no 1, p. 189-193.

⁷⁰ Voir notamment FERN, «Religious Beliefs in a Rawlsian Society», p. 51.

⁷¹ Le rationnel et le raisonnable sont, pour Rawls, complémentaires et ne peuvent être dérivés l'un de l'autre.

problématique. La solution théologique, du moins chez les contradicteurs de Rawls, passe alors par une vision unifiée de l'identité personnelle⁷². Ici, la raisonnable doit être subordonnée à la rationalité; la justice doit être pensée en fonction de la conception du bien porté par la tradition chrétienne. On peut résumer cette troisième critique de la façon suivante: suivre Rawls implique soit une scission au sein de l'identité religieuse, soit une relégation en bloc de cette identité dans des sphères non-publiques.

Ces trois critiques théologiques sont formulées selon une perspective singulière: l'acceptation ou non par les chrétiens de la théorie rawlsienne. Elles portent sur la réception théologique d'une théorie philosophique. Ce sont les répercussions pour une tradition religieuse particulière qui sont au centre des préoccupations. Pas étonnant donc qu'elles réaffirment qu'il y a un lien fort entre l'horizon métaphysique et la sphère politique. Centrée sur elle-même, cette critique produit un effet inverse de celui escompté puisqu'elle fournit les munitions à l'*épistémé* rawlsienne en réaffirmant le lien fort entre l'horizon métaphysique et la sphère politique.

3.2.5 Critique de la critique théologique

Ces réaffirmations théologiques ne font que souligner le caractère problématique que possède à leurs yeux la pensée rawlsienne. Elles ne règlent pas le problème crucial auquel toute religion est confrontée aujourd'hui: quelles sont les conditions de pertinence des traditions religieuses dans l'espace public contemporain ? Cette question est à notre avis fondamentale.

⁷² «(...) one cannot make sense of the Reasonable as embodied in a common sense of justice independantly of the Rational as a determinate conception of the source and nature of human goodness», JACKSON, «To Bedlam and Part Way Back», p. 428. Cette conception unifiée de l'identité est dans la ligne des contextualistes Charles Taylor et Paul Ricœur, LAURITZEN, «The Self and Its Discontent», p. 194-203.

Nous avons qualifié d'insuffisante ce type de critique théologique sur Rawls en ce qu'elle ne pouvait éviter l'un des deux pièges posés par une discussion basée sur les mêmes présupposés épistémologiques que ceux du libéralisme politique. En effet, nous soutenons la thèse que l'horizon épistémique global de Rawls est celui de la théorie de la modernisation de Max Weber. On l'aura remarqué, Rawls ne présente pas une épistémologie explicite. Il évacue d'une certaine manière cette question en affirmant que «le but de la théorie de la justice comme équité n'est ni métaphysique ni épistémologique, mais pratique»⁷³. Rawls reproduit ainsi un vieux réflexe associant la vérité d'une tradition avec sa prétention à la totalité, à la généralité, à la globalité. Il reprend la vision wébérienne de la modernité à titre d'assise théorique pour une théorie du rôle pratique de la religion. On peut ainsi dire que, en accord avec la description wébérienne de la modernité et avec ses conséquences morales sur la dévaluation normative des traditions religieuses et non-religieuses, Rawls n'a pas d'autre choix que de chercher à l'intérieur même d'une société aux sphères autonomisées où la raison est éclatée et les traditions dévaluées, un type de rationalité pratique, en l'occurrence la raison publique, qui en bout de ligne semble insensible aux aspects épistémologiques forts de la modernité. En effet, l'idée de raison publique est, chez Rawls, fondée sur une conception «étroite» de l'épistémologie lorsqu'elle fait appel «aux croyances générales qui sont acceptées pour le moment et aux formes du raisonnement du sens commun ainsi qu'aux méthodes et aux conclusions de la science quand elles ne sont pas controversées»⁷⁴. Ces croyances générales sont manifestement celles qui sont enfouies dans la culture démocratique occidentale à laquelle Rawls se réfère pour appuyer le libéralisme politique.

⁷³ RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 214.

⁷⁴ RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 273.

En rapportant le débat contemporain entre universalistes et contextualistes à la théorie wébérienne de la modernité, Pierre Bouretz montre bien que l'universalisme moral procédural s'oppose au diagnostic wébérien sur l'instrumentalisation comme sort final et inéluctable de la raison en modernité. Cependant, plusieurs interprétations de l'universalisme sont possibles : l'une, comme le fait Habermas, qui, tout en maintenant l'idée d'une autonomisation des sphères, compte encore sur les ressources d'une théorie rationnelle de la vérité différenciée; l'autre, comme Rawls, qui reprend l'idée de sphères autonomes, mais sans admettre les questions autour de la vérité parce que, selon lui, jugées de l'ordre de la métaphysique. Habermas maintient dans son modèle à la fois les conditions sociales de la publicité moderne — pluralité, sécularité, démocratisation — et les exigences épistémiques de cette publicité; Rawls, de son côté, ne tient compte que de l'éclatement de la société en sphères diverses et de l'impossibilité d'une théorie publique de la vérité.

Donc, la religion et toutes les ressources qu'elle porte ne sont vues que d'un point de vue fonctionnel par Rawls. Elle n'a plus qu'un rôle de légitimation⁷⁵ restreint aux membres de la communauté croyante. On en vient chez Rawls à une conception de la religion aux allures troeltschiennes où *primo* les religions raisonnables opèrent des transactions avec le politique sous le mode perçu, de l'intérieur même de la communauté religieuse, comme un compromis pour assurer leur survie, où *secundo* les religions non raisonnables deviennent éventuellement sectaires ou fanatiques et où *tertio* le croyant-citoyen a les attributs religieux du type mystique.⁷⁶

⁷⁵ Jean-Marc FERRY, «De l'élection de valeurs à l'adoption de normes», dans Sylvie MESURE (dir), *La rationalité des valeurs*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 175.

⁷⁶ Pour une présentation de la typologie troeltschienne des groupes religieux, voir Jean SÉGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, (coll. *Sciences humaines et religions*), Paris, Cerf, 1980, p. 100-141.

On peut résumer cette critique en soulignant que la conception rawlsienne de la religion, malgré son «évolution», demeure insatisfaisante d'un point de vue théologique. Trop liée théoriquement à une version dure du polythéisme wébérien des valeurs, sa vision des choses est ni plus ni moins qu'un lit de Procuste à la fois pour les religions et pour les questions reliées à une possible théorie de la vérité en modernité. Ainsi, même si Habermas range un peu rapidement la théorie de Rawls dans le camp des «éthiques cognitivistes [d'inspiration kantienne] qui restent, d'une manière ou d'une autre, attachées à l'idée que les questions pratiques sont <susceptibles de vérité>»⁷⁷, il révisé son jugement, par ailleurs, en soulignant que la fondation des principes de justice dans *Théorie de la justice*, n'est pas pensée «dans un sens strictement épistémique, mais plutôt de manière constructiviste. [Il ajoute que Rawls] peut ainsi exclure la question de la <vérité morale>»⁷⁸. De même, dans *Libéralisme politique*, une conception épistémique forte, dans la sphère politique, est éludée.

Il s'ensuit que loin de pouvoir se faire valoir dans l'espace public, les ressources compréhensives sont limitées à un rôle de pure caution de la conception publique de la justice, plutôt qu'à un rôle actif de participation à l'élaboration des normes de l'action commune en société pluraliste et sécularisée. Au nom d'une «indécidabilité» théorique des ressources compréhensives, Rawls leur nie toute participation active dans les questions politiques. En somme, de notre point de vue, il y a, paradoxalement, une épistémologie implicite chez Rawls. Il s'agit d'une théorie pragmatique *minimaliste* de la vérité, entendue comme ce qui surgit de l'accord de principe entre doctrines compréhensives et conception politique de la justice ou, encore, d'un accord sur la forme rationnelle que doit prendre le

⁷⁷ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 64.

⁷⁸ Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, trad. et liminaire par Mark HUNYADI, (coll. *Champs*, 421), Paris, Flammarion, 1999, p. 116-117.

débat public. Donc, aucune chance n'est donnée aux ressources compréhensives pour se faire valoir dans l'espace public.

3.2.6 Illustration

Michael J. Perry est un juriste américain réfléchissant sur «le rôle propre que peut jouer la religion en politique»⁷⁹. Se positionnant à la fois face au fondamentalisme religieux, et face à l'attitude de penseurs américains se posant contre la pertinence des arguments religieux dans l'espace public — notamment Richard Rorty⁸⁰ —, l'auteur présente un modèle dont certaines caractéristiques ressemblent à des éléments du libéralisme politique rawlsien tout en s'en démarquant quant au but visé. Ainsi dit-il,

[d]'une manière générale, rien dans la morale ou l'éthique de la démocratie libérale — du moins, rien de ce que j'en vois — requiert des croyants de ne pas s'appuyer uniquement sur des arguments religieux, en opérant des choix politiques sur la moralité de la conduite humaine (ou d'autres choix politiques), en vertu du seul fait que ces arguments soient justement religieux.⁸¹

Cette affirmation forte de Perry est tout de suite mitigée par le principe qui veut que les convictions religieuses provenant d'une tradition particulière soient soumises à un test herméneutique, ou dit d'une autre manière, à une lecture de l'argumentaire religieux invoqué pour revendiquer l'application d'une norme.

Lorsqu'une prétention normative à base religieuse affecte un secteur de la population, elle devrait être proposée de telle sorte qu'elle [la population] peut l'évaluer, l'accepter ou la rejeter selon ses propres termes. Il ne s'agit pas de bannir les arguments et intuitions (*insights*) religieux de la vie publique, mais plutôt d'établir un test auquel les communautés croyantes doivent se plier : investiguer en largeur et en profondeur nos convictions de manière à traduire

⁷⁹ Michael J. PERRY, «Liberal Democracy and Religious Morality», dans *DePaul Law Review*, 48(1998), no 1, p. 1-50, ici p. 1. Toutes les citations tirées de cet article sont notre traduction.

⁸⁰ PERRY, «Liberal Democracy and Religious Morality», p. 6 et p. 13.

⁸¹ PERRY, «Liberal Democracy and Religious Morality», p. 17.

pour les autres et le plus adéquatement possible les meilleurs intuitions (*insights*) qu'elles portent.⁸²

Cette exigence d'une herméneutique des convictions n'est qu'une première étape dans le processus. Faite en fonction de critères d'une rationalité autocritique⁸³, un des moyens de cette herméneutique est la présentation dans l'espace public de ces convictions, en dialogue avec les autres partenaires. Il ne s'agit pas encore d'élever une prétention afin de fonder une norme ou une décision, ce qui est du ressort de la seconde étape du processus. Perry mentionne ici seulement le fait qu'un des moments de cette herméneutique communautaire d'une tradition est public. On est, à peu de choses près en présence d'une description de «l'équilibre réfléchi» des convictions porté, cette fois-ci, au niveau des convictions communautaires.

La seconde étape, après l'herméneutique des convictions, est la présentation de l'argument dans la sphère publique, non pas cette fois-ci en vue de son «épuration», mais plutôt comme raison et appui d'un argument. Mais l'auteur, au nom des distorsions herméneutiques toujours possibles et se «méfiant», même en cas d'une interprétation «juste», de la polysémie des références bibliques⁸⁴, propose une règle qui s'apparente au consensus par recoupement rawlsien.

En faisant un choix politique à propos de la moralité de la conduite humaine, plus spécialement en cas d'un choix politique coercitif [donc, d'un choix qui entraînera la restriction de certaines conduites, G.J.], les législateurs et autres producteurs de politiques publiques (*policymakers*) et même les citoyens ordinaires ont une bonne raison de ne pas s'appuyer sur un argument religieux pour la détermination du bien-être humain à moins que, à leurs yeux, un

⁸² PERRY, «Liberal Democracy and Religious Morality», p. 30.

⁸³ PERRY, «Liberal Democracy and Religious Morality», p. 31. L'auteur ne précise pas les contours de cette rationalité autocritique.

⁸⁴ Son texte vise surtout les arguments scripturaires religieux.

argument séculier persuasif arrive à la même conclusion que l'argument religieux sur ce qu'est le bien-être de l'humain.⁸⁵

Outre le fait que les croyants sont capables de prendre une distance par rapport à leur tradition⁸⁶ — ce qui nous situe dans le droit fil du thème des opinions compréhensives chez Rawls —, une distance critique qui rend possible le travail herméneutique sur leurs convictions, la recherche d'un critère séculier sûr pour appuyer la prétention normative des convictions religieuses est finalement une reprise faite au libéralisme politique à ceci près que Perry l'applique au cas de figure particulier de l'invocation d'un argument religieux par l'État pour légitimer une décision.

Cette position soulève quelques difficultés. Premièrement, elle est liée au contexte politique américain. Perry lui-même situe sa réflexion comme se mouvant à l'intérieur des limites balisées par la constitution américaine et le droit, y enchâssé, à la liberté religieuse.⁸⁷ Mais outre cet ancrage contextuel, on peut questionner le modèle à propos des bases — non explicitées — sur lesquelles s'appuient l'herméneutique des convictions. Dans la mesure où l'une de ses étapes implique quelque chose comme une confrontation publique — laquelle diffère selon nous du véritable équilibre réfléchi plus ou moins solipsiste de Rawls — alors il faut, à tout le moins, flirter avec l'idée de critères d'argumentation et de discussion, critères non explicités dans cet article.

Ensuite, l'affirmation, tout bonnement rawlsienne, d'un recoupement entre les convictions religieuses normatives et un «principe séculier sûr» n'indique pas le critère qui

⁸⁵ PERRY, «Liberal Democracy and Religious Morality», p. 35. Voir aussi les références au même thème aux pp. 25 et 37-41.

⁸⁶ PERRY, «Liberal Democracy and Religious Morality», p. 7.

⁸⁷ PERRY, «Liberal Democracy and Religious Morality», p. 2.

permet d'évaluer ledit principe séculier. On se meut ici dans l'horizon métaéthique des critères qui assurent que le principe séculier en question soit «représentatif» de ce sur quoi s'accorde l'ensemble des citoyens. On est alors immédiatement replongé au cœur du débat entre Rawls et Habermas sur l'enjeu de la garantie métaéthique des normes publiques. Sont-elles garanties par leur factualité⁸⁸ ou plutôt par leur validité fondée sur une théorie forte de la vérité pragmatique ? Quelle que soit la stratégie théorique adoptée pour justifier le principe séculier sûr, la simple volonté théorique d'y recourir implique que, ici aussi, les ressources compréhensives font partie d'un arrière-plan et ne sont mobilisables qu'à des conditions qui, assurément, neutralisent leur potentiel critique de l'organisation sociale. En effet, qu'avons-nous besoin d'une caution surdéterminée provenant d'un horizon religieux alors qu'existe un principe séculier sûr ? Quoiqu'il en soit, même si le projet de Perry est intéressant en ce qu'il pose la bonne question, il manque de bases théoriques et montre à sa manière l'exigence de passer par une théorie épistémologiquement plus forte.

3.3 Les ressources compréhensives religieuses chez Habermas

3.3.1 Introduction

Les réactions théologiques au corpus habermassien sont chronologiquement et quantitativement, un phénomène d'abord germanophone, puis anglo-saxon. Les réactions dans le monde francophone sont venues plus tardivement. On peut diviser la réception théologique en deux phases et en deux thèmes dont la parution de la *Théorie de l'agir communicationnel* constitue la ligne de partage.⁸⁹ En la première phase, il s'agit de répercuter

⁸⁸ C'est dans cette ligne que s'oriente le second Rawls lorsqu'il a recours à la culture démocratique publique pour justifier sa conception du libéralisme politique.

⁸⁹ Nous devons à une suggestion de Marc Maesschalck cette division entre temps et thèmes de la réception critique en théologie de Habermas.

en théologie, et principalement en herméneutique théologique, les acquis de la Théorie critique et du débat célèbre entre Gadamer et Habermas.⁹⁰ Et ce thème court encore, du moins, dans le monde francophone.⁹¹

La seconde phase et le second thème sont de l'ordre d'une véritable confrontation avec la *Théorie de l'agir communicationnel*, laquelle confrontation se veut être, d'une certaine manière, une étude approfondie de son potentiel et de ses impacts pour la théologie. Avec la parution de cet ouvrage majeur de Habermas, ce n'est plus à l'herméneute critique, mais plutôt au théoricien de la modernité et de la rationalité que se mesure la réflexion théologique. En ce sens, la critique forte et décapante du rôle fonctionnel de la religion par Habermas suscitera plusieurs types de réactions, certaines franchement hostiles, d'autres manifestant plus d'ouverture, d'autres encore, allant jusqu'à une refonte en profondeur du projet théologique.

⁹⁰ Heinrich OTT, «L'expérience de <l'ouvert> comme expérience fondamentale d'une anthropologie chrétienne», dans Enrico CASTELLI (dir), *Démythisation et idéologie*, Paris, Aubier Montaigne, 1973, p. 71-82; «Herméneutique de la société. Le problème de l'historicité collective», dans Enrico CASTELLI (dir), *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 255-274; «Compréhension, Malentendu et Futur», dans Enrico CASTELLI (dir), *Temporalité et aliénation*, Paris, Aubier Montaigne, 1975, p. 57-66; J. Sperma WEILAND, «La théologie de la démythisation est-elle une idéologie ?», dans CASTELLI, *Démythisation et idéologie*, p. 173-189; Ewert H. COUSINS, «Démythisation, idéologie et la Trinité», dans CASTELLI, *Démythisation et idéologie*, p. 241-250; Max A. MYERS, «Ideology and <Legitimation> as Necessary Concepts for Christian Ethics», dans *Journal of the American Academy of Religion*, 49(1981), p. 187-210; Georges DE SCHRIJVER, «Hermeneutics and Tradition», dans *Journal of Ecumenical Studies*, 19(1982), no 2, p. 32-47; Randy L. MADDOX, «Contemporary Hermeneutic Philosophy and Theological Studies», dans *Religious Studies*, 21(1985) no 4, p. 517-529; Rudolf J. SIEBERT, «Habermas's Critical Theory: Theological Dimension», dans *Conrad Grebel Review*, 3(1985), no 1, p. 21-39; du même, *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School: From Univesal Pragmatic to Political Theology*, Berlin, Mouton, 1985, xvi + 722 p.

⁹¹ Anne FORTIN, «Herméneutique et rationalité. L'apport des théories herméneutiques de Habermas et Ricœur à la théologie», dans *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, 174(1990), p. 123-142; Gilbert VINCENT, «La condition herméneutique d'une éthique théologique», dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 74(1990), no 2, p. 161-181; Pierre BÜHLER, «Habermas et l'éthique théologique», dans *Revue de théologie et de philosophie*, 123(1991), p. 179-193; José Maria AGUIRRE ORAA, *Raison critique ou raison herméneutique ?*, (coll. *Passages*), Paris/Vitoria, Cerf/ESET, 1998, 384 p.

Le but de cette section n'est pas de rendre compte de manière exhaustive des débats théologiques autour du corpus habermassien. D'autres l'ont fait.⁹² Notre objectif est plutôt de dégager et de présenter quelques points chauds de la critique théologique faite à Habermas en vue d'une évaluation de la part réservée aux ressources compréhensives religieuses dans son modèle. La critique théologique s'articule autour de trois thèmes: 1) une critique du concept de religion que Habermas met au cœur de sa conception évolutionniste des visions du monde, 2) une critique du rationalisme exacerbé qui marque sa compréhension de la religion, et 3) une critique du découplage expérience religieuse/discours théologique lorsque ce dernier a une visée publique. Ces trois critiques font système, à la mesure même de la cohérence interne de ces thèmes chez Habermas.

3.3.2 La critique du concept de religion chez Habermas

La religion est un thème dont Habermas a traité souvent⁹³, mais jamais de manière aussi systématique que dans la *Théorie de l'agir communicationnel*. Or, il vaut la peine de rappeler l'idée maîtresse de cet ouvrage: il s'agit de «fixer l'élément théorique par lequel une philosophie obligée à une compréhension postmétaphysique d'elle-même nouerait avec les sciences sociales des liens de coopération sur la base d'une division du travail»⁹⁴. Pensée à la

⁹² Dennis P. McCANN, «Habermas and the Theologians», dans *Religious Studies Review*, 7(1981), p. 14-21; Edmund ARENS, «La théologie après Habermas. Une introduction», dans E. ARENS (dir), *Habermas et la théologie*, trad. par Denis TRIERWEILER, (coll. *Cogitatio Fidei*, 178), Paris, Cerf, 1993, p. 9-43; Paul LAKELAND, «Habermas and the Theologians Again», dans *Religious Studies Review*, 15(1989), no 2, p. 104-109. Alors que McCann présente une critique des travaux de la première phase, Arens et Lakeland s'attardent aux travaux de la seconde phase. Leurs conclusions divergent. En effet, Arens présente un bilan nuancé des débats théologiques et de la réception critique de Habermas en distinguant les projets théologiques où l'emprunt à la Théorie de l'agir communicationnel est limité à certains de ses éléments et ceux, moins nombreux d'ailleurs, où c'est une refonte du projet théologique qui résulte de la confrontation franche et ouverte. Lakeland considère que l'emprunt d'éléments consiste plutôt en une entreprise de piratage des concepts habermassiens qu'une véritable discussion.

⁹³ ARENS, «La théologie après Habermas», dans ARENS, *Habermas et la théologie*, p. 11-20.

⁹⁴ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 9.

frontière de la philosophie et de la sociologie, la théorie de la société dont Habermas propose les jalons est tout autant une théorie de la modernité qu'une théorie de la rationalité.

C'est dans ce cadre que se situe la sociologie habermassienne de la religion. Pour penser le rôle et le statut de la religion dans une société en procès de rationalisation, Habermas puise à deux sources majeures et constitutives de la réflexion sociologique de ce siècle: Max Weber et Émile Durkheim. Comme nous le verrons, la réflexion habermassienne sur la religion sera tributaire de la fréquentation de ces auteurs.

Avec Weber, Habermas veut rendre compte du procès de rationalisation à l'œuvre dans la société occidentale et du rôle — somme toute paradoxal et tragique — qu'y joue la religion chrétienne comme étant, d'une part, une des sources d'impulsion de ce processus et, d'autre part, une de ses victimes avec d'autres formes de pensée traditionnelles et métaphysiques.⁹⁵ Et c'est dans une perspective évolutive que Habermas situe, à la suite d'un commentateur de Weber, la sociologie de la religion de ce dernier.⁹⁶

Pour Weber, les points de passage historiques entre 1) le mythe et les religion universelles, et 2) la pré-modernité et la modernité caractérisée par la guerre des dieux et le polythéisme des valeurs constituent autant de moments clés pour comprendre l'évolution de la religion et son sort en modernité.

Le passage du mythe aux grandes religions universelles s'appuie sur deux événements concomitants et connexes: du point de vue de l'histoire des idées, l'irruption de

⁹⁵ Claude Geffré fait la même observation à propos de la théorie de la religion chez Marcel Gauchet, voir Claude GEFFRÉ, «La théologie au sortir de la modernité», dans DUCRET, HERVIEU-LÉGER, LADRIÈRE (dirs), *Christianisme et modernité*, p. 192.

⁹⁶ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 209. Habermas cite une étude de F. H. Tenbruck sur la sociologie weberienne de la religion.

la question de la souffrance «in-sensée» individuelle — donc, de la souffrance dont le mythe, première apparition d'une symbolique religieuse, ne peut rendre compte —, et du point de vue de l'organisation des structures sociales, du passage d'une société primitive indifférenciée à une société de classes.⁹⁷ Par la suite, le passage de l'ère métaphysique-religieuse à celle dite postmétaphysique, si l'on emploie la typologie habermassienne, s'effectue dans le contexte de l'émergence et de la consolidation du capitalisme occidental.⁹⁸ Et de fait, comme il l'indique dans l'avant-propos des études de sociologie des religions, Weber cherche, par ses études de sociologie de la religion, à trouver la clé de compréhension de l'émergence de la modernité et des différentes institutions et structures rationnelles qu'elle met en place, lesquelles sont sous-tendues par un *ethos* propre.⁹⁹ Ce sera donc par le biais de l'éthicisation de la religion que Weber tentera de reconstruire la rationalisation des religions.¹⁰⁰

Pourtant, si les inquiétudes manifestées par Weber sur l'évolution future de la société occidentale — la cage de fer d'une société instrumentalement rationalisée de fond en comble mais qui a laissé le sens s'échapper par tous les interstices — sont finalement pessimistes et quasi fatalistes, Habermas voit plutôt dans ce processus la libération d'un potentiel de rationalité jusqu'alors occulté par le sacré.

⁹⁷ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 215.

⁹⁸ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 212.

⁹⁹ Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad: par Jacques CHAVY, (coll. *Recherches en sciences humaines*, 17), Paris, Plon, 1964, p. 24. La question qui oriente les recherches de Weber est la suivante: «(...) de quelle façon certaines croyances religieuses déterminent-elles l'apparition d'une <mentalité économique>, autrement dit l'«ethos» d'une forme économique ?».

¹⁰⁰ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 212.

Ce sera donc vers Durkheim que Habermas se tournera comme référence pour son analyse de la fonction légitimatrice du sacré. Ici, ce sont encore les liens entre religion et moralité qui font l'objet de l'étude, mais cette problématique sera saisie dans une perspective fonctionnaliste. La religion, entendue précisément par Durkheim comme le domaine du sacré, engendre non seulement l'obligation morale, mais en outre conserve intacte l'identité collective par le biais du rite. «L'identité collective a la forme d'un consensus normatif: il se constitue à travers la médiation des symboles religieux et se déploie dans la sémantique du sacré. La conscience religieuse, qui garantit l'identité, se régénère et se conserve grâce à la pratique rituelle»¹⁰¹.

Cette identification forte de Durkheim entre rite, sacré et religion fait de cette dernière la première «incarnation» de la conscience collective. Pour Durkheim, le sacré n'est pas qu'en déplacement en modernité, il est en dissolution pure et simple.¹⁰² C'est à la conscience collective, méthodologiquement séparée de sa gangue religieuse, conçue comme le véritable ancrage de la religion que revient la capacité, autrefois dévolue au sacré, d'intégration et de régulation de l'action collective. Durkheim procède à une réduction sociologique — pour ne pas dire sociologisante — de la religion.

Donc, si Weber fournit à Habermas le cadre global du processus de la modernisation — fondée sur une théorie de l'action —, Durkheim lui en donne la substance — en termes de ressources vécues —. L'énoncé suivant montre bien l'intégration des deux perspectives: «Le

¹⁰¹ Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. II, *Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. par Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, Fayard, 1987, p. 63.

¹⁰² Le petit ouvrage de Robert Tessier identifie les débats suscités par la notion de sacré en modernité. L'un de ces débats tourne autour du statut du sacré en modernité : est-il en pure et simple dissolution ou en métamorphose ? voir Robert TESSIER, *Le sacré*, (coll. *Bref*, 34), Cerf/Fides, Paris/Montréal, 1991, p. 106-113. La dissolution que nous identifions chez Durkheim est celle du contenu normatif du sacré alors qu'il garde une utilité fonctionnelle en modernité, celle de l'unification des consciences individuelles en une conscience collective.

désenchantement et la dépossession du domaine sacré s'effectuent en passant par une *mise en langage du consensus normatif fondamental garanti par le rite (...)*¹⁰³. Mais si cet énoncé est exemplaire de l'intégration habermassienne des perspectives wébérienne et durkheimienne, il est également programmatique et manifeste la tangente que prendra Habermas dans son analyse de la religion.

Le jugement de Habermas est clair et sans équivoque. La religion subit en modernité une force irrésistible de mise à l'écart du domaine public, mais pas avant de s'être fait dépouiller de sa capacité normative et intégrative du social qui se voit transférée au langage. Toutefois, la mondanisation de la normativité n'implique pas sa totale disparition et son épuisement dans une raison pratique instrumentalisée. Au contraire, l'originalité de Habermas sera de montrer qu'en modernité, il existe une rationalité différenciée dont l'un des éléments est la rationalité communicationnelle qui incarne l'instance de la justesse normative dans une société pluraliste et sécularisée.

Cependant, on peut se demander si, au-delà des références substantielles à Weber et Durkheim, il n'y a pas une autre raison qui explique la radicalité du diagnostic. Car, si l'on invoque le modèle herméneutico-critique de l'interprétation rationnelle pour évaluer le jugement sur la religion, il est clair que face à la prétention à la validité et les raisons invoquées pour l'évaluer, Habermas oppose une fin de non-recevoir.

Lorsqu'il s'agit de l'interprétation rationnelle d'un texte, l'interprète ne peut rester en position d'observateur dégagé sous peine de mécomprendre ce qui assure la cohérence

¹⁰³ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, p. 88, sda.

interne du texte: la prétention à la validité¹⁰⁴. Il s'ensuit que ce n'est que dans une attitude performative, c'est-à-dire lorsque l'interprète ne peut simplement en rester à une explication, mais où il doit «s'élever» au niveau de la compréhension — laquelle « exige la *participation* et non simplement l'*observation* »¹⁰⁵ —, que l'interprète peut dire oui ou non à la prétention à la validité soutenant le texte.

Or, se positionner par l'affirmative ou la négative signifie que

les raisons ne peuvent être *comprises* que dans la mesure où elles ont été prises au sérieux — et *évaluées* — en tant que raison. C'est pourquoi les interprètes ne peuvent élucider la signification d'une expression obscure que s'ils expliquent comment cette obscurité s'est instaurée, et s'ils disent pourquoi les raisons que l'auteur aurait pu invoquer dans le contexte qui était le sien ne sont plus recevables.¹⁰⁶

Si, *mutatis mutandis*, on transpose la question de l'interprétation rationnelle à la problématique qui nous intéresse, il faut alors faire ressortir l'argument, la bonne raison qui incite Habermas à dire non à la prétention d'un rôle public de la religion autre que celui d'une consolation¹⁰⁷, ou encore, selon l'interprétation de Marc Maesschalck, comme celui d'une «ressource d'action : (...) de confirmer et d'encourager la *confiance* dans le pouvoir-être

¹⁰⁴ Jean-Marc FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, (coll. *Recherches politiques*), Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 466.

¹⁰⁵ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 48, sda.

¹⁰⁶ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 52, sda.

¹⁰⁷ Jürgen HABERMAS, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. par Rainer ROCHLITZ, Paris, Armand Colin, 1993, p. 60-61 et p. 185; Jürgen HABERMAS, «Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas», dans *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, trad. par M. HUNYADI, R. ROCHLITZ, Paris, Cerf, 1991, p. 98.

moral rationnellement (...)»¹⁰⁸, ce qui revient à lui donner un rôle de ressource morale *pour* l'action et non *dans l'élaboration des normes de* l'action commune.

L'argument sur lequel Habermas s'appuie est une théorie évolutionniste des visions du monde. La phylogenèse des visions du monde s'apparente à l'ontogenèse individuelle. Or le modèle ontogénétique sur lequel s'appuie Habermas dans sa philosophie morale est celui développé par Kohlberg, lui-même s'inspirant des thèses piagétienne sur le développement cognitif.

[L']*apprentissage* (...) repose sur les hypothèses suivantes : on suppose, d'abord, que le savoir en général peut être analysé comme un produit des processus d'apprentissage, ensuite que l'apprentissage procède par apport de solutions à des problèmes, apport qui engage activement le sujet qui apprend, et enfin que le processus d'apprentissage est guidé par les actes de discernement de ceux qui sont, eux-mêmes, directement impliqués. Le processus d'apprentissage doit pouvoir être saisi de l'intérieur, comme passage d'une interprétation X_1 d'un problème donné à une interprétation X_2 du même problème, de telle sorte que le sujet en apprentissage soit capable d'expliquer, à la lumière de sa seconde interprétation, pourquoi la première est fautive.¹⁰⁹

Appliquée à une reconstruction — au sens habermassien — des visions du monde qui se sont succédées dans l'histoire, cette thèse suppose que le passage du mythe aux religions universelles, puis à l'ère postmétaphysique consiste en une suite de gains épistémiques successifs apportant des solutions aux problèmes non résolus à l'étape précédente: la théodicée comme problème du mythe, la science comme problème des religions dogmatiques, bref, la faillibilité des systèmes de signification d'une époque donnée face à des «résidus» — au sens mathématique et logique du terme — difficilement intégrables et visant directement le cœur des compréhensions du monde sollicitées par ce problème. Pour Habermas, il va de soi

¹⁰⁸ Marc MAESSCHALCK, *La religion comme registre de justification. Entre morale conventionnelle et éthique reconstructive*, (coll. *Les carnets du Centre de philosophie du droit*, 58), Louvain-la-Neuve, Centre de philosophie du droit-Université catholique de Louvain, 1998, p. 2, sda.

¹⁰⁹ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 54-55, sda.

que, du point de vue strictement cognitif, la religion ne peut plus expliquer et, par le fait même, donner sens au monde; elle perd sa pertinence normative dans les affaires humaines. De là, Habermas pose le jugement — où l'on sent des accents d'un Feuerbach ou d'un Marx — que les «visions du monde mythiques, religieuses et (...) métaphysiques provenaient de la projection objectivante sur le plan d'un savoir explicite, de l'unité du monde vécu jusque-là réservée à un savoir intuitif»¹¹⁰.

Il appert donc que l'argumentation de Habermas consiste, un peu à la Durkheim, à montrer que la véritable instance de la signification n'est pas la religion, phénomène humain en quelque sorte transitoire et en sursis dans le monde moderne, mais bien le monde vécu (plutôt que la conscience collective, comme le pensait le sociologue français).

Cette analyse décapante de la religion identifiée au sacré a le mérite de présenter une dynamique théorique voulant rendre compte de la disparition progressive de la religion comme force de légitimation des institutions. Cependant, le constat de relégation de la religion dans la sphère privée, ne pouvant ainsi participer que de la seule rationalité esthétique, manifestée dans l'agir dramaturgique — qui au demeurant est la seule forme moderne d'agir *dont la validité ne peut être testée de manière discursive*¹¹¹ — reste quant à lui problématique du point de vue théologique. L'impact de cette vision esthétisante de la religion se fait sentir jusque dans l'éthique de la discussion. Il devient impossible d'entrer dans une discussion avec des arguments religieux puisque ceux-ci, *primo*, sont d'emblée déclassés et dépouillés de leur pertinence en modernité et que, *secundo*, les questions

¹¹⁰ HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 182-183.

¹¹¹ Selon Habermas, seule la conformité entre la parole et la pratique d'une individu peut attester de sa prétention à la validité invoquée dans le cadre de l'agir dramaturgique, validité évaluée en terme de sincérité, voir HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 106-110; *Morale et communication*, p. 79-80.

religieuses sont d'emblée éthiques — c'est-à-dire de l'ordre du domaine des visions du bien —, elles ne peuvent donc espérer réussir le test d'universalisation requis pour l'adoption des normes.¹¹² Or cette acception restreinte et limitative de la religion découle, premièrement, de l'identification trop étroite entre religion, sacré et légitimation de l'ordre social que Habermas emprunte à Durkheim et, deuxièmement, de l'évolutionnisme wébérien auquel on applique le constructivisme piagéo-kohlbergien.¹¹³

Deux types de réponses théologiques furent produites face à cette critique de la religion. Tout d'abord, face à l'unilatéralité d'une compréhension fonctionnaliste de la religion, de nombreux théologiens, historiens, sociologues, etc. ont montré — sans attendre les critiques de Habermas, il faut bien le dire — le rôle critique de la religion. Celle-ci possède une capacité critique des pouvoirs établis, une dimension utopique.¹¹⁴ Les genres prophétique et apocalyptique dans le judaïsme et le christianisme l'attestent.¹¹⁵ Cette

¹¹² Une norme sera susceptible d'adoption dans une discussion publique lorsque toutes les personnes concernées par son application y auront acquiescé et ce uniquement en vertu de l'argument meilleur, lequel ne peut se référer à une forme de vie particulière. Voir HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 95-110; *Morale et communication*, p. 80.

¹¹³ Henri Bouillard, dans un article de 1974, dénonçait cette crispation de l'École de sociologie française (Durkheim, Mauss, Hubert) sur le sacré rituel comme un monisme explicatif de la religion. Par ailleurs, il souligne bien l'ambiguïté du terme «sacré» et de la réalité qu'il désigne, voir Henri BOUILLARD, «La catégorie de sacré dans la science des religions», dans Enrico CASTELLI (dir), *Le sacré. Études et recherches*, Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 33-56.

¹¹⁴ Peter BERGER, *La religion dans la conscience moderne : essai d'analyse culturelle*, trad. par Joseph FEISTHAUER, (coll. *Religion et sciences de l'homme*), Paris, Centurion, 1971, 287 p. L'exemple de la théologie politique de J.-B. Metz montre bien la prise de conscience que le christianisme recèle des potentialités de critique des pouvoirs en place. Ainsi, pour lui, la plus courte définition de la religion est la rupture. Voir J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, trad. de Paul CORSET et Jean-Louis SCHLEGEL, (coll. *Cogitatio fidei*, 99), Paris, Cerf, 1979, p. 194; Marcel XHAUFFLAIRE, *La «théologie politique». Introduction à la théologie politique de J. B. Metz*, (coll. *Cogitatio fidei*, 69), Paris, Cerf, 1972, 142 p.

¹¹⁵ Helmut PEUKERT, «Agir communicationnel, systèmes de l'accroissement de puissance et les projets inachevés des Lumières et de la théologie», dans ARENS, *Habermas et la théologie*, p. 64-65. On pourrait objecter que s'appuyer sur l'argument des genres littéraires reste encore du domaine symbolique. Or ces genres furent développés dans des contextes socio-politiques précis, par des communautés humaines. L'exégèse

dimension plus fondamentale a, d'une certaine façon, été mieux comprise par Weber, dans ses analyses du prophétisme¹¹⁶, que Durkheim, ciblant pour sa sociologie de la religion un complexe socioculturel différent¹¹⁷, avec une perspective qui, de toute façon, ne pouvait que conduire aux résultats obtenus. Le fantasme méthodologique associant essence de la religion avec une forme primitive de son expression¹¹⁸ occulte de manière grossière les transformations de la religion et le rôle déstabilisateur des évidences et des systèmes sociaux qu'elle a pu jouer à travers le temps. De là découle, par exemple, la remarque de Peukert qui enjoint la théologie à se faire, également, discipline de l'interprétation de l'histoire de la religion.¹¹⁹

La seconde réponse théologique à la critique habermassienne assume pleinement son constat de dissolution moderne de la religion par la mise en langage du sacré. Cette problématique a trouvé écho dans les travaux de Anne Fortin où la prise au sérieux de l'aspect langagier de l'expérience religieuse se veut une entreprise de refondation du projet théologique. La théologie est présentée ici comme «une reprise réflexive de la spontanéité de

historico-critique aura eu le mérite de faire ressortir le *Sitz im Leben* dans lesquels furent élaborés ces différents genres.

¹¹⁶ Voir tout le chapitre sur le prophétisme dans Max WEBER, *Le judaïsme antique*, trad. par Freddy RAPHAËL, (coll. *Recherches en sciences humaines*, 31), Paris, Plon, 1970, p. 358-503.

¹¹⁷ Les religions «archaïques» de l'Australie, voir Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (coll. *Quadrige*), Paris, Presses universitaires de France, 1960, 647 pp.

¹¹⁸ «(...) toute la pensée scientifique occidentale est fondée sur la croyance en une dégénérescence progressive du religieux, par l'effet automatique d'une sécularisation de la raison et de la connaissance, commencée avec la philosophie grecque, interrompue pendant quelques siècles par les temps barbares et le Moyen Âge, mais qui aurait repris sa marche invisible depuis la Renaissance», Manuel de DIEGUEZ, *Le combat de la raison*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 124, nous soulignons.

¹¹⁹ PEUKERT, «Agir communicationnel», dans ARENS, *Habermas et la théologie*, p. 64. Il vaut la peine de citer ici Claude Geffré sur la religion contemporaine: «Au moment de l'*Aufklärung*, on a cru que la négation de Dieu était la condition de la construction d'un monde plus juste et de la lutte contre les fatalités de l'histoire. Aujourd'hui, on constate plutôt que c'est la foi en Dieu qui souvent invite à la résistance et au combat pour la libération et la défense des opprimés», dans «La théologie au sortir de la modernité», dans DUCRET et alii, *Christianisme et modernité*, p. 192.

la praxis de la foi»¹²⁰. Elle est pourtant bien consciente de la critique sévère de Habermas face à la religion en modernité¹²¹, et à l'expérience religieuse. Ainsi, le travail théologique ne consiste plus en un déploiement des potentialités et conséquences reliées à la reconnaissance de l'existence de Dieu. Il s'agit plutôt de se pencher sur l'affirmation de la communauté croyante: «Nous croyons que Dieu existe»¹²².

De plus, la différenciation de la rationalité chez Habermas inspire une architectonique de l'acte théologique que Fortin spécifie de la manière suivante. À chaque domaine, ou champ de la rationalité, correspond un type d'énoncé théologique: à la rationalité théorique correspondent les énoncés dogmatiques, à la rationalité pratique les énoncés pratiques-éthiques, à la rationalité esthétique les énoncés liturgiques-narratifs.¹²³ Il s'agit ni plus ni moins d'une contribution à l'herméneutique théologique sur un modèle différent de l'herméneutique traditionnelle venant en droite ligne de Schleiermacher et aboutissant en deux versions: l'une gadamérienne, l'autre ricœurienne.¹²⁴ La reprise en théologie, par Anne Fortin, de l'interprétation rationnelle habermassienne permet de repenser les rapports entre la dogmatique et l'éthique en les sortant d'un modèle où la morale était déduite de la dogmatique.

¹²⁰ FORTIN, «Herméneutique et rationalité. L'apport des théories herméneutiques de Habermas et de Ricœur à la théologie», p. 137.

¹²¹ Anne FORTIN, «Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas», dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 22(1994), no 4, p. 417-436, ici p. 424-430.

¹²² Anne FORTIN, «Religion et rationalité éthique dans la modernité. Préalables au dialogue entre éthique de la discussion et théologie morale», dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 24(1995), no 1, p. 27.

¹²³ FORTIN, «Herméneutique et rationalité», p. 137ss.

¹²⁴ Sur les développements de l'herméneutique théologique contemporaine, voir Werner G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, trad. par Pierre-Loup Lesaffre, (coll. *Cogitatio fidei*, 185), Paris, Cerf, 1995, p. 63-110.

C'est ce que souligne également Claude Geffré. Son insistance sur le nouveau style de la théologie herméneutique, une herméneutique de la praxis — maintenant en tension féconde théorie *et* pratique¹²⁵ — s'apparente au phénomène identifié par Habermas comme une des quatre caractéristiques de la pensée postmétaphysique: l'inversion du rapport théorie/pratique¹²⁶. Cependant, Geffré reste attaché aux influences de l'herméneutique ricœurienne — notamment en ce qui concerne la dialectique entre le comprendre et l'expliquer¹²⁷ — et à celle de l'herméneutique gadamérienne comme modèle de la «raison historique» qu'il propose, à côté d'une raison pratique et d'une raison communicationnelle. C'est pourquoi nous pensons qu'en limitant l'idée d'une rationalité communicationnelle au dialogue interreligieux, alors qu'il prône une rationalité pratique à la base de l'acte théologique, Geffré a une vision plutôt partielle des potentialités de la rationalité communicationnelle habermassienne. Pour compléter l'esquisse, on peut voir que par rapport au projet de Pierre Fruchon, théologien et herméneute s'inscrivant directement dans la perspective gadamérienne¹²⁸, Geffré tente quand même d'intégrer les acquis de la réflexion sur la critique des idéologies.

Ces efforts d'intégration, que celle-ci soit centrale ou périphérique au projet théologique, évitent-ils la critique, qui vient elle-même de Habermas et qui vise directement le

¹²⁵ GEFFRÉ, «La théologie au sortir de la modernité», p. 194-195 et p. 200-204.

¹²⁶ HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 12-13. Les autres caractéristiques sont 1) l'absence de prétention théorique d'appréhension de la totalité ou d'accès privilégié à la vérité, 2) décentrement de la subjectivité vers l'intersubjectivité par le biais du tournant linguistique, 3) un concept situé de rationalité.

¹²⁷ Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, (coll. *Cogitatio Fidei*, 120), Paris, Cerf, 1988, p. 49-55.

¹²⁸ Pierre FRUCHON, *Existence humaine et révélation. Essais d'herméneutique*, (coll. *Cogitatio fidei*, 86), Paris, Cerf, 1976, p. 105-199, mais plus particulièrement les p. 135-150; *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, (coll. *Cogitatio fidei*, 182), Paris, Cerf, 1994, 534 p., surtout p. 439-491.

statut problématique d'un discours théologique découplé de sa base d'expérience¹²⁹ ? Car dans ces théologies, en dialogue avec Habermas, qui se concentrent sur l'expérience religieuse — laquelle, on le souligne alors à juste titre, ne peut être vue comme solipsiste, égocentrique¹³⁰ — on relègue quand même les ressources compréhensives dans le monde vécu. Le modèle herméneutique de Anne Fortin s'inspirant du concept habermassien d'interprétation rationnelle ne peut fonctionner que si ce qu'il y a à mobiliser dans chacun des ordres ou champs de rationalité est encore pensé sous le modèle d'un monde vécu en arrière-plan de la procédure.

Tout en montrant que la conceptualisation habermassienne de la religion est tributaire d'une théorie sociologique précise et d'une forme de vie particulière, il faut également souligner que le cadre philosophique dans lequel elle est faite est celui du rationalisme, ce que plusieurs ne manquent pas de faire remarquer.

3.3.3 La critique théologique du rationalisme habermassien

Depuis longtemps, Habermas affirme le cognitivisme fort de sa théorie de la rationalité. Sa typologie des approches de philosophie morale, articulée autour de l'acquiescement ou non à la prétention à la validité — où il place d'ailleurs au sommet sa

¹²⁹ HABERMAS, «*Digression*», p. 93-96.

¹³⁰ La description habermassienne de l'expérience religieuse se réfère à un type particulier d'expérience, de son aveu même, celle du piétisme allemand. Voir HABERMAS, «*Digression*», p. 86. L'analogie peut être faite avec Rawls qui, lorsqu'il parle de religion, a en tête l'horreur des guerres de religion du XVI^e siècle. Dans le cas de Habermas, on ne saurait mésestimer le contexte socio-religieux allemand qui favorisa la montée du nazisme. Voir David NICHOLLS, *Deity and Domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Londres/New Yorkm Routledge, 1989, p. 94ss. On ne peut s'empêcher de remarquer, sans en faire un argument *ad hominem*, que leurs descriptions philosophiques de la religion ont un *background* fortement contextuel qui les informe subrepticement.

propre approche sous l'étiquette du cognitivisme affirmé¹³¹ — ne fait que confirmer la poursuite d'une idée déjà abordée et exposée dans ses travaux sur la pragmatique universelle: les questions pratiques sont susceptibles de vérité¹³². Derrière ce mariage entre raison et morale se profile l'ombre de Kant et de sa réponse rationnelle à la question: «Que dois-je faire ?». À la différence de Kant cependant, c'est vers un concept de raison sorti d'une philosophie de la conscience et donc résolument pensé dans le cadre de l'intersubjectivité que Habermas oriente la réponse à la question: «que dois-je, que devons-nous faire ?»¹³³. Il faut voir également toute la peine que Habermas se donne pour délimiter son projet d'une éthique cognitiviste, formaliste, déontologique et universaliste dans un incessant dialogue avec ses adversaires potentiels ou réels.¹³⁴

Or le rationalisme de Habermas a partie liée avec sa vision de la religion. Il ne s'agit pas ici de hiérarchiser l'influence d'un concept sur l'autre. Bien que chronologiquement, la rationalité de la morale ait précédé la théorie de la religion, ce qu'il importe de voir c'est que ces nœuds de la pensée habermassienne font système.

En théologie, la critique de l'étroitesse de vue du rationalisme de Habermas s'exprime de plusieurs façons. Il y a d'abord la critique négative théologiquement ou

¹³¹ HABERMAS, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. par R. ROCHLITZ, Paris, Fayard, 1998, p. 14-15.

¹³² HABERMAS, *Morale et communication*, p. 64; Jürgen HABERMAS, *Raison et légitimation. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, trad. par J. LACOSTE, Paris, Payot, 1973, p. 142-153.

¹³³ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 70.

¹³⁴ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 111-199. Il est intéressant de noter ici que la différence entre cette approche discursive où la conjointe élaboration/justification du système théorique s'effectue en se servant des interlocuteurs comme de «repoussoirs» et celle de Ricœur, par exemple, qui cherche toujours à trouver une médiation entre des positions extrêmes, comme s'il voulait mettre en tension féconde ce qui apparaît comme irréconciliable et construire sur cette tension. Pour un aperçu de la méthode ricœurienne, voir THOMASSET, *Paul Ricœur : une poétique de la morale*, p. 52.

philosophiquement fondée¹³⁵ qui oppose à la relégation de l'expérience religieuse dans la sphère de la rationalité esthétique une quatrième forme de rapport à la validité (outre la vérité constative, la justesse normative et la véracité expressive) comme, par exemple, une validité propre à la pensée métaphysique, basée sur le principe que sa négation serait une auto-contradiction¹³⁶, ou en termes apeliens, une contradiction performative. D'une autre façon, Geffré soulignera la «faillite des religions séculières du Progrès, de l'Histoire, de la Science. (...) Il semble que notre sensibilité européenne [et occidentale en général, G.J.] ait une plus vive conscience des limites de la rationalité moderne et soit en quête d'une rationalité alternative qui prenne davantage en compte l'intégralité du <connaître> humain, y compris dans sa composante religieuse.»¹³⁷

Une seconde critique philosophique — celle venant de néo-aristotéliens et de néo-hégéliens — reproche à Habermas de négliger à la fois l'importance du contexte où les normes s'appliqueront et les traditions présentes dans l'espace public.¹³⁸ D'une manière qui lui est propre, la théologie présente des préoccupations de ce genre. Peukert, sans parler directement de l'histoire, reproche l'illusion de l'atemporalité de l'agir communicationnel.¹³⁹ L'être humain n'est pas qu'un sujet de droit; il est aussi un être-fait-pour-la-mort, ce qui grève l'agir communicationnel d'un poids bien plus lourd que Habermas ne le pense. Tout en reconnaissant une certaine justesse à l'argument, Habermas évitera d'entrer dans une stratégie

¹³⁵ ARENS, «La théologie après Habermas», dans ARENS, *Habermas et la théologie*, p. 20-25.

¹³⁶ William J. MEYER, «Private Faith or Public Religion ? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion», dans *The Journal of Religion*, 75(1995), p. 387-388.

¹³⁷ GEFFRÉ, «La théologie au sortir de la modernité», dans DUCRET, HERVIEU-LÈGER, LADRIÈRE (dirs), *Christianisme et modernité*, p. 192.

¹³⁸ Jean-Marc LAROCHE et Guy JOBIN, «Vers une <pragmatique contextuelle>: l'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry», dans *Ethica*, 9(1997), no 2, t. 1, p. 187-188.

¹³⁹ PEUKERT, «Agir communicationnel», dans ARENS, *Habermas et la théologie*, p. 68 et p. 71.

d'intégration de Heidegger¹⁴⁰ à son modèle, pour mieux se concentrer sur une pragmatique de la temporalité, héritée de C. S. Peirce.¹⁴¹ Toutefois, l'impression que laisse cette argumentation est que Habermas tient à concevoir faiblement la question de la temporalité et ce à même ses propres ressources plutôt que de risquer l'éclectisme d'une importation induite de concepts déjà critiqués, par ailleurs, lors de sa confrontation avec l'herméneutique gadamérienne.

Par ailleurs, face aux traditions porteuses de visions du bien et de leur apport dans une procédure de justification des normes, Habermas demeurera sur ses positions jusqu'à ce qu'il modifie de manière assez soudaine son principe d'universalisation. En effet, depuis l'introduction du principe d'universalisation dans *Morale et communication*¹⁴², sa reprise dans *De l'éthique de la discussion*¹⁴³, Habermas fait une nette distinction entre les éléments normatifs du monde vécu dont la prétention à la validité passe avec succès la procédure d'universalisation, de ceux des éléments qui sont trop attachés à leur contexte. Une norme universalisable exprime un intérêt lui-même universalisable, seul capable de rallier l'assentiment de tous les participants.¹⁴⁴ En définissant les intérêts comme «des besoins qui deviennent subjectifs et qui se détachent des cristallisations fondées sur la tradition, c'est-à-

¹⁴⁰ Qui est l'horizon de la critique de Peukert sur ce sujet. À ce titre, il fonde sa critique sur une perspective qui n'est pas sans rappeler celle de Bultmann.

¹⁴¹ HABERMAS, «*Digression*», p. 103.

¹⁴² HABERMAS, *Morale et communication*, p. 86-87: «Toute norme valable doit donc satisfaire la condition selon laquelle: les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés par toutes les personnes (et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement).», sda.

¹⁴³ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 17: «(...) dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptés sans contrainte par tous».

¹⁴⁴ HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 146-150.

dire des valeurs partagées»¹⁴⁵, Habermas met en place une distinction conceptuelle capitale pour l'éthique de la discussion.

Tout d'abord, en raison du caractère pluraliste des sociétés occidentales contemporaines, la norme est la seule «composante du fait pratique qui peut être soumise aux exigences d'une justification strictement morale»¹⁴⁶. La valeur, en tant que telle «englobe les orientations axiologiques inhérentes aux modes de vie individuels et collectifs»¹⁴⁷, ne peut prétendre à une validité normative. Autrement dit, parce que trop attachés à un contexte ou à une forme de vie particulière, certaines valeurs seront abandonnées.¹⁴⁸ De toute façon, l'«objet » propre de l'éthique de la discussion est la validation de la valeur prescriptive des normes et non le choix préférentiel entre des valeurs¹⁴⁹, puisque les normes ont une prétention à la validité binaire — valide/nulle — alors que les valeurs ne peuvent être appréciées qu'en vertu d'une hiérarchisation entre elles¹⁵⁰, ce qui dépasse la capacité de la procédure argumentative. Cependant Habermas ne nie pas que des discussions puissent être entamées à partir d'autres éléments normatifs. À côté des discussions morales qui ne concernent strictement que les normes et qui aboutissent à des jugements moraux, on peut discuter pratiquement de problèmes pragmatiques — de problèmes qui relèvent de la

¹⁴⁵ HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 157.

¹⁴⁶ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 129.

¹⁴⁷ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 129.

¹⁴⁸ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 125.

¹⁴⁹ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 126.

¹⁵⁰ HABERMAS, «La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls», dans HABERMAS et RAWLS, *Débat sur la justice politique*, p. 19.

rationalité en fonction d'une fin¹⁵¹: les conclusions des discussion seront alors «des instructions d'actions techniques ou stratégiques»¹⁵² qui indiqueront les moyens efficaces pour atteindre une fin donnée. On peut aussi discuter pratiquement de problèmes éthiques, où alors ce sont les orientations d'une vie bonne qui seront au centre de la discussion. De ces discussion se dégagent des «conseils cliniques»¹⁵³ à partir d'une autocompréhension herméneutique de soi où le sujet s'appuie sur une description de ce qu'il est et sur une évaluation de ce qu'il aimerait être¹⁵⁴. Cette herméneutique de soi met en relation un ensemble de valeurs importantes pour l'individu, lesquelles sont orientées et hiérarchisées en fonction d'une vision du bien. Toutefois, les conclusions de ces discussions pragmatiques et éthiques ne peuvent atteindre le degré d'obligation universelle inhérent aux discussions morales.¹⁵⁵

Il est clair donc, d'après les formulation du principe U que les éléments normatifs autres que les normes ne peuvent faire l'objet d'une procédure d'universalisation. Rien n'empêche cependant qu'ils y participent à titre de raison d'acceptabilité d'une norme. Pour ce qui est du rôle positif des intérêts dans l'acceptabilité d'une norme, Habermas est explicite dans les deux formulations citées plus haut. La satisfaction des intérêts de tout un chacun est une condition *sine qua non* de la justification d'une norme. Et cela va de soi puisque la norme incarne un intérêt potentiellement universalisable. Cependant, Habermas n'est explicite sur le rôle des valeurs dans la justification d'une norme que dans un essai récent. Dans

¹⁵¹ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 97 et p. 104.

¹⁵² HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 102.

¹⁵³ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 102.

¹⁵⁴ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 98.

¹⁵⁵ HABERMAS, «La réconciliation», dans HABERMAS et RAWLS, *Débat sur la justice*, p. 19.

L'intégration républicaine. Habermas formule le principe d'universalisation de la façon suivante :

(...) une norme est valide à la condition précise que les conséquences et les effets secondaires d'une obéissance universelle à cette norme, tels qu'on peut les prévoir pour les intérêts en jeu et pour les orientations axiologiques de *tout un chacun*, pourraient être acceptés *par tous* les intéressés sans contrainte, et d'un *commun accord*.¹⁵⁶

Habermas affirme ici explicitement que les valeurs jouent un rôle dans le processus de justification/acceptation de la norme. Elles deviennent un point de passage obligé pour que s'établisse le consensus sur la norme dont il est question. Les valeurs deviennent effectives dans la procédure à titre de raison avancées pour que l'argument le meilleur emporte l'adhésion des participants. Pour expliquer ce développement, Habermas avance deux raisons : d'abord, une exigence de reconnaissance des personnes — «[c]es facteurs doivent (...) prévenir la marginalisation de la façon dont différents participants se comprennent eux-mêmes et comprennent le monde»¹⁵⁷ —, puis, une exigence de matière disponible à travailler au cours de la procédure — afin d'«assurer l'ouverture herméneutique à un éventail suffisamment large de contributions»¹⁵⁸ —.

Il nous semble qu'il existe ici une difficulté. D'un côté, l'argumentation ne s'intéresse à universaliser que les normes rendues problématiques par un conflit. Il ne saurait en être autrement, compte tenu de la pluralité des visions du bien. Lorsqu'un participant à la discussion fait référence à une orientation axiologique particulière pour accepter la norme discutée, il ne peut le faire que pour lui-même, sans en rendre compte aux autres participants.

¹⁵⁶ HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 58-59, sda.

¹⁵⁷ HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 59.

¹⁵⁸ HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 59.

puisque la discussion ne porte pas sur les valeurs comme telles. Dans le cas contraire, la discussion dévierait alors vers l'évaluation des raisons invoquées pour justifier la norme, ce qui revient à une discussion pragmatique ou éthique, selon ce que l'on invoque comme raison pour accepter la norme dont on discute. Les participants peuvent, en principe, accepter une norme, mais pour des raisons qui diffèrent de l'un autre à l'autre.

Ainsi, la référence aux éléments pragmatiques et axiologiques, sans plus de spécification quant à un mécanisme d'intégration, amène à notre avis un élément solipsiste étranger au point de vue moral propre à la démarche d'ensemble. La logique publique du modèle en est rompue, ce qui n'est pas le cas si l'on s'en tient aux intérêts, comme dans les deux premières formulations de U, et si par intérêts Habermas y désigne la même réalité définie dans *Raison et légitimité*. En un sens, la dernière formulation de U indique maintenant clairement le statut des ressources compréhensives dans le modèle discursif habermassien. Elles ne sont des éléments significatifs que pour les individus, sans impact direct dans la discussion. En reprenant l'expression de M. Maesschalck, on peut dire qu'elles jouent le rôle d'un «fonds culturel»¹⁵⁹ sur lequel les acteurs s'appuient mais qui, sauf pour les éléments normatifs moraux, seront rapidement écartés de la discussion argumentée.

3.4 Résumé de la controverse sur le statut des ressources compréhensives religieuses

On pourrait dire que, du point de vue qui nous concerne dans ce travail, les forces du modèle de Rawls sont les faiblesses de celui de Habermas et inversement. En effet, la théorie pragmatique forte de la vérité au fondement de l'éthique de la discussion est ce qui fait nettement carence chez Rawls. La conception politique de la justice court-circuite l'apport des

¹⁵⁹ MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives*, p. 6.

ressources compréhensives dans le débat public en les reléguant dans les limbes de la métaphysique. Or, la théorie postmétaphysique de la vérité, lorsque découplée de son horizon apologétique mésestimant la religion, offre une porte d'entrée pour repenser l'apport de la religion dans l'espace public. Par ailleurs, le modèle de Rawls, s'il pêche par excès de «pudeur» vis-à-vis la question de la vérité, ménage quand même un rôle pratique aux ressources compréhensives, rôle strictement nié par Habermas en raison du déclassement cognitif de la religion. Expliquons.

Rawls, parce qu'il ne veut pas se lancer sur le terrain d'une théorie de la vérité — en raison d'une conception faible ou étroite de la question épistémologique —, ne s'appuie sur les ressources compréhensives que comme un réservoir potentiel de conviction morale ou comme le dit Marc Maesschalck, comme une source d'«adhésion morale des citoyens pour stabiliser le consensus»¹⁶⁰. C'est à ce rôle de caution des principes de justice, d'une part, et de source motivationnelle d'engagement pour l'action commune sur la base des principes cautionnés, d'autre part, que se limitent les ressources compréhensives. Ce rôle correspond au troisième usage du concept de religion chez Rawls. Il s'agit avant tout d'un rôle pratique où l'aspect cognitif des ressources compréhensives est négligé.

Habermas, quant à lui, s'appuie sur une théorie cognitive de la morale comme cadre de son éthique de la discussion. Sur cette base, les ressources compréhensives sont également reléguées en arrière-plan de la discussion. Cependant, la religion souffre nettement dans ce modèle du fait que parmi les ressources d'arrière-plan, ce sont celles qui sont les moins susceptibles de jouer un rôle dans l'éthique de la discussion. Si en général, le modèle de Habermas possède à nos yeux un certain avantage par rapport à celui de Rawls — en ce

¹⁶⁰ MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives*, p. 2.

qu'il ferait **potentiellement** place aux ressources compréhensives de se faire valoir dans l'espace public — sa compréhension inadéquate du phénomène religieux grève l'ensemble du modèle. Et même si ce sentiment de «relative ouverture» de l'éthique de la discussion aux ressources d'arrière-plan pour la justification/acceptation des normes est renforcé par U', ainsi qu'on vient de le voir, il demeure que plusieurs questions et problèmes demeurent avec Habermas quant aux bases conceptuelles de l'ensemble de son modèle. Bref, chez l'un comme chez l'autre ténor du procéduralisme, le rôle des ressources compréhensives religieuses est sérieusement limité.

Le travail philosophique de Jean-Marc Ferry se situe dans un prolongement de l'œuvre de Habermas. Plaidant pour ce que l'on pourrait nommer un «universalisme décentré», Ferry poursuit les intuitions fortes de Habermas tout en leur donnant une inflexion propre. Conscient des limites de l'éthique de la discussion fondée sur l'argumentation, conscient également du danger de régression vers des formes pré-critiques de discours et convaincu, de même, de la pertinence du point de vue universel en éthique, Ferry cherchera à «corriger» le modèle habermassien à même les ressources de la rationalité communicationnelle. Prolongement et dépassement critique résument bien l'impulsion animant le travail de Ferry.

Nous aborderons l'œuvre de Ferry en nous concentrant sur le thème de la reconstruction. Cette démarche est légitime au sens où, on l'a vu, la critique théologique pointe vers des lacunes dans la pensée habermassienne. Sur ces questions non résolues, il faut évaluer en quoi et comment l'éthique reconstructive leur apporte une réponse.

Partie I

La reconstruction : essai de généalogie

Introduction

Nous avons déjà mentionné, sans toutefois l'expliciter, la filiation théorique existant entre Habermas et Ferry. Nous l'exposerons dans les pages qui suivent, de manière généalogique, et, dans la seconde partie, de manière systématique. Cependant, s'il faut légitimement montrer en quoi Ferry poursuit le procéduralisme habermassien, il faut tout autant indiquer les lieux théoriques de divergence. Et pour ce faire, généalogie oblige, nous devons remonter jusqu'à Hegel, et plus précisément, jusqu'aux écrits de Iéna, surtout la première philosophie de l'esprit de 1803-1804. Le temps et l'énergie que nous dépenserons sur l'exposition des axes majeurs de la première philosophie de l'esprit, d'une part, et sur les différentes interprétations qu'elle a suscitées, d'autre part, se justifie essentiellement par deux raisons.

A) Premièrement, une analyse de certains passages cruciaux de l'ouvrage que Ferry consacre à Habermas¹ révèle les assises fondamentales de l'*Aufhebung* ferryenne de la pensée habermassienne. En ce sens, ce premier ouvrage majeur de Ferry vaut, pour nous, tant pour son aspect programmatique que pour son contenu et sa méthode qui est elle-même généalogique au regard du corpus habermassien.

Au moment de conclure son travail sur Habermas, Ferry indique déjà une piste de réflexion théorique qui l'occupera ultérieurement. Il vaut la peine de le citer.

Avec la géniale intuition d'une <raison communicationnelle>, Habermas voulait surtout faire connaître les conditions d'une *société* possible en général. Mais, en même temps, il nous faisait apercevoir les conditions d'une *histoire* possible.²

¹ Jean-Marc FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, (coll. *Recherches politiques*), Paris, Presses universitaires de France, 1987, 588 p.

² FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 565, sda.

L'allusion est subtile. La pensée habermassienne aurait plus de potentialités que celles qui y sont formalisées, théorisées, thématisées. S'il est vrai, selon Ferry, que la «théorie universelle de la société»³ de Habermas pose, comme à son insu, les jalons d'une théorie de la raison historique, cette dernière ne peut être dégagée que par une reprise à nouveaux frais d'aspects problématiques dans l'œuvre du philosophe allemand pour en exprimer les potentialités non exploitées. Ainsi, la théorie de l'histoire que Ferry croit possible de constituer à partir du travail habermassien ne peut l'être qu'en le reprenant critiquement.

La pierre d'achoppement chez Habermas est, selon Ferry, une difficulté d'arrimage conceptuel entre les différentes théories constituant le corpus. Dans les mots mêmes de Ferry

L'impression d'incertitude ou d'incomplétude qui à chaque fois nous gagnait lorsque nous tentions de reconstruire pour nous-même la cohérence articulée de l'*ensemble* des systématiques qui sont à l'œuvre dans la pensée de Habermas : sa théorie de la société, sa théorie de l'activité, sa théorie de la connaissance, sa théorie du discours, renvoyait finalement à un même *problème d'architectonique*.⁴

Ferry repère des hiatus entre les systématiques théoriques: des hiatus qui pointent vers un certain éclectisme des sources invoquées par Habermas comme fondations des dites systématiques. On peut d'ores et déjà indiquer que l'angle d'attaque de Ferry pour aborder cette équivoque systématique sera celui de la théorie de l'activité rationnelle. En effet, Ferry remet en question la lecture habermassienne de l'anthropologie philosophique sous-tendant la première philosophie de l'esprit de Hegel.⁵

³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 441.

⁴ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 340, sda.

⁵ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 341-355.

C'est à partir d'un retour à Hegel que Ferry entreprendra un travail critique de Habermas. Ferry se doute-t-il qu'il débute là une aventure intellectuelle qui servira d'assise à toute son entreprise philosophique politique et morale ? Non d'abord, puis oui, pourrait-on dire à la lecture de *Habermas. L'éthique de la communication*. Si d'une part, cette difficulté a pu lui «apparaître au premier abord comme l'une des plus anodines, [il ajoute, par ailleurs, qu'elle s'est] avérée en définitive la plus résistante et la plus constante»⁶. Il a toutefois conscience que cette difficulté doit être résorbée. Mais ce n'est que rétrospectivement que l'on peut dire que la recherche d'une solution au problème d'arrimage des systématiques donnera l'impulsion à tout un programme de recherche d'où résultera le maître-ouvrage *Les puissances de l'expérience*.

Dans les pages qui suivent, nous voulons montrer en quoi la résolution du problème théorique habermassien se déploiera chez Ferry dans une dynamique d'assomption et de dépassement. Pour ce faire, il faudra, *primo*, présenter l'anthropologie philosophique propre à la première philosophie de l'esprit; puis rendre compte de la *Wirkungsgeschichte* contemporaine de cette anthropologie — ce qui permettra de mieux situer les interprétations respectives de Habermas et de Ferry. *Secundo*, nous suivrons le déploiement des trois dialectiques hégéliennes, chez Ferry, dans la première version d'une anthropologie philosophique, d'une théorie de la modernité et d'une théorie de la connaissance et des sciences. *Tertio*, la théorie de la rationalité historique fera l'objet d'un chapitre pour elle-même puisqu'elle constitue l'un des deux piliers — avec la systématique des discours — de la notion de reconstruction. Enfin, *quarto*, le dernier chapitre de cette partie généalogique sera consacré à une refonte, une seconde version de l'anthropologie philosophique hégélienne, cette dernière étant trop rivée à la dimension langagière de l'être humain. Reprises dans une

⁶ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 340.

conceptualisation beaucoup plus large, les dialectiques hégéliennes de la mémoire, du travail et de la famille cèdent le pas à un triptyque sentir/agir/discourir qui, en somme, sort l'anthropologie philosophique des ornières d'une philosophie de la conscience et lui donne un fondement pragmatique qui, pourtant, ne se limite pas à une pragmatique linguistique.

B) Deuxièmement, le détour par les écrits de Léna deviendra une référence importante lorsque, dans la seconde partie de cette thèse, plus précisément dans le chapitre traitant de l'éthique reconstructive sous l'angle d'une éthique de la reconnaissance, nous comparerons le thème de la reconnaissance chez Ferry avec les travaux de Axel Honneth qui, lui, s'inspire directement de la première philosophie de l'esprit. C'est dire que le chapitre consacré à Hegel et ses interprètes occupe une position stratégique dans notre travail.

Enfin, c'est à travers les différents débats que nous évoquerons pour spécifier chacune de ces avancées théoriques que se réalise le geste généalogique, essentiel à notre démarche. Nous voulons réitérer ici la nécessité de ce geste puisque la systématique ferryenne de la reconstruction ne peut être comprise indépendamment de sa généalogie. De même, les développements ultérieurs aux *Puissances de l'expérience*, notamment l'éthique reconstructive, ne sont intelligibles que dans leur remise en perspective avec le travail théorique les ayant précédé.

Chapitre 1

La source hégélienne et ses interprétations

1.1 L'anthropologie philosophique de la première philosophie de l'Esprit de Hegel à Iéna

Nous ne voulons pas ici nous attarder à définir un projet d'ensemble dans la philosophie de Hegel, mais plutôt à rendre compte succinctement de l'anthropologie philosophique sous-tendant la réflexion hégélienne dans la première philosophie de l'esprit de Iéna. C'est en elle-même et pour elle-même que nous l'aborderons.¹ Nous nous bornerons à présenter, dans un premier temps les éléments et la structure essentiels du document. L'analyse plus détaillée sera faite lorsque nous comparerons les interprétations respectives de Habermas et de Ferry avec le texte de Hegel.

1.1.1 Le document et sa portée

L'essai sur la philosophie de l'esprit est relativement court, à peine 80 pages.² Il est cependant une étape importante dans le développement de la pensée hégélienne. Précédée par

¹ Pour ce faire nous suivrons généralement l'exposition qu'en fait Gilbert GÉRARD, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, (coll. *Publications des Facultés universitaires Saint-Louis*, 25), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, viii + 456 p. Nous nous référerons principalement aux pages 273-316 intitulées «Éléments pour une nouvelle conception de l'absolu dans le Projet de système de 1803/04: l'absolu est esprit».

² Nous nous référons ici à la traduction française: G.W.F. HEGEL, *La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, (coll. *Épiméthée*), trad. et intro. par Guy PLANTY-BONJOUR, Paris, Presses universitaires de France, 1969, 136 p. Présentation : p. 5-48 et texte (incluant les notes de bas de pages du traducteur) : p. 49-131.

le *System der Sittlichkeit*³, dont elle se démarque tant par le contenu⁴ que par le dynamisme qui anime la pensée⁵, elle fait cependant partie intégrante d'un ensemble⁶, le *Projet de Système*, qui n'est parvenu à notre époque que sous forme de fragments⁷. L'essai marque fortement un passage important dans la pensée du jeune Hegel. À cette époque, il délaisse l'approche critique pour mieux embrasser l'approche dialectique avec laquelle il fait ses premières armes.⁸

Quel est le projet de Hegel dans la philosophie de l'esprit de Iéna ? On y voit, rétrospectivement, une étude préparatoire, un ensemble de prolégomènes, sur les thèmes qui seront éventuellement repris dans la *Phénoménologie de l'esprit*.⁹ Sans nier cet aspect de continuité des thèmes dans le corpus hégélien, un autre point de vue souligne que la systématique mise en place dans cet essai sera abandonnée par la suite¹⁰. Ces querelles

³ Oeuvre traduite en français, G.W.F. HEGEL, *Système de la vie éthique*, trad. et intro. par Jacques TAMINIAUX, Paris, Payot, 1976, 210 p.

⁴ Par exemple, en introduisant la notion de conscience (PLANTY-BONJOUR, «Introduction», *La première philosophie de l'esprit*, p. 10) ou encore en faisant de l'esprit le concept-clé de l'essai (GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 274).

⁵ En contraste avec *La première philosophie de l'esprit*, Planty-Bonjour dira du *Système* que c'est «essentiellement un exposé statique», «Introduction», *La première philosophie de l'esprit*, p. 8. Selon Gérard, le *Système* est écrit dans la mouvance des écrits critiques, *Critique et dialectique*, p. 197.

⁶ PLANTY-BONJOUR, «Introduction», *La première philosophie de l'esprit*, p. 8.

⁷ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 273-274; H. S. HARRIS, «General Preface», dans G.W.F. HEGEL, *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit*, edited and translated by H.S. HARRIS, T.M. KNOX, Albany, State University of New York Press, 1979, p. ix. L'état fragmentaire du *Projet* et de ses éléments (dont *La première philosophie de l'esprit*) sera une des causes majeures de ses interprétations divergentes dont nous rendront compte un peu plus loin.

⁸ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 9.

⁹ PLANTY-BONJOUR, «Introduction», *La première philosophie de l'esprit*, p. 11.

¹⁰ HABERMAS, «Travail et interaction. Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna», dans *La technique et la science comme idéologie*, (coll. *Bibliothèque Méditations*, 167), Paris, Denoël, 1973, p. 164. Dans la même veine, la spécificité de la période d'Iéna sera reprise comme base méthodologique par Denise

d'interprétation sur les suites que donnera Hegel à son essai n'invalident pas le fait que «la philosophie de l'esprit de 1803/04 est, essentiellement, une philosophie de la conscience»¹¹. Pris en lui-même, cet essai veut rendre compte de la conscience comme caractéristique principale de l'espèce humaine et comme «faculté» de chaque membre de l'espèce.

1.1.2 Le concept clé: la conscience

Comment l'être humain individuel parvient-il à la conscience de son environnement (savoir de l'altérité), à la conscience qu'il est à la fois différent des objets qui l'entourent et un «objet» parmi l'environnement (savoir de soi) ? D'autre part, comment comprendre l'émergence d'un savoir-de-soi de l'humanité comme espèce, savoir-de-soi qui s'appuie sur les savoirs de soi individuels tout en les intégrant en un tout et en les informant ? Enfin, comment comprendre la formation d'un «monde humain» différent du monde naturel, mais, comme lui aussi, partie intégrante d'un tout que Hegel nomme l'absolu ou, encore, la réalité ultime inconditionnée ? Voici, résumé succinctement, ce qui oriente la rédaction du texte qui nous occupe.

Le projet de Hegel y est sans doute de montrer que la conscience individuelle et collective se constitue au cours d'un procès. La conscience en général ne peut être présupposée; elle n'est pas un *a priori*.¹² Autrement dit, la conscience en tant qu'elle est «unité de l'être et du devenir, de l'universel et du singulier, du repos et du mouvement»¹³

Souche-Dagues dans ses analyses, voir Denise SOUCHE-DAGUES, *Recherches hégéliennes. Infini et dialectique*, Paris, Vrin, 1994, p. 94.

¹¹ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 275.

¹² HABERMAS, «Travail et interaction», p. 168; voir également le statut que Hegel accorde à la conscience, André STANGUENNEC, *Hegel critique de Kant*, (coll. *Philosophie aujourd'hui*), Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 73.

¹³ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 281.

n'est pas constituée d'avance. Si «la totalité effective ne peut se trouver au début»¹⁴ du procès d'humanisation, c'est qu'elle est complète à sa fin.

Le dynamisme qui préside au procès d'émergence de la conscience est analysé par Hegel en termes dialectiques. Le mouvement interne qui fait se déployer la conscience vient du fait qu'en elle, la fracture sujet/objet se répercute en une séparation entre une «conscience active et [une] conscience passive»¹⁵. G. Gérard commentera en disant «qu'il n'est de conscience que par la séparation d'un élément actif et d'un élément passif, c'est-à-dire d'un étant-conscient et de ce dont il est conscient»¹⁶. Or le but ultime de la conscience est «de se constituer comme totalité absolue»¹⁷, ainsi qu'on vient de le mentionner. Cette téléologie immanente de la conscience qui cherche à refaire son unité tout en maintenant et intégrant la diversité de ses moments donne l'impulsion à son procès de déploiement.

Pourtant cette caractéristique de mobilité dans le déploiement ne dit pas encore ce qui fait le spécifique de la conscience par rapport à la nature, elle-même conçue dans le système hégélien comme son origine et son opposé. Si la nature et la conscience partagent la même caractéristique du devenir, cette dernière «le pose à chaque moment comme *sien*, de sorte qu'en lui elle s'affirme chaque fois expressément comme la totalité de ses moments»¹⁸. Donc, la conscience, contrairement à la nature, implique nécessairement la conscience-de-soi. La conscience individuelle et collective n'est pas seulement savoir en soi de l'existence

¹⁴ PLANTY-BONJOUR, «Introduction», *La première philosophie de l'esprit*, p. 11.

¹⁵ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 54.

¹⁶ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 281.

¹⁷ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 285.

¹⁸ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 282, sda.

d'objets différents d'elle; elle est aussi savoir pour soi de ce savoir. De plus, ce retour réflexif de la conscience sur elle-même implique également que celle-ci se sait être un «objet» parmi d'autres dans le réel.

Cette dynamique globale que nous venons d'évoquer doit être détaillé dans ces moments-clés de réalisation pour saisir le rôle qu'y joue le triptyque hégélien. Le compte-rendu du procès de formation de la conscience incarne la méthode dialectique animant la réflexion de Hegel. Le chemin qui mène de «la conscience naïve qui saisit immédiatement son objet»¹⁹ vers le terme de son déploiement, à savoir la conscience absolue, se fait par une série de négations, lesquelles forment la structure de la dialectique hégélienne.

Au départ du processus dialectique, la conscience est encore pétrie d'animalité²⁰, c'est-à-dire toujours dépendante de la nature pour se poser. Dans un premier temps, il y a négation de l'élément passif par l'étant-conscient. Celui-ci s'en sert comme d'un repoussoir pour s'affirmer. Autrement dit, la conscience active établit une relation négative par rapport à la nature. Cet affranchissement de la conscience par rapport à la nature n'est qu'apparent puisque «au contraire, [elle s'est] rendue dépendante de ce qu'elle exclut ainsi pour être»²¹. Appelée «singularité absolue» par Hegel²², ce moment est celui de la conscience en soi qui, au fond, est encore contradictoire puisque si la conscience en général est liberté par rapport à la nature, la conscience singulière est une «liberté contrainte»²³, une liberté qui est encore

¹⁹ PLANTY-BONJOUR, «Introduction», *La première philosophie de l'esprit*, p. 21.

²⁰ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 295.

²¹ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 286.

²² HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 68.

²³ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 286.

hétéronome, c'est-à-dire qui reçoit sa «loi» d'un autre qu'elle-même, en l'occurrence la nature.

C'est ici qu'entre en jeu le triptyque qui nous intéresse. La conscience singulière n'est pas encore ici pour-soi.²⁴ Cet avènement du pour-soi, le mûrissement de la réflexivité, ne devient possible que dans la mesure où celle-ci trouve un point d'appui. Les objectivations produites sont ces points d'appui si importants pour le développement de la conscience singulière vers son but ultime. Ces traces, des objets matériels ou symboliques, ces instances tangibles de l'activité de la conscience en devenir, résultent d'une activité de la conscience singulière sur les «objets» qui l'entourent: la nature et les autres consciences singulières.

1.1.3 Le triptyque des puissances chez Hegel

L'activité de la conscience singulière n'est pas d'une seule venue. Elle se différencie, d'une part, selon le type de trace ou, encore, d'objectivation produite par l'être humain, et, d'autre part, selon les moments de développement de ladite conscience singulière.²⁵ Cependant, même différenciée, chaque type d'activité participe d'une structure commune. En effet, chaque puissance vise une altérité comme objet: «homme ou chose»²⁶. Chacune instaure une relation entre la conscience singulière et l'objet de la puissance. Incarnant une relation de négativité, ces trois dialectiques ont comme but de réduire l'écart entre le sujet et l'objet. Comme le notent les commentateurs, il y a au fondement de ces relations différenciées à l'altérité, elle-même différenciée, une caractéristique commune: le besoin.

²⁴ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 295.

²⁵ Comme l'indiquent Gérard (*Critique et dialectique*, p. 287-288) et Planty-Bonjour («Introduction», *La première philosophie de l'esprit*, p. 18). Hegel intègre deux classifications des activités de la conscience: celle des trois «puissances» (travail, famille, mémoire) et celle des deux «moments» de la conscience (conscience théorique et conscience pratique), sans toutefois indiquer une préférence marquée pour l'une ou l'autre.

²⁶ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 72.

On s'émerveille souvent de ce que les écrits d'Héna (*Système de la vie éthique et Realphilosophie*) aient su tenir la réflexion sociale et politique au plus près de ces dimensions concrètes de l'homme que sont le besoin, le désir, le travail, le langage. (...) L'homme est homme en tant qu'il désire, en tant qu'il travaille, en tant qu'il parle. Ainsi pense Hegel, incontestablement.²⁷

Chaque puissance s'effectue dans un milieu (*Mitte*), lequel est le produit de l'activité humaine. Ce milieu, appelé moyen-terme ou, encore *Medium* par Hegel, est défini comme «ce par quoi et à travers quoi l'homme agit sur un autre, homme ou chose»²⁸. Le moyen-terme, produit dans l'intention première de réduire la fracture ontologique sujet/objet²⁹, s'objectifie et se pose en face de l'opposition sujet/objet. Il devient, ni plus ni moins, que le lien qui unit réciproquement le sujet et son autre opposé. Le moyen-terme, «c'est leur unité, unité qu'ils ont produite (ou qui s'est produite par eux) et dans laquelle ils sont posés et se reconnaissent comme supprimés»³⁰.

Par ailleurs, les objectivations de chaque puissance instaurent un rapport spécifique au temps. La pérennité ainsi instaurée se cristallise, dans les objectivations produites, par un différé dans l'appropriation de toute altérité par la conscience singulière. L'instrument, ou l'outil, dans le travail, de même que la possession pour la famille, et, dans une certaine mesure, le langage constituent le noyau fondamental et premier de la culture et des traditions transmises de génération en génération. Le temps de la conscience n'est plus le temps physique de la nature et de l'animalité. La conscience humaine subsiste dans la mouvance du

²⁷ TAMINIAUX, «Introduction», *Système de la vie éthique*, p. 99.

²⁸ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 72, sda.

²⁹ La conscience singulière cherche à se constituer comme totalité singulière, c'est-à-dire comme entité autonome pouvant assurer elle-même sa survie matérielle et se donnant les moyens d'être reconnue ainsi. Les trois puissances serviront, chacune de leur façon propre tout en ayant une structure commune, à rendre effective cette réalisation en totalité singulière.

³⁰ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 293.

temps historique, incarné dans la production matérielle et symbolique du triptyque dialectique.

La présentation «statique» que l'on vient de faire mérite d'être qualifiée. En effet, la présentation peut faire oublier la nature essentiellement dynamique de la dialectique hégélienne. La conscience singulière n'est pas un moment statique en soi. Elle est elle-même traversée par le souffle dialectique qui la constitue et où elle est dépassée. Expliquons. La formation de la conscience singulière se fait à travers les puissances. Mais c'est aussi à travers une puissance en particulier, celle du désir de reconnaissance, que se fait le second temps du déploiement de la conscience en général, c'est-à-dire le temps de la négation de la conscience singulière ou le temps de la négation de la première négation qui constitua la conscience singulière, alors que la conscience devient absolue et s'incarne dans la «conscience d'un peuple»³¹.

1.1.3.1 La puissance de la conscience théorique : la mémoire

Hegel identifie la mémoire et le langage, seule puissance et seul moyen-terme de la conscience théorique, comme le premier milieu où se réduit la fracture sujet/objet. Par eux, la conscience théorique vise la maîtrise de la nature, qui lui est *a priori*, et du monde culturel créé et rendu tangible par l'action du langage. En attribuant un nom aux choses, l'être humain acquiert un contrôle sur les objets (inertes ou vivants)³². Cette domination n'est cependant

³¹ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 114-117.

³² À cet effet, Hegel rappelle l'épisode de la nomination des animaux par Adam (Gn 2, 19-20), *La première philosophie de l'esprit*, p. 82.

qu'idéale³³, au sens où elle n'est pas encore réalisée pratiquement comme elle peut l'être dans le travail.

Hegel explique la genèse du langage chez l'espèce humaine comme un processus dialectique en trois moments. Le premier moment est éminemment tributaire de la sensibilité corporelle: il s'agit de la sensation et l'intuition.³⁴ La sensation, au sens strict, constitue une première médiation entre le sujet sentant et l'objet senti. Elle est pourtant éphémère, ne durant que tant que le «contact» dure. La fugacité de la sensation fait une base trop ténue pour une appropriation de l'objet. Il faut donc que la conscience dépasse ce premier moment vers celui de l'imagination empirique avec l'objectif de dé-singulariser la médiation primaire, l'élever à une forme plus haute d'universalité, notamment en pensant l'objet saisi «dans la continuité du temps et de l'espace»³⁵.

Par l'imagination empirique, la conscience elle-même n'est pas encore parvenue à une forme achevée d'universalité. Toutefois, la médiation entre le sujet et l'objet s'opère maintenant par le signe constitué, d'abord, puis par la conscience comme «signe en quoi ce qui est intuitionné est posé comme quelque chose d'arraché à ce avec quoi il est en connexion et est posé comme référé à un autre »³⁶. Mais le signe n'est pas encore la médiation universelle attendue par la conscience puisqu'il «n'a pas sa signification absolue en lui-même»³⁷. Pour Hegel, la signification du signe dépend encore du sujet. Pour devenir la

³³ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 288.

³⁴ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 76-78.

³⁵ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 78.

³⁶ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 81.

³⁷ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 81.

véritable médiation se posant face à la relation sujet/objet. «la *signification* doit exister pour-soi face à ce qui signifie [le sujet] et à ce qui a la signification [l'objet]»³⁸. Ainsi, le signe toujours dépendant du sujet doit être supprimé.

C'est avec la mémoire comme dernière modulation théorique d'existence de la conscience et le langage, son objectivation, que la médiation acquiert à la fois l'autonomie par rapport aux deux termes de la relation sujet/objet et, par conséquent, une permanence dans le temps. Le langage est, pour Hegel, relation entre les noms.³⁹ De la fonction de dénomination du langage résulte une suppression de l'être empirique, menant à l'être-idéal, d'un étant.⁴⁰

Comme on l'a dit la domination de la nature par la conscience théorique n'est qu'idéale, selon Hegel. Elle est cependant logiquement première puisque, selon Planty-Bonjour, «Hegel voit dans le langage le premier moment de l'universalité objective, le premier *Medium* de la réalisation de la conscience, le premier levier par lequel on s'approprie le monde naturel et le monde historique de la culture»⁴¹. C'est pourquoi la véritable unité à laquelle aboutit la conscience comme totalité absolue doit nécessairement passer par un moment pratique, lequel se décline selon les puissances du travail et de la famille.

³⁸ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 81, sda.

³⁹ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 82.

⁴⁰ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 82.

⁴¹ PLANTY-BONJOUR, «Introduction», *La première philosophie de l'esprit*, p. 29.

1.1.3.2 La première puissance de la conscience pratique : le travail

L'enjeu du procès pratique de la conscience est de «réaliser la conscience singulière en développant en elle la connaissance de ce qu'elle est»⁴². En nommant les «objets» dans son procès théorique, la conscience ne comble qu'idéalement l'écart ontologique et, de fait, n'accède pas encore à ce savoir de soi nécessaire pour lever la contradiction. L'intervention dans le réel, l'établissement d'un rapport pratique aux choses, par le travail, et aux autres consciences singulières, dans la famille puis dans l'État, relève donc d'une poursuite de la levée de la contradiction originaire de la conscience singulière. Il faut alors comprendre cette étape pratique du déploiement de la conscience comme le lieu où commence l'avènement du pour-soi.

La puissance du travail s'origine dans le désir humain et vise une domination réelle de la nature. L'impulsion de la dimension anthropologique du travail lui est donnée par l'assouvissement des besoins de survie des individus. En cela, l'être humain partage d'une certaine manière une caractéristique commune avec les animaux. Cependant, en tant que processus d'humanisation du désir de survie, le travail instaure comme un abîme entre le sujet désirant, d'un côté, et l'objet désiré, de l'autre, entre «ce que l'on veut qui soit anéanti»⁴³ afin de satisfaire le désir de l'individu qui veut survivre et cet individu même. Comme le dit Habermas, «le travail rompt la tyrannie imposée par le désir immédiat et freine en quelque sorte le processus de satisfaction pulsionnelle»⁴⁴.

⁴² GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 302.

⁴³ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 98, sda.

⁴⁴ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 184.

La véritable universalité pratique ne peut survenir qu'avec le refrènement du désir d'anéantir. Or, rappelons-nous que l'universalité pratique est toujours une modalité d'existence de la conscience pour Hegel. Ce qui veut dire que, d'une certaine façon, l'instrument, comme objectivation du travail et opposition à la relation sujet/objet-naturel-désiré, sera comme une *incarnation* pratique de la conscience: il devient conscience pratique matérielle.⁴⁵ En ce sens, l'instrument incarne au niveau pratique la pérennité que le langage (et la culture qu'il produit) garantit au niveau théorique.

1.1.3.3 La seconde puissance de la conscience pratique : la famille

Hegel lie indirectement le travail et la famille, la troisième puissance. Le refrènement de l'assouvissement immédiat du désir de survie provoque une transformation du désir sexuel. En effet, «le désir se libère (...) de la relation à la jouissance, (...) [il] devient *amour*»⁴⁶.

Avec cette troisième puissance, c'est d'un tout autre objet de dialectique dont il s'agit. Dans les termes de G. Planty-Bonjour, cet objet est «autrui comme principe de ma reconnaissance comme sujet»⁴⁷. La reconnaissance, concept clé de la philosophie morale et politique de Hegel, n'est cependant pas d'une seule venue. En effet, deux types de reconnaissance, ayant chacune leur propre manière de se réaliser, sont décrites par Hegel: une reconnaissance partielle au sein de la famille, une reconnaissance pleine et entière dans l'État.

⁴⁵ «L'instrument est le moyen-terme existant rationnel, l'universalité existante du processus pratique». HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 99.

⁴⁶ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 100, sda.

⁴⁷ PLANTY-BONJOUR, «Introduction», HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 20.

Qu'est-ce que la reconnaissance pour Hegel ? Quelle est pour lui la réalité pratique désignée par ce mot ? C'est par le résultat du procès de la troisième puissance qu'il convient de l'aborder afin de mieux saisir la portée des concepts de reconnaissance partielle et de reconnaissance pleine et entière. Comme toute la terminologie hégélienne, ce mot a subi, à la fois, une évolution sémantique et une insertion dans un contexte théorique visant la genèse de cette réalité. On sait, par exemple, l'importance que prendra la figure paradigmatique de la relation Maître-esclave, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, pour rendre compte du procès de reconnaissance mutuel dans l'État. Ce paradigme déjà présent dans *Le système de la vie éthique*⁴⁸, auquel il n'est fait qu'une brève allusion dans la *première philosophie de l'esprit*⁴⁹ sera pleinement déployé dans la *Phénoménologie*. Cependant, dans la *première philosophie de l'esprit*, la reconnaissance est définie et décrite autrement que dans les termes d'un rapport Maître-esclave.

En termes généraux, la reconnaissance est à la fois un procès et le résultat du procès. Dans ce procès, l'individu vise une affirmation identitaire qui serait reçue à sa juste valeur par tous, de manière universelle. Il veut être reconnu comme conscience-de-soi par d'autres consciences-de-soi. Or ce procès, s'il s'amorce dans la famille, n'accède à la pleine universalité qu'en débordant le cadre limité de l'unité familiale et en s'accomplissant au sein de l'État.

On a vu au début de cette section que de la conscience de la différenciation sexuelle émerge l'amour. Celui-ci, inévitablement, mène au mariage comme institution stabilisant et garantissant une forme de permanence à la relation entre époux. Dès lors, la famille devient la

⁴⁸ HEGEL, *Système de la vie éthique*, p. 139-141

⁴⁹ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 112.

puissance mettant en relation les époux et leur enfant qui, par l'action des parents, s'individualisera, deviendra lui-même une conscience à part, distincte de celle du couple tout en s'y appuyant pour sa formation.⁵⁰

Au terme de son éducation et du double procès d'individuation/intégration au sein de la famille, la reconnaissance *familiale* que reçoit l'enfant, et celle qu'il accorde aux autres membres de la famille, est partielle.

[C]ette reconnaissance demeure limitée dans la mesure où elle repose encore sur une donnée *naturelle*, sexualité et procréation : «L'essence du rapport appartient à la nature» remarque Hegel à propos du rapport parents/enfants. Aussi la totalité que produit la famille n'est-elle qu'une totalité restreinte, une totalité *de la singularité*, dans laquelle la conscience ne se réalise encore que comme une conscience singulière, comme un un numérique, excluant.⁵¹

Elle est une «reconnaissance privée»⁵² limitée à la plus haute totalité dont la nature soit capable, selon Hegel.

La reconnaissance pleine et entière, associée par Hegel à la conscience-de-soi achevée, but de l'aspiration la plus profonde des individus ne peut se satisfaire de cette dépendance à la nature. La conscience qui s'incarne dans les relations familiales est encore contradictoire. En effet, l'individu singulier⁵³, appellation fréquemment utilisée par Hegel

⁵⁰ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 104.

⁵¹ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 306, sda.

⁵² PLANTY-BONJOUR, *La première philosophie de l'esprit*, p. 100, n. 2.

⁵³ Le singulier, pour Hegel, est l'ensemble des singularités de la possession et de l'être, ensemble clos dans une totalité en-soi, HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 107.

dans cette section du texte⁵⁴, est encore un en-soi. Sa possession et son être sont intimement liés, ce qui rend inévitable la collision entre les individus singuliers.⁵⁵

Si, d'emblée, les litiges entre les singuliers visent la possession, ils s'élèvent rapidement à la hauteur de l'identité des individus en confrontation, en raison du lien identitaire fort entre l'être et la possession. Le litige devient «un outrage absolu, un outrage à lui [le singulier, G.J.] pris comme un tout, un outrage à son honneur»⁵⁶. La revendication de reconnaissance prend alors une tournure explicitement identitaire; elle porte sur l'idée que se fait l'individu de lui-même avec et par les autres. Hegel ne voit qu'une seule issue logique à cette «lutte pour la reconnaissance», comme s'il n'y avait que par la violence et, ultimement, la mort de soi ou de l'autre que pouvait s'accomplir ce procès.

Cependant, la lutte à mort pour la reconnaissance sociale de l'individualité est encore contradictoire, et ce à double titre. D'une part, pour assurer le maintien de ma totalité singulière, j'engage toutes mes ressources dans une lutte à finir en risquant de tout perdre. D'autre part, le procès pour me faire reconnaître comme totalité singulière et excluante⁵⁷ vise la mort de l'autre. De ce fait, il y a suppression de la *condition* essentielle, et donc impossibilité, de ma reconnaissance. C'est la *nécessité* de ce procès pratique de lutte à mort et de sa fin absolument contradictoire⁵⁸ qui pousse la conscience à «prendre conscience» de cette contradiction. Mais, comme le note Gérard, «la fécondité réelle du combat (...) ne

⁵⁴ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 107-114.

⁵⁵ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 108, n. 1.

⁵⁶ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 107.

⁵⁷ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 110-111.

⁵⁸ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 111, n. 1.

consiste nullement dans le pur et simple fait de la mort de l'individu conscient, mais bien dans l'*intérieurisation* par celui-ci de sa véritable nature»⁵⁹.

Par un retour sur soi, la conscience réflexive intègre cette nouvelle connaissance d'elle-même, «à savoir, que la conscience totale reconnue n'existe que dans la mesure où elle se supprime»⁶⁰. La réflexivité devient alors une modalité tout à fait nouvelle de la conscience qui met cette dernière sur la voie de l'universalité absolue. Par l'intériorisation de sa propre suppression, l'individu évite l'issue fatale de la lutte à mort. Il n'en demeure pas moins que le procès de reconnaissance s'accomplit puisque «cette totalité singulière est une totalité singulière qui se supprime elle-même et elle est une totalité singulière reconnue qui existe dans une autre conscience qu'elle-même : c'est ainsi qu'elle est conscience absolument universelle»⁶¹.

Or cette conscience autre n'est pas celle d'une autre totalité singulière: il s'agit plutôt de la *conscience collective*, la conscience absolue incarnée dans le peuple.⁶² L'autre de la reconnaissance, au terme du procès, n'est plus l'individu singulier qui me fait face, mais l'«esprit absolu»⁶³ du peuple. Faire partie d'un peuple, y être intégré au terme du procès de reconnaissance, signifie partager son esprit (*Volksgeist*)⁶⁴, participer à ses coutumes, ses lois, sa culture, bref, aux dimensions de la vie collective que ne peut produire à elle seule la

⁵⁹ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 311, sda.

⁶⁰ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 113.

⁶¹ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 114.

⁶² HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 114-117.

⁶³ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 114.

⁶⁴ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 118-131; GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 315-316.

famille. La singularité est alors supprimée/intégrée, mais sans être niée, dans «l'esprit absolu d'un peuple [qui] est l'élément absolument universel»⁶⁵.

En corollaire, il n'y a qu'avec cette intégration à l'esprit d'un peuple que prend sens la citoyenneté et la participation dans l'État. Bref, la revendication identitaire sous-jacente au procès de reconnaissance prend sa pleine mesure au plan socio-politique. La reconnaissance consiste ici en l'intégration d'un individu dans l'ensemble social, intégration qui ne dépend pas premièrement de son appartenance à telle totalité singulière qu'est une famille, mais bien par son appartenance à une totalité absolue: le peuple.

Cette description avait pour but de présenter sommairement les grandes lignes du contenu et de l'argumentation du texte de Hegel. Nous avons voulu ici indiquer comment Hegel répond à l'ensemble des questions de portée anthropologique énuméré en début de section. En faisant de la première philosophie de l'esprit de 1803/04 un de ses premiers exercices de la méthode dialectique, Hegel l'a laissé à l'état d'ébauche. L'inachèvement relatif de ce travail, malgré les indices de reprise ultérieur du travail par Hegel⁶⁶, laissera place à un spectre assez large d'interprétation dont il faut maintenant rendre compte pour mieux situer les interprétations respectives de Habermas et de Ferry notamment sur les rapports entre les dialectiques.

1.2 Les interprétations de l'anthropologie philosophique de Hegel

Compte tenu de l'état fragmentaire des documents de la période d'Iéna qui nous sont parvenus et, au surplus, de l'inachèvement des fragments qui ont traversé l'histoire, d'une

⁶⁵ HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, p. 118.

⁶⁶ Voir les notes dans le texte de la traduction de Planty-Bonjour.

part, et de la puissance de la pensée hégélienne. d'autre part, il est normal que des reprises/actualisations aient été tentées par la suite, notamment dans la mouvance du déclin de la pensée métaphysique. Par les comptes-rendus des commentateurs, on peut repérer trois grandes tendances d'interprétation du triptyque des puissances de la période d'Iéna. Toutes, sans exception, s'attardent à la structure de l'articulation entre les trois puissances. Les divergences entre les interprétations seront donc fondées sur des modèles tentant de comprendre la présence (ou l'absence) de liens entre les dialectiques.

1.2.1 Le modèle de primauté

Dans sa discussion sur les Leçons d'Iéna, Habermas soulève un problème apparaissant dans quelques interprétations, faites par le passé, du processus de formation et de son unité.⁶⁷ Une des interprétations possibles consiste à donner la primauté à l'une des puissances et d'en dériver, ou d'en faire dépendre, les deux autres dans le procès d'humanisation. Une interprétation marxiste mettra la puissance du travail au cœur du procès de formation de la conscience. G. Lukacs représente bien cette tendance.⁶⁸ Dans *Le jeune Hegel*⁶⁹, Lukacs aborde les écrits d'Iéna⁷⁰ à partir de la dialectique du travail. Cette puissance est primordiale quand il faut rendre compte de la «connaissance juste du rapport homme-nature»⁷¹. Toutefois, c'est aussi par l'analyse hégélienne du travail comme nouvelle réflexion sur la téléologie, sur «la juste détermination de la catégorie de but, en tant que celle-

⁶⁷ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 191.

⁶⁸ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 191-192; TAMINIAUX, «Introduction», *Système de la vie éthique*, p. 99-100.

⁶⁹ György LUKACS, *Le jeune Hegel sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, t. 2, trad. par G. HAARSCHER, R. LEGROS, Paris, Gallimard, 1981, p. 77-112.

⁷⁰ Surtout les Leçons de 1805/06, *Le jeune Hegel*, t. 2, p. 85-90.

⁷¹ LUKACS, *Le jeune Hegel*, p. 89.

ci est une catégorie de la *praxis*, de l'activité humaine»⁷² — celle-ci débordant largement les seuls rapports homme-nature — que Lukacs expose la structure fondamentale de l'anthropologie hégélienne, revue par le marxisme. Sans nommer les autres puissances, sauf le langage, et encore par le mot «représentation» souligné dans une citation empruntée à Marx dans *Le Capital*, Lukacs les fait graviter autour du travail. D'ailleurs il décrit l'homme essentiellement comme un travailleur tout au long du texte. Cette analyse rejoint celle d'un commentateur de Lukacs pour qui «dans la mesure où sa conception de la téléologie inspire à Hegel sa conception de la praxis le travail constitue la forme originaire de la praxis humaine»⁷³.

Une autre tendance de cette interprétation indiquée par Habermas est celle de T. Litt. Celui-ci fait remonter l'émergence de l'esprit à l'avènement du *je*, du sujet: «chaque homme n'est homme que quand il se sert de ce mot <je> et il ne l'est que parce qu'il s'en sert et qu'il a le même droit de s'en servir que tout autre»⁷⁴. Or dire *je*, avec toute la charge de réflexivité et de savoir de soi que Litt confère à ce mot-clé, implique la présence d'un autre égal à moi. «La conscience de soi ne naît que sur un arrière-fond de réciprocité présente partout où des êtres en face à face se *reconnaissent* comme ayant un statut ou un droit égal, et, par là, s'accordent la dignité qui se manifeste dans la capacité de se dire à soi-même *je*»⁷⁵. Ici également, comme chez Lukacs, une option prévaut dans la lecture de Hegel puisque les

⁷² LUKACS, *Le jeune Hegel*, p. 77.

⁷³ Yvon BLANCHARD, «Travail et téléologie chez Hegel selon Lukacs», dans *Dialogue*, 9(1970), no 2, p. 177.

⁷⁴ Theodor LITT, *Hegel. Essai d'un renouvellement critique*, trad. sous la direction de P. MULLER, Paris, Denoël/Gonthier, 1973, p. 60, sda.

⁷⁵ LITT, *Hegel*, p. 62-63, sda.

autres puissances ne sont pas évoquées comme participant pleinement et entièrement au processus d'humanisation.

Enfin, toujours selon Habermas, E. Cassirer «se sert de la dialectique de la représentation [la puissance de la mémoire et du langage, G. J.] comme d'un fil conducteur pour une interprétation hégélianisante de Kant qui fournit en même temps les fondements d'une philosophie des formes symboliques»⁷⁶. Ce jugement s'appuie sur *La philosophie des formes symboliques*⁷⁷ dont le titre dit tout de la démarche de Cassirer à l'époque de sa parution. Lorsque celui-ci affirme que «la représentation, la mise en scène d'un contenu dans et par un autre, [doit] être reconnu comme un présupposé essentiel de l'édification de la conscience elle-même et comme la condition de son unité formelle»⁷⁸, il fait reposer l'émergence de la conscience individuelle, d'une part, et de la culture ou la conscience absolue hégélienne, d'autre part, sur la capacité symbolique de l'espèce humaine. Par ailleurs, l'analyse des formes sociales de connaissance, comme le mythe ou la science, présupposent également la philosophie des formes symboliques.

1.2.2 Le modèle de l'hétérogénéité

On l'aura remarqué, les trois auteurs cités par Habermas l'ont précédé.⁷⁹ C'est donc en réaction par rapport à ces interprétations donnant la primauté à l'une des puissances sur les autres que Habermas se positionne. Tout comme ceux qu'il cite, Habermas aborde

⁷⁶ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 191. Sur le fondement hégélien de la philosophie des formes symboliques, voir D.P. VERENE, «Kant, Hegel, and Cassirer : The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms», dans *Journal of the History of Ideas*, 30(1969), no 1, p. 33-46.

⁷⁷ Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, t. 1, *Le langage*, t. 2, *La pensée mythique*, t. 3, *La phénoménologie de la connaissance*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, 358 p. + 344 p. + 614 p.

⁷⁸ CASSIRER, *Le langage*, p. 49.

⁷⁹ Les ouvrages cités datent de 1923/29 pour Cassirer, de 1948 pour Lukacs et de 1953 pour Litt.

l'anthropologie philosophique hégélienne en la délestant de sa gangue métaphysique d'origine. Par ailleurs, il modifie le vocabulaire d'origine en remplaçant le terme puissance par dialectique et en nommant les éléments du triptyque travail/interaction/représentation en lieu et place et la terminologie hégélienne travail/famille/mémoire.

Ces références à des auteurs de la première moitié du XX^e siècle pourraient oblitérer le véritable contexte polémique de production de l'essai habermassien sur Hegel. C'est dans le but explicite de critiquer la théorie des activités rationnelles de son collègue Herbert Marcuse⁸⁰ que Habermas revisite l'héritage hégélien pour mieux critiquer les interprétations post-hégéliennes unilatérales. Les travaux de Marcuse⁸¹, dans la foulée de l'École de Francfort, présentent une critique forte de la rationalité instrumentale, laquelle suivant les travaux de Max Weber, aurait envahi et perverti l'ensemble du champ de la rationalisation moderne, ramenant les rapports entre humains à des rapports stratégiques de domination politique calqués sur le modèle de domination sur la nature instaurée par la technique. Si, pour Marcuse, il y a «une domination inscrite dans la rationalité technique de l'activité instrumentale»⁸² et que cette domination s'étend inéluctablement aux rapports entre les êtres humains, la critique de cette fusion ne peut venir que d'un type non-déformé de rationalité, une rationalité propre à l'interaction entre les personnes.

Ce que rejette Habermas dans le projet marcusien, c'est ce manichéisme entre technique et interaction⁸³, où la technique et sa rationalité instrumentale sont des réalités

⁸⁰ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 331-337; Jean-René LADMIRAL, «Préface», dans HABERMAS, *La technique et la science comme idéologie*, p. xxvii-xxviii; HABERMAS, «La technique et la science comme idéologie», p. 3-74.

⁸¹ Nous suivrons ici l'analyse de Ferry, voir la note précédente.

⁸² FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 336.

⁸³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 335.

mauvaises en elles-mêmes, alors que la rationalité émancipatoire se trouve du côté de la rationalité pratique. Une telle condamnation de la rationalité instrumentale et de la technique ne peut résulter que d'une anthropologie tronquée se méprenant sur le rôle important du travail, fût-il machinisé, dans le processus d'humanisation. En fait, l'impact ne s'arrête pas là puisque la théorie des activités rationnelles en subira les contrecoups. D'une certaine manière, la vision marcusienne reproduit le réflexe d'unilatéralisation du procès de l'avènement de l'être humain à une seule de ses dimensions fondamentales.

Voilà le contexte polémique où Habermas proposera une interprétation de l'anthropologie hégélienne en terme d'hétérogénéité irréductible des dialectiques.⁸⁴ Mais ayant posé cette distinction, la question devient alors : «Comment peut-on penser l'unité d'un processus de formation qui, selon la conception des *Leçons d'Iéna*, passe par la dialectique du langage, du travail et de l'interaction ?»⁸⁵. Il existe bien des rapports entre les dialectiques. Ainsi, l'interaction, tout comme le travail, présuppose le langage comme opérateur de distanciation entre le désir et sa satisfaction.⁸⁶ Mais, de même que le rapport entre le travail et l'interaction ne peut être compris comme une dérivation⁸⁷, celui entre le langage et les dialectiques pratiques ne suppose pas une filiation directe de la conscience

⁸⁴ Mais de quel lieu vient cette insistance appuyée sur l'hétérogénéité des dialectiques dans la formation de l'esprit ? À vrai dire, ce n'est pas dans «Travail et interaction» que Habermas fournit la réponse à cette question. Nous sommes ici en présence d'un début de réflexion qui sera formalisé ailleurs et plus tard. Cependant, rétrospectivement, il devient manifeste, selon Jean-Marc Ferry, que l'interprétation habermassienne des leçons d'Iéna est tributaire de Kant et d'une interprétation sociologique de son architecture de la rationalité. Afin d'éviter les répétitions indues, nous préférons réserver à plus tard la discussion sur l'influence kantienne chez Habermas.

⁸⁵ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 192.

⁸⁶ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 193.

⁸⁷ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 194.

pratique par rapport à la conscience théorique.⁸⁸ Ces rapports d'égalité entre les dialectiques n'ont pas été soulignées par Cassirer, Lukacs et Litt. Pour eux, la primauté accordée à une dialectique dans le procès d'émergence de la conscience individuelle et collective absorbe les autres.

L'interprétation de Habermas, tout comme celles contre lesquelles il se pose, a suscité à son tour des réactions critiques. Elles constitueront le point d'appui d'un troisième modèle d'interprétation.

1.2.3 Le modèle «hégélien pur»

Dans les milieux anglophones et francophones, la traduction des textes d'Iéna en a relancé, d'une certaine façon, les études «exogermaniques». Par le fait même, les deux premiers modèles d'interprétation subirent l'examen des commentateurs post-habermassiens de la première philosophie de l'esprit. C'est soit dans le cadre de présentation par les traducteurs, soit par des études sur le texte même que l'on formulât ces critiques.

Le premier indice d'une critique des deux premiers modèles vient de J. Taminiaux dans la longue présentation de sa traduction du *System der Sittlichkeit*. Il n'y discute du premier modèle qu'en mentionnant l'analyse de Lukacs. Celle-ci commet la faute de projeter chez Hegel une lutte des classes qu'il ne théorise pas⁸⁹, d'une part, et de remplacer la téléologie métaphysique originaire par un «ultime moyen-terme»⁹⁰ dégagé de toute

⁸⁸ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 182 p.

⁸⁹ TAMINIAUX, «Introduction», *Système de la vie éthique*, p. 97.

⁹⁰ TAMINIAUX, «Introduction», *Système de la vie éthique*, p. 100.

potentialité de domination et d'exploitation. Bref, selon Taminiaux, Lukacs participe de la même illusion qu'il dénonce chez Hegel. Il demeure un impensé dans l'interprétation de Lukacs, celui du totalitarisme potentiel du moyen-terme ultime.

Quant à la solution habermassienne, si elle a le mérite d'éviter le piège de l'interprétation marxiste⁹¹ et, par conséquent, des autres modulations du modèle de primauté, elle pèche par l'excès inverse. Voulant absolument montrer l'hétérogénéité des dialectiques et reportant la formation de l'esprit au terme de leurs effectuations simultanées, Habermas néglige l'unité que leur présupposait Hegel⁹². Encore faut-il mentionner que Taminiaux critique Habermas du point de vue du *System der Sittlichkeit* qui, comme on l'a vu, présente un type de pensée, notamment sur les rapports entre les dialectiques et la formation de l'esprit, qui sera modifié dans la première philosophie de l'esprit par suite de l'adoption de la dialectique comme méthode philosophique⁹³.

L'attitude critique contemporaine face aux deux premiers modèles ne propose pas comme tel une actualisation du texte hégélien. Elle tente plutôt de dénoncer les interprétations indues et les courts-circuits imposés au texte. Nous sommes donc en présence de deux modèles d'interprétation bien campés et définis⁹⁴ et d'une critique de ces modèles, également

⁹¹ Ce qui n'est pas l'avis de Denise Souche-Dagues qui reproche à Habermas justement de ne pas respecter la conceptualisation de Hegel et d'imposer au texte une idéologie hétérogène, dans *Recherches hégéliennes. Infini et dialectique*, p. 68.

⁹² TAMINIAUX, «Introduction», *Système de la vie éthique*, p. 101.

⁹³ GÉRARD, *Critique et dialectique*, p. 9.

⁹⁴ J.-R. Ladmiral, dans sa préface à l'édition française de *La technique et la science comme idéologie* suggère, en termes polémiques, un troisième modèle réducteur, celui de «la phagocytose de cette triade jeune-hégélienne dans l'auto-engendrement de l'Esprit absolu» (p. xxxviii). Il impute ce modèle au Hegel plus tardif. Ne faisant pas d'indications claires quant au destinataire de cette critique, il nous est impossible de voir s'il vise des interprétations contemporaines.

claire, mais qui ne propose pas de modèle nouveau et qui s'en remet au texte comme à une d'évaluation des interprétations.

1.3. La reprise de l'anthropologie philosophique de Hegel par Habermas

La lecture habermassienne des *Leçons d'Iéna*, nous l'avons déjà souligné, est à comprendre dans le contexte polémique d'une critique du marxisme et de certaines de ses intuitions concernant le sort du politique et de la démocratie moderne. L'article «Travail et interaction», auquel nous consacrons cette section, est en quelque sorte un prolégomène à l'examen de la théorie marcusienne d'une domination du politique par la rationalité à l'œuvre dans la technique moderne.⁹⁵

Avant d'aborder directement le propos de Habermas, il convient de bien situer son intention. Il est manifeste que ce que Habermas propose n'est pas d'abord un travail d'exégèse *stricto sensu* du texte hégélien. C'est à une ré-interprétation du contenu qu'il nous convie. Bien sûr, il fait un travail de comparaison de Hegel avec ses prédécesseurs Fichte et, surtout, Kant. Il indique aussi les raisons pour lesquelles Hegel, selon lui, aurait abandonné la systématique hétérogène de Iéna pour la subsumer ultérieurement dans le paradigme maîtrise/servitude.⁹⁶ Cependant, lorsque Habermas aborde le contenu et la signification des notions comme l'esprit, la conscience de soi ou les trois dialectiques, c'est en termes communicationnels qu'il le fait, dans le but explicite de montrer la confusion du modèle marcusien entre technique et politique, d'une part, et de proposer une théorie de la rationalité qui offre un contrepoids aux théories du déclin de la raison.

⁹⁵ HABERMAS, «La technique et la science comme idéologie», p. 4-5.

⁹⁶ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 199.

Au moment où Habermas lit Hegel (1967), il commence à articuler une théorie des activités qui ultimement le mènera à la *Théorie de l'agir communicationnel*. Si dans cet ouvrage, Habermas tire les implications de sa théorie des activités pour une théorie de la société⁹⁷, c'est à une fondation philosophique de la théorie des activités que s'emploie la lecture habermassienne du jeune Hegel. D'ailleurs, les résultats de l'investigation de la *Realphilosophie* d'Iéna seront directement mobilisés dans le débat avec Marcuse où Habermas déploie pour la première fois le concept d'agir communicationnel comme «intersubjectivité communicationnelle de la discussion démocratique»⁹⁸.

Ainsi, on ne devra pas se surprendre de certaines libertés prises par son interprétation du texte hégélien, notamment dans les définitions de l'esprit, de la conscience de soi, de la dialectique de la reconnaissance, etc. Reformulé dans un contexte philosophique résolument postmétaphysique, le texte hégélien subit ni plus ni moins qu'une actualisation de ses potentialités à la lumière des transformations de la modernité, d'une part, et de la réflexion concomitante sur les transformations de l'anthropologie philosophique, laquelle sert de soubassement ayant une valeur normative pour le projet habermassien de renouvellement de l'idée de démocratie⁹⁹. Donc, les critiques provenant des «exégètes» hégéliens ne peuvent, en réalité, porter que sur certains aspects périphériques de la lecture habermassienne et non sur ceux que nous aborderons maintenant.

⁹⁷ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 21; J. Yvon THÉRIAULT, «Le défi de l'agir communicationnel : des interactions débarrassées de leurs contextes nomatifs ?» dans K. MELLO, (dir), *Rationalité, communication, modernité*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1991, p. 97-121.

⁹⁸ LADMIRAL, «Préface», dans *La technique et la science comme idéologie*, p. xxviii.

⁹⁹ En 1966, Habermas définit ainsi la démocratie; il s'agit «des formes institutionnelles garanties d'une communication universelle et publique qui est consacrée à la question pratique de savoir comment les hommes peuvent et veulent vivre ensemble dans le cadre des conditions objectives déterminées par le pouvoir immensément accru dont il disposent sur les choses», «Progrès technique et monde social vécu», dans *La technique et la science comme idéologie*, p. 88. On voit donc que la question de la technique et de ses rapports avec le politique est un thème majeur de la réflexion de Habermas.

1.3.1 *L'esprit et la conscience de soi*

L'hypothèse fondamentale formulée par Habermas à la lecture de Hegel stipule que l'esprit n'est pas un *a priori* qui s'incarne dans chacune des dialectiques, mais plutôt une résultante de ce procès. «Ce n'est pas l'esprit dans son mouvement absolu de réflexion sur lui-même qui, entre autres, se manifeste aussi dans le langage, le travail et la relation morale; au contraire, ce n'est que par le lien dialectique entre la symbolisation du langage, le travail et l'interaction qu'est déterminé le concept de l'esprit.»¹⁰⁰ C'est pourtant l'esprit qu'il présente et définit en premier.

Sa définition de l'esprit est essentiellement articulée en terme de matrice d'interaction communicationnelle entre des sujets. Tout d'abord, la communication incarne la double dimension d'universalité et de singularité que Hegel confère à la conscience. L'esprit est «le milieu (*Medium*) au sein duquel un moi communique avec un autre moi et à partir duquel seulement, en tant que médiation absolue, l'un et l'autre se constituent réciproquement comme sujets»¹⁰¹. Or Habermas interprète cette fonction de moyen-terme ultime de la communication comme découlant de sa structure même qu'il compare analogiquement à celle de «la grammaire d'une langue par rapport aux individus qui la parlent»¹⁰².

Le concept d'esprit en tant que milieu d'émergence et de constitution de la conscience de soi ne résulte pas que de la dialectique de la reconnaissance, même si celle-ci y joue un

¹⁰⁰ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 164, p. 190.

¹⁰¹ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 168-169, sda.

¹⁰² HABERMAS, «Travail et interaction», p. 170.

rôle important.¹⁰³ Ici, Habermas se démarque de Hegel et affirme que le travail et la représentation symbolique n'ont pas qu'un rôle adventice ou indirect dans l'émergence de la conscience de soi. Les trois dialectiques doivent être considérées comme en première ligne dans la «théorie de l'esprit»¹⁰⁴.

1.3.2 La représentation symbolique

C'est par l'expression «représentation symbolique» que Habermas aborde la dialectique de la mémoire et du langage. D'entrée du jeu, il prend bien soin d'indiquer que l'analyse hégélienne du langage se limite à son utilisation par l'individu : «Le langage dont il s'agit n'implique pas encore la communication des sujets agissant et vivant ensemble, il ne désigne ici que l'utilisation de symboles par l'individu solitaire qui est confronté à la nature et donne des noms aux choses»¹⁰⁵. En fait, Habermas ne s'attarde pas aux développements hégéliens sur la genèse du langage à partir de la sensation/intuition et de l'imagination empirique. En somme, il ne s'intéresse qu'aux éléments de l'analyse qui confortent sa confrontation de Marcuse.

C'est pourquoi, pour bien marquer sa thèse de l'hétérogénéité, il remarque que le langage n'a pas de fonction intersubjective directe. La production symbolique «comme première détermination de l'esprit abstrait»¹⁰⁶ vise deux objectifs directement reliés à

¹⁰³ Dans l'essai de Habermas, les développements dévolus à la relation morale dépassent de loin ceux du travail et de la représentation symbolique.

¹⁰⁴ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 168.

¹⁰⁵ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 182. La limite subjective que Habermas impute au langage sera un concept repris par Ferry dans *Les puissances de l'expérience* pour le différencier du domaine intersubjectif du discours. Habermas indiquera plus tard la source fréggéenne de sa réflexion sur la distinction entre représentation symbolique, pensée et énoncé dans Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, (coll. *nrf-essais*), Paris, Gallimard, 1996 p. 24-26.

¹⁰⁶ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 192.

l'individu: a) la dissolution et le maintien de la chose intuitionnée dans un symbole qui représente la chose. b) la distanciation de la conscience par rapport à ses objets.¹⁰⁷ Ainsi pensé, le langage ne devient intersubjectif qu'avec la mobilisation des symboles et de leur fonction représentative par les procès dialectiques pratiques.¹⁰⁸ C'est «en tant que système d'une certaine tradition culturelle»¹⁰⁹ que le langage sert de réservoir symbolique aux autres procès. On voit poindre ici une préoccupation et un axe majeurs de la pensée sociologique habermassienne: les rapports entre le monde vécu, d'ordre symbolique, et les systèmes d'activités pratiques le mobilisant comme ressource de sens.¹¹⁰

Si l'on veut résumer l'interprétation habermassienne ici, il faut mettre l'accent sur une reprise du propos hégélien dans la perspective théorique et les préoccupations du moment. Cependant, le langage reste encore pensé chez Habermas comme le fait Hegel, c'est-à-dire en appuyant fortement sur sa dimension théorique. Le langage n'a qu'une portée pratique indirecte, dans les procès pratiques, du fait de sa mobilisation par l'entremise des symboles.

1.3.3 Le travail

Dans le traitement de la dialectique du travail, Habermas reprend les thèmes fondamentaux en utilisant les concepts récents. Nous avons déjà souligné le remplacement du terme puissance par dialectique. Ici, le désir, identifié par Hegel comme l'origine du travail,

¹⁰⁷ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 183-184.

¹⁰⁸ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 192-193.

¹⁰⁹ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 192.

¹¹⁰ De fait, c'est dans un essai de 1966, «Progrès technique et monde vécu social», dans *La technique et la science comme idéologie*, p. 75-96 que Habermas commence à penser le problème qui est «celui de savoir comment la relation existant entre le progrès technique et le monde vécu social (...) peut être prise comme objet par la réflexion et placée sous le contrôle d'une discussion rationnelle», *La technique et la science comme idéologie*, p. 80. C'est dans la *Théorie de l'agir communicationnel* que cette piste de réflexion se déploiera plus amplement dans une théorie de la société.

sera pensé sous le vocable freudien de la pulsion. Par ailleurs, la dialectique du travail, de même que celle de l'interaction, seront reprises dans l'essai sur Marcuse alors que celle de la représentation symbolique sera laissée dans l'ombre. C'est pourquoi, pour compléter notre présentation de la lecture habermassienne de Hegel, il faudra poursuivre l'analyse du traitement que reçoivent les deux dialectiques pratiques dans leur contexte propre: la discussion avec Marcuse.

D'emblée, le travail est lié à la pulsion. Il est d'abord défini, à la suite de Hegel, comme «mode spécifique de satisfaction pulsionnelle qui distingue l'esprit existant de la nature»¹¹¹. La suite de la description de Habermas serre de près l'argumentation de Hegel en mettant l'accent sur a) le refrènement de la satisfaction du désir, b) l'outil comme objectivation du travail et comme milieu «grâce auquel l'esprit accède à l'existence»¹¹², c) la dimension de permanence du travail par l'outil, d) la valeur normative de l'outil qui incarne les règles techniques de domination réelle de la nature.

De plus, Habermas met l'accent sur la spécificité de la dialectique du travail par rapport à celle de la représentation symbolique.¹¹³ C'est par la ruse que la conscience se construit face à la nature. La ruse de la raison, thème cher à Hegel, procède en deux temps. D'abord, le sujet se soumet à la puissance de la nature dans la mesure où il se plie aux «lois et règles» qui gouvernent l'ordre des choses. Par exemple, l'outil ne peut, et ne pourra jamais, être conçu et façonné hors de l'inévitable gravité. Toutefois, la ruse de la conscience consiste en un retournement des lois physico-chimiques présidant à la fabrication de l'outil contre la

¹¹¹ HABERMAS. «Travail et interaction», p. 184.

¹¹² HABERMAS. «Travail et interaction», p. 186.

¹¹³ HABERMAS. «Travail et interaction», p. 185-187.

nature elle-même. Ainsi, l'outil ne fait pas qu'incarner les processus physico-chimiques naturels; il cristallise aussi les règles de son utilisation par le sujet désirant contre l'objet désiré.

1.3.3.1 L'activité par rapport à une fin

C'est dans la catégorie anthropologique du travail que Habermas inscrit l'une des deux activités sociales qu'il thématise dans l'essai sur Marcuse: l'activité rationnelle par rapport à une fin¹¹⁴. En contexte de modernisation, la socialisation des activités rationnelles par rapport à une fin tend à ériger des sous-systèmes autonomes par rapport à l'ensemble social et aux autres sous-systèmes. Contrairement à Marcuse pour qui l'émergence d'un système technico-stratégique autonome évacuant les questions morales-pratiques sonne le glas de la démocratie, Habermas ne démontre pas cette «évolution» de la société moderne. Il en reconnaît la légitimité tout en notant son caractère envahissant. Il n'y a cependant pas de «causalité du destin» dans cette évolution. Elle est encore soumise aux exigences du politique exercé sous les conditions de la démocratie.

1.3.3.2 L'activité stratégique

Dans l'essai sur les *Leçons d'Iéna*, Habermas montre en quoi la philosophie morale et l'anthropologie hégéliennes sont critiques des mêmes thèmes abordés par Kant. Il argumente en faveur de Hegel, en montrant que si l'on pousse jusqu'à ses limites le modèle kantien de la relation morale, on ne peut se rendre guère plus loin qu'à l'activité dite stratégique.¹¹⁵ En

¹¹⁴ HABERMAS, «La technique et la science comme idéologie», p. 21-22 et p. 24. L'activité rationnelle par rapport à une fin se subdivise en deux catégories selon son objet: l'activité instrumentale visant le contrôle technique des choses, l'activité stratégique visant le choix rationnel entre deux membres d'une alternative de comportement possible.

¹¹⁵ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 177-181.

raison du caractère monologique et de l'a priorisme du modèle kantien, en contraste avec l'intersubjectivité et l'identité vue comme résultante d'un procès, l'interaction n'est ici que virtuelle; elle est imputée par le sujet aux autres en se basant sur sa propre conformité à l'impératif catégorique. Point d'accord entre les sujets, point de possibilité d'interaction réelle. L'activité stratégique sera la version «sociale»¹¹⁶ de l'action rationnelle par rapport à une fin, de l'activité téléologique (parce que orientée vers le succès).

1.3.4 L'interaction ou la relation morale

Si à la représentation on associe la conscience de la dénomination et au travail la conscience rusée, dans l'interaction la conscience est reconnue.¹¹⁷ C'est à l'interaction que Habermas consacre les principaux développements sur le triptyque hégélien d'Iéna. Toutefois, alors que Hegel voit les puissances du travail et de la famille en lien direct, les objectivations de la première permettant la constitution de la possession, dimension essentielle de la seconde, Habermas les conçoit comme indérivables l'une de l'autre.¹¹⁸

Il définit la reconnaissance comme «la connaissance de ce que l'identité du moi n'est possible que grâce à l'identité de l'autre qui me reconnaît, identité elle-même dépendant de ma propre reconnaissance»¹¹⁹. Il s'entend avec Hegel tout en ré-interprétant le procès de reconnaissance en termes dialogiques. En effet, la lutte pour la reconnaissance est vue comme «une reconstruction de la répression et du rétablissement de la relation morale»¹²⁰. La mise

¹¹⁶ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 295.

¹¹⁷ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 187.

¹¹⁸ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 194.

¹¹⁹ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 176.

¹²⁰ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 173.

en perspective dialogique du procès de la reconnaissance est extrêmement intéressante chez Habermas parce qu'il modifie de manière importante le concept même de lutte pour la reconnaissance.

Pour Hegel, c'est d'une nécessité de mettre l'autre physiquement à mort que procède la reconnaissance. Comme on l'a vu, la sublimation de la mort de l'autre en auto-suppression conduit le sujet à la pleine conscience de soi et à son intégration au sein de la communauté socio-politique, bref, à son individuation/socialisation dirait Habermas¹²¹. Or, l'interprétation habermassienne de la pertinence du concept vaut tant pour l'intégration d'un nouvel individu dans la collectivité, ainsi que le pense Hegel, que pour la re-fabrication du lien social, rendue nécessaire par les inéluctables déformations de la communication. Pour Habermas, la violence structurelle s'exprime aussi dans les contextes sociaux où il y a déformation systématique de la communication, ce qui implique nécessairement une déformation de l'idée même d'exercice public de la raison dans l'espace démocratique. Donc, non seulement l'idée de reconnaissance avancée par Hegel est pertinente pour comprendre la socialisation des nouveaux individus; elle l'est aussi pour comprendre le maintien du lien social compris comme lien entre les citoyens. La réflexion sur la morale dans le cadre de la catégorie de l'interaction aboutit, chez Habermas comme chez Hegel, à la légitimité politique.

1.3.4.1 L'activité communicationnelle

L'activité sociale inscrivant l'interaction et la reconnaissance au cœur des institutions est l'activité communicationnelle. Lorsque Habermas polémique avec Marcuse, le concept d'activité communicationnelle n'a pas encore l'envergure qu'il aura dans la *Théorie de l'agir*

¹²¹ «Dans le meuse où le moi est (...) identité de l'universel et de l'individuel singulier, l'individuation du nouveau-né (...) ne peut être comprise que comme un processus de socialisation», HABERMAS, «Travail et interaction», p. 171.

communicationnel. Il la définit comme «une interaction médiatisée par des symboles»¹²². En ce sens, cette définition anticipe déjà l'idée d'un type spécifique d'action et de rationalité émergeant de la rationalisation du monde vécu. Le sous-système social incarnant l'activité communicationnelle est le «cadre institutionnel d'une société [qui] consiste en un ensemble de normes qui guident des interactions médiatisées par le langage»¹²³.

1.3.5 Le rapport entre le travail et l'interaction

Lorsqu'il s'agit de penser «l'institutionnalisation de l'identité du moi»¹²⁴, un lien apparaît entre le travail et l'interaction.¹²⁵ Si théoriquement, travail et interaction participent de l'hétérogénéité, l'inscription sociale de leur produit dans une institution les rapproche sensiblement, mais sans les confondre. C'est ici, et seulement ici que Habermas thématise le lien fait par Hegel entre travail et interaction.

Habermas fait alors entrer un coin dans la théorie hégélienne en faisant la distinction entre une hétérogénéité logique des dialectiques et un rapprochement pratique au niveau de l'institutionnalisation de la reconnaissance, institutionnalisation qui, au demeurant, est d'ordre juridique.¹²⁶ Le droit est alors compris comme le cadre normatif de la reconnaissance au sein des institutions, cadre qui concentre comme en un point focal «la libération pour le

¹²² HABERMAS, «La science et la technique comme idéologie», p. 22

¹²³ HABERMAS, «La science et la technique comme idéologie», p. 23

¹²⁴ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 196.

¹²⁵ Faisons tout de suite remarquer que ce procès d'institutionnalisation ne mobilise pas directement la dialectique de la représentation symbolique puisqu'il est du ressort de la conscience pratique.

¹²⁶ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 196.

travail»¹²⁷ et les normes de l'interaction médiatisée par les symboles. En d'autres mots. «[l]e résultat de la libération par le travail passe dans les normes sous les auspices desquelles nos actions sont complémentaires»¹²⁸.

Notons à la fin de cette description que les différents concepts d'activités feront l'objet d'une systématique plus rigoureuse dans *Théorie de l'agir communicationnel*. Néanmoins, la ligne générale de l'argumentation sera conservée; en ce sens, ce sont les mêmes présupposés d'interprétation du corpus hégélien d'Iéna qui structureront la poursuite de la théorisation de la *Théorie de l'agir communicationnel*, d'une part, et qui seront au centre de la critique ferryenne de l'anthropologie philosophique habermassienne.

En soi, l'interprétation habermassienne de la première philosophie de l'esprit de Hegel n'est pas aussi problématique que peuvent le penser certains auteurs dans la mesure où l'on explicite les raisons et les visées du travail et de la grille d'interprétation utilisée. Ce n'est pas l'interprétation prise en elle-même et pour elle-même qui doit être remise en cause. Tout au plus, pourrait-on dire que Habermas force le texte hégélien¹²⁹. Mais les indices inclus dans l'essai montrent que son dessein n'est pas une exégèse; c'est d'une actualisation, somme toute originale, du texte qu'il s'agit. C'est alors dans l'arrimage conceptuel entre cette actualisation de Hegel et le reste de l'œuvre qu'il faut voir les problèmes. Tel est l'avis de Ferry.

¹²⁷ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 197.

¹²⁸ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 197.

¹²⁹ SOUCHE-DAGUES. *Recherches hégéliennes*, p. 66-68.

Chapitre 2

Critique de l'interprétation habermassienne et déploiement de la première philosophie de l'esprit par Ferry

2.1 Introduction

Tenter une actualisation des potentialités du texte hégélien est un exercice légitime. Cependant, le cadre théorique et polémique servant de point de départ à l'actualisation habermassienne limite leur plein déploiement. Tel que nous le verrons, ce n'est pas en fonction d'une exégèse puriste que Ferry critique Habermas, mais plutôt en fonction d'une actualisation potentiellement plus fructueuse. Il ne sera pas étonnant alors de constater que Ferry assume la visée de la lecture habermassienne tout en la dépassant; et le dépassement se fait, notamment, en redonnant une plus grande importance à la dialectique de la représentation symbolique.

Centré sur la production de Ferry entre *Habermas. L'éthique de la communication* et *Les puissances de l'expérience*¹, nous utiliserons une grille de lecture diachronique pour montrer les étapes principales du déploiement des potentialités actualisées du triptyque hégélien. Mais auparavant, il faut replacer la critique ferryenne de la lecture habermassienne de la *Première philosophie de l'esprit* dans son cadre général; il faut faire une reconstruction de l'argumentaire. *Habermas. L'éthique de la communication* est le témoin de cette reconstruction.

¹ *Les puissances de l'expérience* représente une étape majeure de la pensée de Ferry. Il est le résultat du travail de formalisation et d'explicitation des intuitions que nous avons dégagées de *Habermas. L'éthique de la communication*. Les principaux articles de la seconde période sont, en quelque sorte, une mise en place élaborée des idées clés présidant à la rédaction de *Les puissances de l'expérience*. L'ouvrage mobilisera, souvent explicitement et parfois implicitement, les acquis de la seconde période.

2.2 *La critique de Ferry*

L'interprétation habermassienne du triptyque hégélien fait partie d'un *work-in-progress* dont nous avons déjà donné les grandes lignes. Il faut préciser comment Ferry retrace les grandes étapes de cette édification théorique.

2.2.1 *Le projet habermassien selon Ferry*

C'est par un contraste avec la Théorie critique que Ferry structure sa description de la systématique de Habermas.² Chez ce dernier, la mobilisation d'une théorie des activités à partir de Hegel s'intègre dans un projet à plus grande échelle qui vise à énoncer de manière affirmative une critique du politique dont la formulation pourrait être la suivante: Peut-on fonder en droit la critique des idéologies ? Si oui, quels sont les éléments essentiels d'une telle fondation ? Dans sa réponse, Habermas ne rejette pas comme tel les acquis de la Théorie critique. Ce qu'il cherche plutôt, c'est de montrer que la critique ne peut pas qu'être complètement négative. Voici comment Ferry reprend en ses mots les questions de Habermas à la Théorie critique: «peut-on imaginer (...) une critique *possible*, qui ne forme pas de jugement ? Et peut-on imaginer un jugement *possible*, qui ne prétende pas à la vérité ? Peut-on enfin concevoir une vérité *possible*, qui ne repose pas sur les normes universelles permettant ainsi l'accord rationnel ?»³

Pour répondre à ces questions, trois axes de recherche sont développés par Habermas et dont Ferry rend compte; des axes qui sont autant de critiques mettant à l'épreuve d'un discours affirmatif les vues de Adorno, Horkheimer et Marcuse, trois figures majeures de la

² FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 279-287.

³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 284, sda.

Théorie critique. Habermas critiquera la dialectique négative de Adorno en mettant de l'avant une théorie de la signification et une théorie de la vérité.⁴ De ce fait, il ne relègue pas l'instance critique dans un ailleurs dépourvu de rationalité. La théorie critique de Horkheimer sera reconstruite par rapport à une théorie de la connaissance et, son corollaire, une théorie de l'illusion.⁵ Ainsi, Habermas donne une base à la critique des idéologies qui soit «de ce monde». Enfin, Habermas critiquera Marcuse en misant sur la possibilité d'une théorie des activités et d'une théorie de la société.⁶ La critique sociale est maintenue tout en refusant le manichéisme marcusien des rationalités visées.

Le projet est ambitieux. Il s'agit, ni plus ni moins, de penser la question de la vérité en contexte postmétaphysique, d'en faire le fondement de la connaissance en général, et de la connaissance scientifique en particulier, puis d'élaborer une vision normative pour l'analyse et la transformation de la vie collective. Et comme cette avenue de réflexion est toujours inscrite dans le grand projet de légitimation de la démocratie, c'est la pure et simple possibilité de la vie collective par des sujets autonomes dont Habermas veut rendre compte. De plus, ce n'est pas seulement le vivre-ensemble dont il est question; c'est du «juste vivre-ensemble», de la dimension morale du politique, tant dans ses faits que dans sa connaissance scientifique, qu'il s'agit.

Évidemment, à l'heure où Habermas médite sur la première philosophie de l'esprit, tout ceci n'est encore qu'en ébauche: *Connaissance et intérêt*, *Logique des sciences sociales*, *Raison et légitimité*, *Après Marx* et, surtout, la *Théorie de l'agir communicationnel* sont en

⁴ FERRY, Habermas. *L'éthique de la communication*, p. 287-306.

⁵ FERRY, Habermas. *L'éthique de la communication*, p. 306-331.

⁶ FERRY, Habermas. *L'éthique de la communication*, p. 331-355.

cours de rédaction ou au stade de la gestation théorique. La critique de Ferry ne peut donc être que rétrospective. Cependant, chronologiquement, la systématique des activités est une des toutes premières à être formalisée par Habermas. Elle sera par la suite amplement reprise notamment dans *Raison et légitimité* pour servir de base à une théorie de la crise dans les sociétés modernes. C'est donc en revenant aux intuitions premières que Ferry fera sa critique de Habermas.

Enfin, il faut noter l'«éclectisme» des sources de la réflexion habermassienne, écartisme que Ferry ne manquera pas de souligner. D'une part, le projet dans son ensemble reçoit sa prime impulsion de la visée critique de l'École de Francfort et, à moindre titre, de la psychanalyse freudienne, notamment pour consolider la critique des idéologies⁷. La théorie des activités s'inspire du jeune Hegel alors que la théorie de la connaissance est une mise en dialogue de Horkheimer et de Kant.⁸ Comme on le voit, Habermas ne renie pas la tradition philosophique puisqu'il puise abondamment à l'idéalisme allemand. Il cherche plutôt à l'actualiser à partir des problèmes et questions contemporains.

2.2.2 L'arrimage déficient entre les systématiques

La critique de Ferry débute par l'identification d'un symptôme dans la théorie habermassienne des activités.⁹ La trichotomie des activités instrumentale-stratégique-communicationnelle participe en fait d'une catégorisation trop rigide. Habermas, dans sa tentative de dépassement du réductivisme de la théorie wébérienne de l'action, a trop fortement campé l'action stratégique du côté de la rationalité par rapport à une fin. Parce

⁷ Voir dans *Connaissance et intérêt* les développements sur l'autoréflexion, p. 247-277.

⁸ FERRY, Habermas. *L'éthique de la communication*, p. 317.

⁹ FERRY, Habermas. *L'éthique de la communication*, p. 337-340.

qu'elle est aussi une activité où le choix rationnel se porte sur des comportements possibles, différente par son objet de l'activité instrumentale ayant les choses comme domaine, elle «présuppose aussi la rationalité (herméneutique) de la compréhension des intentions des partenaires (ou des adversaires) dans l'interaction»¹⁰. Ainsi, l'activité stratégique, orientée par le succès (et par conséquent, fondée sur une rationalité qui se présente de manière exemplaire dans le travail), participe aussi de la rationalité communicationnelle qui est l'apanage des activités effectuée dans le milieu de l'interaction.

Pourquoi Habermas doit-il si fortement marquer sa théorie des activités au point d'en occulter une dimension tout à fait logique et acceptable ? De quel problème systématique cette rigidité conceptuelle est-elle l'indice ? En fait, le problème n'est pas du niveau des activités comme telles. Il provient plutôt de l'intention de d'établir absolument la différence entre les catégories de travail et d'interaction, selon Ferry.

Le second aspect critique de Ferry porte sur la théorie de la connaissance. Celle-ci est reconstruite par Habermas dans un dialogue entre la Théorie critique de Horkheimer et l'idéalisme transcendantal kantien. Ainsi, à la prétention de la Théorie critique de démasquer les illusions et la fausse conscience, Habermas montre que la critique doit pouvoir justifier *aussi* une connaissance vraie.¹¹ De ce fait, il ouvre un second front à partir de sa théorie de la signification et de la vérité, basée sur la pragmatique universelle.

Or, la vérité de la connaissance vient de ce qu'elle s'appuie sur des intérêts différenciés en fonction l'objet visé. Habermas distingue trois champs légitimes et

¹⁰ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 339, commentant la *Théorie de l'agir communicationnel*.

¹¹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 328.

irréductibles de la connaissance dont chacun est animé par un intérêt propre.¹² Chaque intérêt articule une dimension fondamentale de l'action de l'espèce humaine. 1) À partir de l'expérience du travail, dont la visée est la disposition technique des choses (selon une rationalité moyen/fin), la connaissance se meut sous la gouverne de l'intérêt technique. Les disciplines scientifiques formalisant l'intérêt technique sont les sciences empirico-analytiques. 2) L'interaction s'effectue dans le milieu du langage et vise l'intercompréhension dans la vie pratique. L'intérêt pratique de connaissance se traduit alors dans les sciences historico-herméneutiques ayant la tradition comme objet et l'herméneutique comme méthode. 3) La troisième catégorie de l'expérience est celle de l'émancipation. Elle s'effectue par et dans le milieu de la domination et vise la libération par rapport aux contraintes pseudo-naturelles issues d'une déformation de la communication. L'intérêt émancipatoire de connaissance se formalise dans les sciences dites praxéologiques (les sciences humaines et sociales) et critiques au sens où elles ont pour tâche et méthode de débusquer les «rapports de domination figés»¹³.

On devrait s'attendre à ce que la théorie des sciences corresponde à la théorie de l'activité. C'est du moins l'attente de Ferry qui, au risque de nous répéter, analyse la pensée habermassienne à partir d'une hypothèse posant un lien intime entre la connaissance formalisée par une méthode (la connaissance scientifique) et la capacité de ladite méthode de rendre compte de la légitimité du politique, donc de l'action. En effet, si la connaissance ne peut cerner la dimension morale de l'action et la ré-investir au niveau d'une critique de l'action ayant en bout de ligne une idée de la vérité, on ne peut que rendre les armes et cesser

¹² FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 325-326.

¹³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 326. Cette présentation des thèmes habermassiens par Ferry se base sur HABERMAS, «Connaissance et intérêt», dans *La technique et la science comme idéologie*, p. 133-162.

de penser que l'espèce humaine peut avoir une maîtrise rationnelle de son destin en tant que communauté intersubjective.

Pour Ferry, c'est ici que l'arrimage et l'ajustement entre la théorie de la connaissance et des sciences, d'un côté, et la théorie des activités conduisant à une théorie de la société, de l'autre, devient problématique. La justification d'un intérêt de connaissance émancipatoire au fondement des sciences humaines et sociales critiques impose, en quelque sorte, le télescopage du triptyque hégélien des activités et résulte en l'absorption de la dialectique de la représentation symbolique par celle de l'interaction.¹⁴ Habermas dissout la dimension de la conscience théorique dans la dialectique de l'interaction. Ferry conteste ce raccourci en invoquant que si l'on suit le modèle hégélien, les sciences herméneutiques seraient de l'ordre de la conscience théorique, puisque leur objet est la dimension symbolique de la vie humaine, et donc qu'elles relèvent bien plus de la représentation que de l'interaction. Par ailleurs, toujours selon Ferry, la catégorie des sciences critiques gagnerait en pertinence à être rattachées à l'interaction.¹⁵

En bref, lorsque Habermas tente de faire coïncider sa théorie de la connaissance, et des sciences correspondantes aux intérêts de connaissance, avec le triptyque des activités fondamentales tiré de l'anthropologie philosophique hégélienne, il y a 1) confusion des champs théorique et pratique de la connaissance, 2) télescopage des activités et ce, afin de maintenir la pertinence d'un intérêt émancipatoire de connaissance, intérêt mis de l'avant par la volonté de contrer le manichéisme de la Théorie critique tout en donnant une assise rationnelle à la critique.

¹⁴ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 347-349.

¹⁵ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 349.

Par ailleurs, s'en tenir à cette dualité des activités limite la capacité de penser l'histoire et son déploiement en tant que raison.¹⁶ La représentation en tant que puissance de réflexion et de symbolisation des expériences antérieures issues du travail, de l'interaction et de la représentation elle-même — puissance qui stabilise ces expériences dans des traditions — rend possible, par ce type d'objectivation, la pensée d'un passé.¹⁷ Stabiliser l'expérience, c'est non seulement la cristalliser en tant que savoir, mais c'est aussi lui assigner un point fixe et constituer, par le fait même, le passé. C'est aussi rendre possible l'utilisation, au présent, de ce savoir venu du passé sous la forme de traditions afin de façonner, transformer les objectivations. Ce rapport aux traditions comme ressources pour l'action présente produit la «synergie de l'histoire» rendue tangible par l'évolution des objectivations.¹⁸

Une telle évolution ne peut pas être purement aléatoire; elle ne relève guère plus d'une nécessité objective qui, s'imposant à l'encontre même de la capacité de l'espèce humaine, l'empêcherait de prendre sa destinée en main. En effet, elle n'est possible, selon Ferry, que dans la mesure où un savoir est ré-investi dans le travail, l'interaction et la représentation, c'est-à-dire dans l'action pratique et symbolique.

2.2.3 Conclusion intermédiaire

En pointant vers une distorsion faite par Habermas pour intégrer entre eux les éléments de sa systématique d'ensemble, Ferry montre que ce n'est pas le projet global qu'il faut critiquer. D'une certaine façon, il montre que les limites rencontrées par Habermas

¹⁶ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 351.

¹⁷ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 343.

¹⁸ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 351. Cette ébauche d'une re-crédibilisation de la rationalité historique est encore lacunaire. Elle a cependant le mérite d'indiquer la piste que Ferry empruntera dans les développements ultérieurs.

viennent plutôt des «matériaux» utilisés pour son projet. Voulant maintenir certains acquis de la Théorie critique, Habermas actualise le triptyque hégélien d'une manière telle qu'il laisse dans l'ombre des potentialités qui, pourtant, peuvent être fructueuses pour son projet, notamment la possibilité de penser une rationalité historique autrement que sur le mode d'une téléologie objective imposant au développement de l'espèce un *pattern* incontournable. Ferry penche pour une «rationalité *dans* l'histoire»¹⁹ et non pour une rationalité de l'histoire.

La critique de Ferry que nous avons présenté ici se prolonge dans les travaux subséquents et devient la pierre d'assise de développements théoriques originaux s'inspirant quand même des travaux de Habermas. À partir d'ici, l'œuvre de Ferry acquiert nettement un caractère propre.

2.3 Déploiement ferryen du triptyque hégélien

Les travaux de la seconde période consistent essentiellement en une reprise de la problématique générale de Habermas ayant pour objet de reformuler l'articulation entre les différentes théories par l'harmonisation des points de contact entre elles. Le fil conducteur de l'arrimage sera le triptyque travail/interaction/représentation. Or, l'harmonisation entre les théories nécessitera des reconceptualisations modifiant substantiellement parfois le propos de Habermas. En regard des préoccupations de notre thèse, nous explorerons trois développements proposés par Ferry: une théorie de la modernité, une théorie de la connaissance et des sciences, et enfin une théorie de la rationalité historique.

¹⁹ Jean-Marc FERRY, «Sur la critique de la raison historique», dans A. VAN HAECHT (dir), *Volontarisme et déterminisme*, Bruxelles, Éditions Les Éperonniers, 1990, p. 27-43, p. 27, sda.

2.3.1 Renouveau de l'anthropologie philosophique

Avant d'exposer les différentes théories, il faut présenter l'interprétation ferryenne de l'anthropologie philosophique hégélienne. Ici nous précisons le choix de Hegel comme référence de base pour une actualisation de l'anthropologie philosophique. Puis nous verrons que Ferry l'actualise en la doublant d'une valeur grammaticale. Sa thèse est que chacune des puissances met en place un rapport entre le sujet et les objets, un rapport entre les sujets et un rapport du sujet à lui-même. Ces rapports peuvent être considérés à partir d'une «matrice grammaticale pure où s'énonce dans la différenciation des représentations contemporaines tout rapport pertinent au monde»²⁰. Les pronoms *je*, *tu*, *il* et *nous* seront utilisés par Ferry pour désigner les termes des relations spécifiques à chaque domaine d'action constitué par chacune des dialectiques fondamentales.²¹

Le retour à l'idéalisme allemand comme point de départ philosophique de son anthropologie est affirmé dès le début par Ferry. Cela se conçoit bien dans la mesure où le projet de Ferry est de rendre compte d'une rationalité possible dans la société et dans l'histoire. En cela, il a des affinités certaines avec Kant, Fichte et Hegel qui, avec d'autres, «tentèrent de penser l'histoire de l'humanité civilisée comme une réalisation de la raison dans le monde»²². Passant en revue l'anthropologie kantienne basée sur le concept de Nature, celle de Fichte sur le concept de Liberté et, enfin celle du jeune Hegel basée sur le concept de

²⁰ Jean-Marc FERRY, «L'anthropologie philosophique: un héritage des métaphysiques humanistes pour les sciences humaines», dans *Revue de synthèse*, 107(1986), no. 4, p. 361-384, ici p. 373.

²¹ Dans l'article qui nous occupe ici, Ferry ne justifie pas explicitement l'option de faire coïncider un couple pronominal à chaque dialectique. Il faut attendre sa théorie de la genèse de la conscience, inspirée fortement par G. H. Mead, J. Piaget et d'autres pour obtenir les raisons de cette articulation, voir *Les puissances de l'expérience*, t. 1, *Le sujet et le verbe*, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1991, p. 49-76.

²² FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 361.

l'Esprit, Ferry opte résolument pour ce dernier puisque c'est le seul qui permet de penser la liberté de l'action sur une base intersubjective, tout en inscrivant la subjectivité dans un cadre plus global de formation, où elle trouve les ressources pour son action.²³ À preuve, la critique suivante de Ferry pour qui «[c]e qui fait défaut chez Fichte, à savoir le *medium* objectif de l'intersubjectivité, renvoie à tout un processus de formation, sans lequel la conscience de soi d'un nous n'a pas d'incarnation. C'est précisément à ce niveau que se justifie le paradigme de l'*Esprit*»²⁴.

Par ailleurs, seul le concept d'Esprit permet de penser adéquatement l'histoire comme développement de la raison. Chez Kant, le concept de rationalité historique ramené à la Nature — le développement historique s'appuyant essentiellement sur la sublimation dans un pacte, par un contrat social, des inclinations égoïstes de humains — ne permet pas de penser la réalisation de la raison dans l'histoire autrement que comme une sorte de ruse.²⁵ C'est de manière indirecte, détournée que se réalise la raison pour Kant.²⁶ Fichte, lui, postule une autonomie de la Liberté par rapport à la Nature. Or, comme on vient de le voir, la critique de Ferry porte sur le fait que Fichte néglige, d'une certaine manière, les potentialités de la dialectique de l'interaction.²⁷ C'est selon une logique instrumentale, plutôt qu'intersubjective, que Fichte rendrait compte, par exemple, de l'action politique, d'une part,

²³ Il faut noter que le retour à Hegel est aussi «sémantique». En effet, là où Habermas utilise le terme «dialectique», Ferry revient volontiers au terme «puissance» pour désigner les milieux de formation de la conscience, au point de l'inclure plus tard dans le titre de son œuvre maîtresse, *Les puissances de l'expérience*.

²⁴ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 368, sda.

²⁵ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 364; FERRY, dans VAN HAECHT (dir), *Volontarisme et déterminisme*, p. 29-30. Voir également Gérard Raulet, *Apologie de la citoyenneté*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1999, p. 57-73.

²⁶ L'interprétation ferryenne de la ruse kantienne de la raison dans l'histoire ressemble étrangement à la ruse de la conscience technique hégélienne.

²⁷ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 367.

et de «l'institutionnalisation de la Liberté dans le Droit»²⁸. Ainsi, selon Ferry, il n'y a qu'avec le jeune Hegel, et sa théorie de l'Esprit de la *Realphilosophie*, que l'on peut penser adéquatement la genèse de la conscience individuelle et collective et ainsi faire droit à une anthropologie non réductrice et, par le fait même, à une rationalité dans l'histoire.

L'Esprit est le paradigme qui, plus que celui de la Nature et plus que celui de la Liberté, conviendrait pour penser l'histoire, parce qu'il est la mise en forme culturelle, c'est-à-dire le texte symbolique expressif *sans lequel* l'existence d'une société ne pourrait même pas *se* communiquer à ses membres ainsi qu'aux ressortissants d'autres cultures. Sans l'Esprit, les sociétés humaines seraient pour ainsi dire privées du langage du "nous" — et le "nous", une simple existence sans concept, une intuition aveugle.²⁹

Ce qui fait la différence entre Ferry et Habermas sur ce sujet, c'est que le *nous* peut être envisagé comme la condition de l'histoire pour autant que l'on maintienne avec vigueur la pertinence de la logique de la représentation tout au long de la réflexion sur le développement et le déploiement de la raison — prise en son sens le plus large — dans les transformations produisant la civilisation moderne. Tout se passe comme si, pour Ferry, il ne fallait jamais oublier la dimension historique du *nous*, de l'incarnation de l'Esprit, et qu'il n'y a que par ce rappel constant que l'on peut maintenir l'autonomie des trois dialectiques ayant chacune sa forme pronomiale propre.

Ayant ainsi justifié son choix pour le jeune Hegel, Ferry fait ensuite œuvre d'actualisation du triptyque hégélien. Les concepts reconstruits «assez librement»³⁰ fourniront les bases pour la recomposition des éléments de la systématique d'ensemble habermassienne.

²⁸ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 367.

²⁹ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 370, sda.

³⁰ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 374.

Reprenant essentiellement les idées clés de Hegel, Ferry décrit toutefois la dialectique du travail et de l'instrumentation en termes plus franchement relationnels. «Relation de l'homme à la nature», «relation instrumentale [à penser dans] le cadre transcendantal d'une relation je/il», relation à un objet neutre, réifié, auquel on ne suppose aucune subjectivité propre ni finalité intentionnée, tels sont les éléments principaux de la dialectique du travail selon Ferry.³¹ Lieu de l'émergence et de l'exercice de la conscience technique, laquelle «est une connaissance des choses dans la perspective de leur manipulabilité»³², le travail appréhende le réel d'une manière partielle, «sous l'aspect des choses observables et techniquement manipulables»³³.

«L'*interaction* est la catégorie de la relation des hommes entre eux»³⁴. Cette formule lapidaire contient en elle-même l'essence du concept. C'est le lieu de formation de la conscience pratique³⁵ ou de la conscience reconnue, comme le disait Hegel. L'interaction marque la limite de l'instrumentation puisque celle-ci ne peut supposer comme terme de la relation qu'un objet et non un sujet. L'interaction est une relation entre deux subjectivités humaines autonomes.³⁶ Cette catégorie est vaste et ne se limite pas uniquement à la relation

³¹ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 375.

³² FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 375.

³³ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 376.

³⁴ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 376.

³⁵ Ferry restreint l'idée de conscience pratique aux relations morale de la reconnaissance et stratégique, alors que chez Hegel, la conscience pratique englobe l'instrumentation et l'interaction en opposition à la conscience théorique. Ferry nommera «puissances pragmatiques» le travail et l'interaction («L'anthropologie philosophique», p. 378). Nous utiliserons la terminologie ferryenne puisque ce dernier réserve le terme «dialectique» au type de connaissance scientifique appropriée au domaine de la réalité constitué par la puissance de l'interaction.

³⁶ Pour l'instant, Ferry limite l'interaction au rapport entre deux subjectivités humaines. Comme nous le verrons plus loin, il fait éclater ce cadre dans *Les puissances de l'expérience* pour inclure comme partenaire potentiel de l'interaction, de la relation morale, tout être vulnérable.

morale; elle inclut aussi la relation stratégique dans la mesure où celle-ci suppose une certaine forme d'intercompréhension, tout au moins sur les finalités du sujet qui me fait face.³⁷

Comme le pense Hegel, Ferry maintient d'abord que c'est dans l'interaction que se réalise l'individuation, c'est-à-dire l'acquisition d'une «identité relationnelle, personnelle» en fonction des rôles sociaux, et que ensuite se réalise également la reconnaissance réciproque par l'attribution de statuts, par la répartition différentielle de la propriété et du pouvoir, et «que s'établissent par-là les normes morales externes ainsi que les institutions sociales et politiques en tant que normes et institutions légitimes»³⁸. La reconnaissance consiste donc, à cette étape-ci de la réflexion de Ferry, en l'inscription sociale de l'individu.³⁹

En plus de rendre compte de la charge éthique des relations entre sujets, l'interaction, basée sur la relation je/tu, jette les bases d'un type de connaissance et d'«objets» de connaissance qui diffèrent de la puissance de l'instrumentation.

À la différence, en effet, de la relation je/il, qui donne seulement accès aux "faits" correspondant à la logique des événements matériels et aux relations entre les choses, la relation je/tu donne, quant à elle, spécifiquement accès au "sens" correspondant à la logique des actions et des expressions ainsi qu'aux relations entre les personnes, et elle fonde la possibilité d'un savoir qui n'est pas de type analytique, mais de type herméneutique.⁴⁰

³⁷ Ferry reprend ici une des critiques adressées à Habermas sur sa dichotomie trop rigide entre activité instrumentale et activité communicationnelle.

³⁸ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 376.

³⁹ Si, en quelque sorte, le concept hégélien de reconnaissance se module ici selon les canons d'une justice distributive — en termes d'accès reconnu de l'individu à la distribution des avantages et des charges de la vie collective — il deviendra un concept clé dans *Les puissances de l'expérience* et du fait même approfondi. Il sera comme la fibre de la relation morale et du procès d'individuation.

⁴⁰ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 377.

L'idée d'un savoir produit par les dialectiques pragmatiques laisse entendre que le triptyque hégélien permet de mettre sur pied une théorie de la connaissance, en général, et des sciences, en particulier.

De même que l'interaction pose une limite à l'instrumentation, impliquant que les puissances pragmatiques se déploient selon leur propre logique, la représentation, en tant que puissance réflexive ou, encore, puissance théorique, se distingue des deux premières. La réflexivité de la représentation participe de la relation transcendantale je/je. Cette relation où le sujet est à la fois origine et terme ne peut être pensée que dans la mesure où le sujet est capable d'un retour réflexif, théorisant, sur les objectivations tant pragmatiques que théoriques antérieurement produites. Il s'agit d'une «relation mentale-autoréflexive»⁴¹.

La représentation a deux fonctions. Premièrement, elle rend universellement communicable les objectivations du travail (les règles techniques) et de l'interaction (les normes éthiques), en tant que formes symboliques. Deuxièmement, elle rend possible une critique des représentations «antérieures» du travail, de l'interaction et des formes symboliques déjà produites.

On voit que Ferry assigne un rôle capital, et cela va de soi, à la représentation dans le procès de connaissance. Toutefois, un second rôle est tout aussi important et il sera déterminant pour penser la raison historique. Comme il l'affirme

(...) la mise en forme de l'expérience dans la réflexivité du symbole permet d'accroître de façon significative la puissance cognitive (et l'efficacité rationnelle) des activités qui sont nécessaires à la reproduction des sociétés. Ceci permet de les développer et de les rendre, en tant que cultures évolutives, *susceptibles d'une histoire*. Si la logique réflexive de la représentation ne devait pas intervenir comme une *puissance spécifique* dans le processus de formation, non seulement

⁴¹ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 378.

les formes de sociétés humaines resteraient très embryonnaires, sous nos critères de civilisation, mais encore il n'y aurait aucune *histoire* pensable.⁴²

L'œuvre de réflexivité sur les objectivations antérieures joue le rôle d'archive, de cristallisation de l'expérience dans une représentation, qui acquiert ainsi une certaine pérennité et, par conséquent, qui devient alors potentiellement mobilisable pour orienter l'action et la réflexion subséquentes. Il en résulte pour le sujet une capacité de se repérer dans le temps, capacité corollaire à l'archivage de l'expérience, «d'où surgit le *passé historique*, toujours actualisable, mobilisable au présent pour informer l'avenir possible»⁴³.

Selon Ferry, cette capacité d'apprentissage individuel peut être transposée au plan social. Les sociétés archivent leur connaissance et leur expérience du réel dans des compréhensions du monde qui sont comme un stade à partir duquel s'élaborent d'autres compréhensions du monde plus poussées, plus satisfaisantes, en raison de l'accroissement du potentiel cognitif. Ainsi Ferry peut rendre compte de l'évolution des compréhensions du monde dans l'histoire, l'humanité passant des mythologies aux cosmologies, puis des ontologies aux métaphysiques pour aboutir, actuellement, aux post-métaphysiques marquées par une différenciation et une autonomisation de domaines de connaissance.⁴⁴

⁴² FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 380. sda.

⁴³ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 381. sda.

⁴⁴ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 382. La systématique des compréhensions du monde mise en place ici sera transformée notamment dans l'article de Ferry, «L'ancien, le moderne et le contemporain», paru dans la revue *Esprit* (no. 12, 1987) et repris intégralement sous le même titre dans le collectif *Christianisme et modernité*, en 1990. Elle recevra une forme stable dans *Les puissances de l'expérience*, dans la seconde partie du tome premier portant sur les formes de l'identité. Nous y reviendrons dans l'étude plus systématique des thèmes fondamentaux structurant le concept de reconstruction en tant que discours.

En fin d'article, Ferry esquisse une «articulation dynamique des trois logiques d'activité»⁴⁵ qui ne sera pas sans conséquences pour le renouvellement d'une théorie de la société. On se souviendra que pour Habermas la conceptualisation d'une théorie de la société passe par une théorie de la crise⁴⁶, incarnée notamment par le thème du décrochage entre système et monde vécu.⁴⁷ Cette théorie repose essentiellement sur l'idée d'un lien d'opposition entre le travail et l'interaction.⁴⁸ Or, Ferry montre bien que par leur inscription sociale, les productions des logiques autonomes s'entrecroisent au point que chaque type d'objectivation est médiatisé par les deux autres.⁴⁹ Comme nous le verrons plus tard, la théorie de la société de Ferry sera plus souple; les frontières entre les systèmes seront moins tranchées; l'idée habermassienne d'une colonisation du monde vécu par la logique des systèmes ne sera pas remise en question, mais plutôt assouplie.

L'interprétation ferryenne du triptyque hégélien est, somme toute, une actualisation. Comme Habermas, Ferry reprend les thèmes de la première philosophie de l'esprit dans un cadre communicationnel. Comme Habermas, il prétend fonder une conception générale de la modernité et de ses mouvements internes en prenant les réflexions du jeune Hegel comme pierre d'assise et une théorie communicationnelle comme clé de voûte. Pourtant, et c'était là

⁴⁵ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 382.

⁴⁶ HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 53-131

⁴⁷ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, p. 167-216, mais surtout p. 188-216.

⁴⁸ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 194.

⁴⁹ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 383-384. Habermas fait le même effort mais en se limitant aux productions du travail et de l'interaction, «Travail et interaction», p. 193-197. Dans *Les puissances de l'expérience*, chaque type d'objectivation s'incarne dans un système social où l'on sent l'influence des autres puissances, voir *Les puissances de l'expérience*, t. 2, *Les ordres de la reconnaissance*, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1991, p. 15-112.

l'objet principal de sa critique envers Habermas. Ferry montre qu'il y a lieu d'aller plus loin, de dégager plus de potentiel qu'il n'y paraissait dans l'œuvre du philosophe de Francfort.

Les annonces faites par Ferry dans l'article sur l'anthropologie philosophique indiquent les pistes de déploiements ultérieurs. Ce travail intermédiaire formalise les intuitions de *Habermas. L'éthique de la communication* de même qu'il laisse entrevoir tout le programme théorique à venir. Un article n'est pas le lieu d'une argumentation serrée. Les points laissés dans l'ombre par Ferry seront développés dans la demie-décennie à venir par des articles. Le tout sera repris dans *Les puissances de l'expérience*.

2.3.2 Théorie de la modernité

Nous avons insisté jusqu'à maintenant, preuves à l'appui, sur la forte influence de Hegel sur la pensée de Ferry. Cependant, il serait malheureux de sous-estimer le rôle indirect qu'y joue la philosophie kantienne. La théorie ferryenne de la modernité est un de ces lieux où l'on sent la double influence. Avant d'exposer les grandes lignes de la pensée ferryenne sur la modernité et le procès de modernisation, il convient d'en exposer les sources. Elles se trouvent dans une réflexion sur la rationalité moderne qui, s'inspirant de l'architecture kantienne des trois critiques de la raison, tente de délimiter les contours de chaque instance de la rationalité différenciée. Et bien sûr, Habermas est au cœur de cette réflexion.

Suivant Weber sur la piste d'une équation entre modernité et rationalisation⁵⁰, Habermas s'en démarque pourtant sur le diagnostic final quant au sort de la rationalité.⁵¹ La

⁵⁰ Il suffit de rappeler que la formalisation et l'achèvement de la théorie de la rationalité communicationnelle se fait dans *Théorie de l'agir communicationnel*, qui est l'ouvrage où l'interlocuteur premier et principal de Habermas est Weber.

⁵¹ Cette position poursuit celle prise par Habermas lors de sa polémique avec Marcuse et, à travers lui, la première génération de l'École de Francfort.

rationalité instrumentale n'est pas le dernier mot du monde moderne sur la guise qu'y prend la raison. La rationalisation du monde vécu, caractéristique centrale du procès de modernisation, entraîne la distinction des mondes objectif, social et subjectif où se joue un aspect à chaque fois différent de la raison moderne: respectivement rationalité finalisée selon une fin, rationalité éthique, rationalité dramaturgique.⁵²

Ferry rapporte cette structure tripartite à la philosophie kantienne de la raison. Selon Ferry, «[Habermas] semble voir dans l'architecture kantienne des trois Critiques un cadre de formation éminemment valable pour une théorie de la modernité susceptible d'être développée dans la ligne de Max Weber, en tant que théorie de la modernisation»⁵³. De ce fait, au monde objectif est rapportée la rationalité scientifique, au monde social la rationalité éthique, et au monde subjectif une rationalité esthétique. Ces trois types de rationalité ne sont pas réductibles les uns aux autres, de la même manière que leurs validités respectives s'appuient sur des critères indépendants. Or, comme Ferry l'indique, Habermas rend équivalentes sa théorie de formation de l'esprit et sa théorie de la modernité.⁵⁴ La connexion entre ces deux ordres théoriques repose sur une symétrie entre, d'un côté, la structure de la modernité et, de l'autre, les assises anthropologiques de développement de l'esprit objectif qui est conjoint de la structure rationnelle du monde moderne.

Donc, si l'on suit cette analyse, on comprend rétrospectivement l'insistance forte de Habermas sur l'hétérogénéité des dialectiques dans son interprétation de l'anthropologie philosophique hégélienne. On comprend aussi le malaise de Ferry face au sort que Habermas

⁵² FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 345-346.

⁵³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 345.

⁵⁴ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 347.

réserve à la dialectique de la représentation, faussant ainsi le rapport d'adéquation entre structure kantienne de la rationalité et structure anthropologique hégélienne qui, pourtant, semble fécond à ses yeux. Reprenant là où, selon lui, Habermas s'égare, Ferry élaborera sa théorie de la modernité en poussant jusqu'au bout l'articulation Kant/Hegel.

Tant du point de vue chronologique que du point de vue du contenu, le choix par Ferry du thème de la modernité comme objet de sa première publication après la soutenance de ce qui deviendra *Habermas. L'éthique de la communication* n'est pas neutre. Se plaçant des points de vue logique et systématique, la théorie de la modernité sert effectivement de matrice de compréhension et de point de départ d'une reconceptualisation des autres théories. Par cette première avancée, Ferry met en place les caractéristiques épistémiques générales en fonction desquelles s'articulent les autres éléments de sa propre systématique. Autrement dit, il jette les bases. Or, Ferry se fera hégélien dans sa compréhension de l'avènement de la modernité selon «l'idée wébérienne de modernisation comme rationalisation»⁵⁵, dont on sait maintenant que son interprétation habermassienne a un fondement kantien.

En effet, la *vulgate* wébérienne fait de la modernisation occidentale un procès se déployant uniquement sur le registre de la rationalité instrumentale. De fait, la typologie wébérienne des activités rationnelles, donnant aux actions rationnelles par rapport à une finalité le plus haut potentiel de rationalité se prête bien à une telle interprétation. Cependant, Habermas a remis en cause ce lieu commun des études wébériennes en montrant que l'on pouvait trouver chez Weber, de manière implicite, les bases d'une rationalité «concurrente», typiquement moderne: la rationalité communicationnelle⁵⁶. Or ce que Ferry veut faire, suite à

⁵⁵ FERRY, «Modernisation et consensus», dans *Esprit*, no. 5, 1985, p. 16.

⁵⁶ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 158-281; Paul LADRIÈRE, «Le christianisme dans la théorie wébérienne de la modernité», dans DUCRET, HERVIEU-LÉGER, LADRIÈRE, (éds), *Christianisme et modernité*, p. 37-73.

sa critique de Habermas, c'est de montrer que la rationalisation moderne peut être comprise à partir *des trois activités fondamentales* de l'espèce humaine, chacune constituant un domaine propre d'exercice différencié de la raison. La nouveauté de Ferry vient de la forte affirmation que la puissance de la représentation permet de rendre compte également des transformations culturelles à grande échelle de la modernité.

Le phénomène de rationalisation est compris comme une transformation du monde de la vie ou du monde vécu. Ferry définit ainsi ce concept clé de toute théorie de la modernité: «là où se lèguent les croyances, les images du monde, les valeurs et les normes traditionnelles, les représentations sociocosmiques, les symboles religieux, culturels, linguistiques, etc»⁵⁷. Compris ici dans sa dimension de tradition et de matrice de la vie pré-moderne, le monde vécu traditionnel est la matière première du procès de rationalisation. Le travail de la raison agit à la manière d'un scalpel pour différencier le monde vécu jusqu'alors plus ou moins homogène. À la suite de ce travail, le monde vécu acquiert une structure différenciée que Ferry présente sous forme d'un triptyque.⁵⁸ Le monde vécu moderne est formé de trois mondes, reprenant ainsi le propos de Habermas. À chaque activité fondamentale correspond la constitution d'un monde ou, encore, d'une sphère «de validité et de rationalité»⁵⁹. Le tableau suivant montre la structure générale de la théorie de Ferry.

⁵⁷ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 15-16. Cette définition du monde vécu sera amplifiée dans *Les puissances de l'expérience* alors qu'un chapitre complet sera dévolu au concept présenté comme élément fondamental d'une théorie de la rationalité historique, *Le sujet et le verbe*, p. 161-195.

⁵⁸ C'est sous cette forme différenciée que le monde vécu moderne est pensé.

⁵⁹ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 19.

Tableau 1. *La structure du monde vécu moderne*

Activité*	Travail	Interaction	Représentation
Objectivation	règles techniques	normes sociales	formes symboliques
Monde	objectivité	légitimité	signification
Rationalité**	science	éthique	esthétique

La constitution des mondes n'est qu'une étape logique dans la mesure où chacun établit des frontières et où se poursuit une rationalisation propre, en fonction de critères spécifiques.

Le monde objectif est «le monde des états de chose qui sont données dans le cadre spatio-temporel, notamment comme événements matériels observables et mesurables»⁶⁰. C'est le monde où le sujet dispose d'objets selon les règles techniques. Monde de la conscience technique, la connaissance qu'on en a se formalise dans la science. Il s'agit alors de formaliser les relations entre les faits «dans des jugements d'existence ou <énoncés constatifs> avec une prétention à la vérité»⁶¹.

Le monde de la légitimité n'est pas celui de la facticité, mais celui du droit. Ici, l'intérêt est au droit ce que la chose est au fait dans le monde objectif. La dynamique qui

* D'après l'anthropologie hégélienne

** D'après l'architectonique kantienne de la raison

⁶⁰ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 17.

⁶¹ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 17. sda.

anime le monde légitime est celui d'une conciliation entre l'intérêt individuel et l'intérêt de l'ensemble social auquel l'individu appartient. La formalisation des relations entre les intérêts interprétés en tant que droits se fait dans «des énoncés normatifs ou prescriptifs avec une prétention à la *justesse*»⁶². La reconnaissance de la justesse des énoncés, au terme d'une argumentation publique, en font des normes juridiques, valides pour tous.

On aura reconnu dans cette courte description l'un des thèmes centraux de la préoccupation de Ferry: la légitimité, dont il faut rappeler qu'elle est la dimension morale du politique. Le monde légitime est donc celui à partir duquel il faut comprendre la dimension politique de la vie collective. Ferry distingue, comme Habermas, ce qui est de l'ordre des choses et ce qui est de l'ordre des personnes, tout en leur conférant une pertinence propre. Il y a donc ici une critique des thèses soutenant une diabolisation de la technique.

Le troisième monde est celui de la signification.⁶³ Les sentiments éprouvés constituent l'assise «matérielle» de cette sphère. Les sentiments ne sont abordés ni sous l'angle de la facticité, et encore moins sous celui du droit. La catégorie pertinente de leur interprétation est la signification, c'est-à-dire sous la forme d'un accès pour d'autres au sens que *je* donne à ces sentiments. Pour Ferry, signification et communication vont de paire. Par conséquent, les énoncés expressifs, ceux qui rendent compte de «l'expérience intime»⁶⁴, prétendent à la représentativité. «Il s'agit pour l'expression de traduire dans une représentation communicable, signifiante, l'expérience intime à laquelle l'individu — chaque

⁶² FERRY, «Modernisation et consensus», p. 18, sda.

⁶³ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 18-20.

⁶⁴ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 19.

individu pour soi-même — a en principe un accès privilégié»⁶⁵. Interprétations d'expériences, pour soi comme pour autrui, les représentations se structurent en un système équivalent aux lois scientifiques et aux normes juridique: le système des formes symboliques. C'est par le langage que s'opère la mise en forme de l'expérience.

Chacun des mondes met en œuvre une rationalité que Ferry décrit comme le procès par lequel leurs contenus de base (chose, intérêt, sentiment) accèdent «à une certaine universalité»⁶⁶, comprise comme un dépassement du phénomène isolé vers son intégration dans un système où il prend sens. Ainsi, la rationalisation dans la sphère de l'objectivité et dans la sphère de la légitimité ne peut se passer, mieux doit s'appuyer sur les acquis de la rationalisation théorique à l'œuvre dans la sphère des formes symboliques. Ferry construit sa théorie de la modernité en fonction de sa critique de Habermas, notamment de la critique de l'occultation systématique que subit la représentation. C'est, encore une fois, dans le but de redonner un statut crédible à la conscience théorique.

Selon Max Weber, dans une théorie de la modernité, «il est nécessaire de déterminer quels sont les domaines rationalisés et dans quelle direction ils le sont»⁶⁷. La description ferryenne des mondes satisfait au critère des domaines; la description des dimensions, à celui de la direction. Mais la description de la direction de la modernisation se fait en regard des macro-institutions autonomes mises en place pour incarner socialement le travail de la raison. Autrement dit, une théorie de la modernité doit aussi indiquer dans quels systèmes se poursuit la rationalisation du monde vécu.

⁶⁵ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 19.

⁶⁶ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 19.

⁶⁷ WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 20.

Des trois, la modernisation liée au monde objectif semble la plus évidente. En effet, le développement économique et la croissance technologique incarnent assez tangiblement une rationalisation en terme de rationalité technique et scientifique. Le monde légitime présente le visage d'une expansion du système juridique dans le cadre d'une démocratisation des rapports politiques. Enfin, et c'est ici que Ferry argumente en faveur de son hypothèse de départ, il faut prendre en compte l'idée de modernisation en termes de développement culturel, dont seule la supposition d'une sphère de validité propre aux représentations érigées en système des formes symboliques permet de rendre compte.

En quoi la modernité opère-t-elle une transformation de la culture comprise au sens hégélien comme l'esprit d'une époque ? L'écueil serait de penser ce procès dans le même schème que celui des deux autres sphères, qui relèvent des consciences technique et pratique, en termes d'application. Le système des représentations symboliques est de l'ordre du théorique et ne peut, selon Ferry, être appliquée au même titre que les lois scientifiques ou les normes juridiques⁶⁸. L'esthétique se démarque, quant au rapport à la pratique, du scientifique et de l'éthique. Il faut donc penser autrement la rationalisation du monde symbolique.

Ferry introduit alors la notion de modalité pour penser les différentes manières de mobiliser le produit des procès de rationalisation au sein de chacune des sphères, en fonction d'un ré-investissement de cette production dans le monde vécu. Quand Habermas indique que le monde vécu est à la fois *terminus ad quo* et *terminus ad quem* de l'activité

⁶⁸ Ferry indique la possibilité d'une application de critères esthétiques (imagination, créativité, expressivité, authenticité, intersubjectivité, publicité) aux rapports sociaux (p. 24). L'écologisme, entre autre, en serait comme une anticipation. Toutefois, il ne s'agit pas de la modalité la plus manifeste et importante actuellement.

communicationnelle⁶⁹. Ferry complète en montrant comment se fait le retour dans le monde vécu différencié. La première modalité est l'application et comme on l'a vu elle permet de rendre compte du ré-investissement des objectivations du travail et de l'interaction dans leurs sphères propres. Elle semble si «naturelle» à la modernité qu'on peut tomber facilement dans le piège de la considérer comme la seule modalité. De même, la transmission ou «diffusion pédagogique»⁷⁰ du savoir produit dans chaque sphère, y compris de la sphère de la représentation. Ici, la transmission est le pur mouvement de transfert du savoir d'une génération à l'autre. En ce sens, la transmission est l'équivalent de la socialisation des individus aux traditions de leur société. La troisième modalité, l'appropriation critique des représentations transmises dans chacune des sphères de validité, visent les contenus non pas dans leur dimension sémantiques, mais bien dans leurs prétentions respectives à la validité, dans leur dimension pragmatique. En clair, cela suppose une critique du motif de transmission des contenus, des objectivations de chacune des sphères. Est-ce au nom d'une «autorité» que le contenu est reçu par une autre génération ou une autre culture ? Ou bien est-ce en raison du caractère universel de la prétention, de tel ou tel énonciation, à la vérité, à la justesse ou à la représentativité ? Bref, la réception, l'acceptation d'un contenu de tradition ou d'une objectivation déposée dans le monde vécu en modernité ne peut se faire qu'en référence avec les critères de validité structurant chacune des sphères.

On peut être surpris, à première vue, que ce soit dans une théorie de la modernité que Ferry introduit la dimension critique à partir de la dialectique hégélienne négligée par Habermas. C'est pourtant un juste retour des choses puisqu'ainsi il donne une crédibilité à la sphère de la représentation symbolique en en faisant le terreau de la critique, laquelle est pour

⁶⁹ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 116.

⁷⁰ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 26.

lui ce qui «est peut-être le plus typiquement moderne»⁷¹. Si, à la manière de Hegel, on définit l'idéologie, premièrement, comme étant le résultat d'une dissociation des symboles et de l'objectivation des relations logiques arrachées à leur contexte de communication⁷², et, deuxièmement, comme ayant pour fonction d'occulter la capacité d'une société de prendre en main sa destinée — à l'encontre d'une «causalité du destin» que l'on subirait parce que à la fois réifiée et transcendantalisée — alors la critique de l'idéologie est avant tout une critique de la réification symbolique, c'est-à-dire de l'extirpation induite des symboles de leur contexte de production et d'un détournement de leur prétention à la validité, sur des critères autres que ceux auxquels on doit les rapporter. La critique, l'appropriation véritable du sens s'exprime alors «dans la reconquête de ce qui a été extériorisé et rendu impénétrable, comme étranger à soi»⁷³.

Au nom de quels critères peut-on appuyer la critique du détournement des symboles ? C'est à une théorie des sciences et d'une épistémologie générale concomitante que Ferry confie le soin de rendre opérationnelle la critique. En somme, la capacité critique que la Théorie critique niait à la modernité⁷⁴, Ferry la réhabilite d'une manière différente de Habermas en revenant aux sources d'inspiration du criticisme.

⁷¹ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 27.

⁷² HABERMAS, «Travail et interaction», p. 173.

⁷³ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 27.

⁷⁴ Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. de l'allemand par Éliane KAUFHOLZ, (coll. *Tel*, 82), Paris, Gallimard, 1974, 282 p. L'essai intitulé «Le concept d'*Aufklärung*» est entièrement consacré à une critique de l'instrumentalisation moderne de la raison.

2.3.3 *Théorie de la connaissance et des sciences*

L'architectonique de la connaissance et des sciences que propose Ferry poursuit la réflexion amorcée dans le cadre de l'anthropologie philosophique renouvelée. Il s'agit de montrer en quoi la connaissance, en général, et la connaissance scientifique, en particulier, s'appuient sur des domaines différenciés de la réalité ayant chacun leur potentiel cognitif propre. La théorie de la connaissance et des sciences a comme prolégomène une phénoménologie de la réalité préscientifique. En effet, Ferry «suppose un lien de correspondance, une relation de référence latente entre la logique dans laquelle le réel se constitue pragmatiquement et la logique dans laquelle le réel est constitué scientifiquement»⁷⁵.

On sait déjà que les catégories travail/interaction/représentation, doublées d'une valeur grammaticale, constituent des milieux où se forme la conscience individuelle et collective. Par surcroît, elles participent «à la structuration du préscientifique comme réalité physico-technique [travail], socio-politique [interaction], psycho-symbolique [représentation], [préfigurant ainsi] différents domaines d'objets scientifiques»⁷⁶.

Les mondes, dans le théorie de la modernité, mettent en place des logiques qui structurent le «donné» de la réalité préscientifique, laquelle lorsque saisie dans une démarche réflexive méthodique produit des objets scientifiques. Le tableau suivant résume les principales données de la connaissance scientifique.⁷⁷

⁷⁵ Jean-Marc FERRY, «Fait, Sens, Validité dans l'architectonique des sciences contemporaines», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93(1988), no. 1, p. 105-125, ici p. 124.

⁷⁶ FERRY, «Fait, Sens, Validité», p. 111.

⁷⁷ Les données du tableau sont prises aux p. 114-121 de «Fait, Sens, Validité».

Relation fondamentale	Démarche méthodique	Type de connaissance	Objet	Domaine privilégié	Type de science
Je/Il	Objectivante	Expérimentale-analytique	Chose -> Fait	Réalité physique	Sciences de la nature
Je/Tu	Subjectivante	Dialectique-herméneutique	Action -> Sens	Réalité sociale	Sciences de la société
Je/Je	Réfléchissante	Critique-systématique	Symbole -> Validité	Réalité symbolique	Sciences de l'esprit

Quelques remarques de clarification sont nécessaires. La démarche méthodique indique de quelle façon se structure l'activité de réflexivité sur son matériau, les représentations. Il s'agit en fait de la structure qui porte les expériences dans chaque domaine vers un horizon propre d'universalité. La colonne «Objet» montre la transformation du matériau suite à la démarche méthodique de structuration de l'expérience, et ce pour chaque domaine. Enfin, on accole au «domaine» le qualificatif «privilégié» parce que chaque démarche pourrait potentiellement être pertinent dans chacun des trois domaines. Cependant, des effets de distorsion de la connaissance se font sentir dès qu'on ne respecte pas le principe de cohérence des logiques qui stipule «qu'une connaissance véritablement signifiante est celle dans laquelle la logique de la méthode est parvenue à s'accorder au mieux avec la propre logique de son objet»⁷⁸.

Ferry rejoint l'architectonique habermassienne des sciences en ce qui concerne la connaissance scientifique de la nature.⁷⁹ Il est cependant en désaccord quand vient le temps de définir les types respectifs de connaissance scientifique issus des relations je/tu et je/je. En

⁷⁸ FERRY, «Fait, Sens, Validité», p. 116.

⁷⁹ Voir Habermas, «Connaissance et intérêt», p. 145-147; FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 325.

effet, il y a inversion des domaines, des objets, des types de connaissance assignés par Ferry à ces relation transcendantales. L'argument présenté par Ferry est le suivant: du moment que l'on n'occulte pas la logique de la représentation, il devient possible d'y fonder la connaissance critique. On ne peut plus, alors, confondre interaction et représentation.⁸⁰ Donc, chez Ferry, le type herméneutique de connaissance porte sur l'action comme un texte⁸¹, non pas dans sa dimension symbolique (ce qui relève de la connaissance issue de la relation transcendantale je/je), mais dans sa dimension «téléologique» dans la mesure où l'action est orientée en finalité et où ces finalités doivent être déchiffrées. Selon Ferry, l'intérêt pratique de connaissance constitue ultimement, lorsque formalisé dans le cadre d'une connaissance scientifique, le *framework* des sciences de la société.⁸² Par conséquent, les sciences de l'esprit, les sciences de la réalité appréhendée sous son aspect symbolique, ressortissent à la relation transcendantale je/je et à la faculté d'autoréflexion. Elles ne prétendent pas «produire des informations visant des faits, ni des interprétations visant des sens, mais plutôt, de rendre raison de ces éléments de connaissance, en construisant leur cohérence au regard de la validité»⁸³.

D'où la double tâche de la connaissance critique. *Primo*, il s'agit de rendre intelligible dans une unité systématique la réalité connue sous ses différents aspects. Ce qui veut dire que la critique évalue la connaissance produite en regard des critères de validité qui président au système de connaissance élaboré dans chaque domaine de validité de la modernité. Ainsi, la

⁸⁰ Rappelons que pour Habermas, l'intérêt pratique de connaissance n'est pas relié à l'action mais au langage («Connaissance et intérêt», p. 147-149). De plus, la trichotomie habermassienne des sciences attribuée à l'intérêt pratique de connaissance la tâche d'une herméneutique de la tradition, ce que Ferry conteste.

⁸¹ Voir Paul RICŒUR, «Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte», dans Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 183-211.

⁸² FERRY, «Fait, Sens, Validité», p. 116.

⁸³ FERRY, «Fait, Sens, Validité», p. 119.

connaissance de la réalité est produite dans le cadre du point de vue d'un «univers comme (...) système autoréglé dont les forces fondamentales (...) pourraient être dérivées d'un principe homogénéisant qui reste problématique»⁸⁴. Les sociétés entendues au sens d'un système⁸⁵, ont des principes d'organisation propres qui façonnent, en quelque sorte, la connaissance qu'on a d'elles. Enfin, la réalité symbolique, incarnée dans le monde vécu, peut être vue sous l'angle d'un système culturel. Les régulations systémiques de la culture sont, selon Ferry, d'ordre axiologique: chaque culture étant caractérisée par une hiérarchie propre de valeurs.

Secundo, la connaissance critique, par un retour réflexif sur ses propres réalisations, est une mesure d'évaluer la pertinence de l'utilisation d'un tel type de connaissance dans tel domaine de la réalité. Ferry nous introduit alors à une «épistémologie générale»⁸⁶ par une question claire : «quelle est la méthode de connaissance qui convient le mieux à chaque domaine de réalité ?»⁸⁷. La formulation laisse entendre que chacun des domaines de la réalité est susceptible d'être abordé selon l'une des trois méthodes. Cela, d'ailleurs, se fait déjà. La question, alors, est de savoir si l'on peut *validement* transgresser les frontières épistémiques sans que la connaissance en souffre. Rien n'est si sûr. Suivant le principe de cohérence entre les logiques des domaines préscientifiques, qui donnent chair aux démarches scientifiques, Ferry montre qu'une transgression des domaines épistémiques produit une

⁸⁴ FERRY, «Fait, Sens, Validité», p. 119

⁸⁵ Ferry prend bien soin de ne pas verser dans le fonctionnalisme en indiquant clairement que les sociétés ne sont pas *que* des systèmes, «Fait, Sens, Validité», p. 119-120.

⁸⁶ FERRY, «Fait, Sens, Validité», p. 121.

⁸⁷ FERRY, «Fait, Sens, Validité», p. 122.

connaissance tronquée, du point de vue moderne, laquelle ultimement sert de matière première à l'idéologie. Le tableau suivant⁸⁸ résume le propos de Ferry à ce sujet.

Monde/Démarche	Analytique	Dialectique	Critique
Physique	Valide	Présupposition induite d'une finalité à la nature, au monde physique	Domaine qui n'est pas immédiatement structuré de manière systématique
Politique	Réification illégitime des relations sociales et des acteurs	Valide	Domaine qui n'est pas immédiatement structuré de manière systématique
Symbolique	Substitution des relations externes des choses aux relations internes de sens	Dé-publicisation des valeurs et symboles communs	Valide

Le passage par la théorie de la connaissance et des sciences a pu paraître fastidieux au lecteur. Sans doute. Mais nous devons le faire afin de montrer en quoi la dimension critique acquiert chez Ferry ses lettres de noblesse tout en étant rapportée à la troisième puissance anthropologique hégélienne.

⁸⁸ Constitué à partir de FERRY, «Fait, Sens, Validité», p. 122-125.

Chapitre 3

Théorie de la rationalité historique

3.1 Introduction

C'est enfin vers une théorie de la rationalité historique que Ferry poursuit son activité de réflexion. Strictement parlant, on sort des limites d'une conception générale de la modernité puisqu'il s'agit ici de montrer comment on peut saisir dans l'histoire, non pas une volonté transcendante, encore moins un mécanisme immanent, mais plutôt une condition de réalisation.

Depuis *Habermas. L'éthique de la communication*, on sent présente chez Ferry cette volonté de rendre compte rationnellement du déploiement dans le temps de l'humanité. De multiples références à une «histoire possible», ou encore à une «histoire pensable», sont les indices que ce projet est essentiel pour lui. D'autant plus essentiel que l'un des traits intellectuels de notre époque est, selon Ferry, que «nous ne nous sentons plus autorisés à postuler une raison *dans* l'histoire. Nous ne nous sentons guère disposés aujourd'hui à considérer l'histoire universelle comme un processus rationnel, encore moins comme un processus raisonnable (...)»¹.

La critique ferryenne des «déconstructions» de la rationalité dans l'histoire ne se pose pas comme une tentative nostalgique de retour à une philosophie de l'histoire universelle et à sa prétention explicative totalisante. Le but de l'intervention de Ferry est celui d'«une *reconstruction pragmatique* de la raison historique (...) sans que soit réitéré le projet

¹ FERRY, dans VAN HAECHT. *Volontarisme et déterminisme*, p. 27, sda.

métaphysique des philosophies de l'histoire»². Il s'agit, en d'autres mots, de comprendre «comment l'histoire peut être *contingente*, sans pour autant être une histoire *arbitraire* (...) [et ainsi montrer] que l'histoire acquiert une signification rationnelle, qui n'est pas celle d'un déterminisme»³.

Pour mener à bien son projet, Ferry doit faire face à deux adversaires de taille, deux courants théoriques qui récusent à la base même ce type de tentative reconstructrice. Le premier courant est celui que l'on pourrait qualifier de relativisme historique et dont les travaux de C. Castoriadis sont exemplaires. Le second est celui de l'herméneutique philosophique gadamérienne. L'un comme l'autre courant opposent des objections méthodologiques fortes à tout projet visant à restituer une crédibilité à l'idée de rationalité dans l'histoire. Une réfutation de ces objections est le passage obligé que doit emprunter Ferry.

Des sections importantes de *Habermas. L'éthique de la communication* furent consacrées à la discussion de ces auteurs: un chapitre sur le débat entre l'herméneutique philosophique gadamérienne et la critique habermassienne des idéologies, et ses incidences sur la connaissance du politique⁴; un long passage confrontant Habermas et Castoriadis dans un débat virtuel⁵ sur «la question de la *compréhension du social-historique, du statut*

² FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 28, sda.

³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 564, sda.

⁴ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, chapitre III, «Connaissance et politique. La critique de H. G. Gadamer par Habermas», p. 117-142.

⁵ En effet, «Habermas n'a pas dans ses ouvrages discuté cet ensemble critique [dont Castoriadis est exemplaire, G.J.] renvoyant à une thèse sur l'essence du social-historique», FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 441. La discussion de ce débat virtuel est présentée dans *Habermas. L'éthique de la communication*, chapitre IX, «Raison et signification. La question des fondements méthodiques d'une théorie de la société», p. 441-473.

méthodologique du cette compréhension et de ses *implications politico-éthiques*»⁶. Dans le cadre de notre discussion, nous limiterons notre lecture du débat avec Castoriadis aux deux premières dimensions, à savoir la compréhension et sa méthode.

De ces discussions menées par Ferry au début des années 1980, surgiront les bases d'une théorie de la rationalité historique — dont l'article cité plus haut prendra le relais en 1990⁷ — qui se verra achevée dans *Les puissances de l'expérience*. L'importance de ces débats, et de la théorie qui en résulte, réside en ce que par eux, Ferry est amené à reformuler l'influence hégélienne dans ses travaux. Une telle «remise en question» l'amènera à faire éclater les cadres de l'anthropologie philosophique hégélienne sur lesquels il s'appuyait jusqu'alors. Ainsi, l'introduction du discours comme quatrième puissance fondamentale de l'expérience marquera la limite de la seconde période conceptuelle de Ferry et le début de la troisième⁸, marquée au coin du concept de reconstruction. D'ailleurs, la conceptualisation de la reconstruction profitera grandement des acquis de cette seconde période.

Une présentation de la théorie de la rationalité historique chez Ferry ne peut faire l'économie du détail des discussions avec Gadamer et Castoriadis. Nous construirons ce chapitre comme suit. Il s'agira, dans un premier temps, de présenter la lecture ferryenne du débat Gadamer/Habermas et le lien établi entre l'herméneutique et la création radicale chez Castoriadis. Le deuxième temps de notre chapitre consistera justement à présenter la théorie de Castoriadis et sa critique par Ferry d'après la typologie habermassienne de l'interprétation.

⁶ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 442, sda.

⁷ Article cité en note 1.

⁸ Voir FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 38-42, où il introduit pour la première fois la notion de discours. Cet article est en somme un point charnière dans l'évolution de la pensée de Ferry.

3.2 Influence du débat Gadamer/Habermas

Même si le débat philosophique entre Hans-Georg Gadamer et Jürgen Habermas s'est déroulé voilà maintenant près de trente ans, il suscite encore beaucoup de commentaires. Une ample littérature secondaire existe sur le sujet. Bien que la majorité des commentateurs considèrent le débat comme étant clos, il semble pourtant que la question centrale soit toujours d'actualité : le statut accordé à la raison en modernité⁹, et son lien avec le statut de la vérité pour une théorie de la connaissance.

Il n'est pas dans notre intention de refaire l'histoire du débat¹⁰, ni d'en faire la systématique exhaustive des arguments constitutifs. Si nous l'abordons à travers le compte-rendu de Ferry, c'est pour mieux identifier ses influences sur la problématique de la rationalité historique et pour montrer la radicalisation de l'évaluation ferryenne de l'herméneutique lorsque cette théorie prend de la vigueur.

⁹ Hughes BROUILLET, «Plaidoyer pour une raison critique», dans *Laval théologique et philosophique*, 53(1997), no 1, p. 131-139, ici p. 131-132.

¹⁰ Plusieurs auteurs l'ont fait. Outre la référence donnée dans la note précédente, mentionnons parmi la pléthore de travaux : Thomas A. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, CAMBRIDGE MA, MIT Press, 1978, p. 162-193; «Rationality and Relativism: Habermas's <Overcoming> of Hermeneutics», dans J.B. THOMPSON, D. HELD (eds), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge MA, MIT Press, 1982, p. 57-78; Paul RICŒUR, «Herméneutique et critique des idéologies», dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 333-377; FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 117-142; Michael KELLY, «The Gadamer/Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics», dans D.M. RASMUSSEN (ed), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge MA, MIT Press, 1990, p. 139-159; Georgia WARNKE, *Herméneutique, tradition et raison*, trad. par J. COLSON, (coll. *Le point philosophique*), Bruxelles, Éditions universitaires/De Boeck Université, 1991, p. 139-175; Philippe FLEURY, «Lumières et Tradition. J. Habermas face à H.G. Gadamer», dans J. GREISCH (éd), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, (coll. *Philosophie*, 15), Paris, Beauchesne, 1993, p. 343-360; Jean GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 204-215; W.S.K. CAMERON, «On Communicative Actors Talking Past One Another. The Gadamer-Habermas Debate», dans *Philosophy Today*, vol. 40, no 1, 1996, p. 160-168; José Maria AGUIRRA ORAA, *Raison critique ou raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, (coll. *Passages*), Paris/Valence, Cerf/ESET, 1998, 358 p.

3.2.1 L'arrière-plan de la lecture ferryenne du débat Gadamer/Habermas

Plusieurs interprétations ont été proposées quant aux résultats concrets du débat entre Gadamer et Habermas. Nous les regroupons selon trois axes. Le premier axe est celui de l'exclusivisme. Selon cette piste d'interprétation, le débat n'a pas rapproché les protagonistes; au contraire, ils ont des positions qui, somme toute, n'ont pas bougé ou, pire, se sont éloignées l'une de l'autre¹¹. Le second axe est celui de la position mitigée. Des commentateurs, ainsi que le rapporte H. Brouillet, concluent qu'en bout de ligne, Habermas se seraient plié aux objections de Gadamer et aurait adopté, «tacitement», la position herméneutique de ce dernier.¹² Le troisième axe d'interprétation propose que le débat a eu des effets chez l'un comme chez l'autre, mais après coup, faisant progresser la position de chaque protagoniste par une réception des critiques venant de l'autre camp.¹³

C'est dans ce paysage intellectuel que Ferry fait sa propre interprétation du débat qui nous occupe. Encore faut-il situer le contexte de ce travail interprétatif. L'intérêt de Ferry pour le débat vient, tout d'abord, de l'étude d'un autre débat, celui entre Hannah Arendt et Habermas sur la légitimité politique et sur la capacité de chaque théorie d'identifier et de

¹¹ KELLY, «The Gadamer/Habermas Debate Revisited», p. 139; CAMERON, «On Communicative Actors Talking One Past Another», p. 160. Par ailleurs, Cameron souligne la complémentarité des positions disant que «To be sure, Gadamer and Habermas have emphasized different sides of the issue. But the two different sides are in fact dialectically inseparable», p. 166.

¹² BROUILLET, «Plaidoyer pour une raison critique», p. 131. Brouillet attribue cette position «à une large partie de la littérature», p. 131. Cependant, ajoute-t-il, cette conclusion est intenable puisque, de l'aveu même de Habermas, c'est de K.-O. Apel et non de Gadamer que lui vient l'introduction à la philosophie du langage, p. 132.

¹³ Paul Ricœur, dans son article sur le débat (première publication en 1973, puis repris dans *Du texte à l'action*), entrevoyait les pistes possibles de transformation interne de chaque position au contact de l'autre. Jean Grondin, vingt ans plus tard, indique les pas faits de chaque côté, mais en mettant plus l'accent sur l'évolution de Habermas que celle de Gadamer; AGUIRRE ORAA, *Raison critique ou raison herméneutique ?*, p. 324 ss.

résoudre le principal enjeu de la réalité politique contemporaine: le problème de la domination¹⁴. Selon Ferry, la divergence fondamentale vient de ce que leurs points de vue respectifs sont différents même si les contenus semblent très proches.¹⁵ Bien que les deux approches soient critiques — c'est-à-dire qu'elles veulent faire montre d'une capacité de confronter le réel (dans ce cas-ci, la réalité politique dans les sociétés occidentales contemporaines) avec un modèle, présentant ainsi le fossé entre la pratique et l'idéal — leurs aunes respectifs de «mesure» procèdent d'horizons critiques diamétralement opposés.

Alors que Habermas compare le réel à un modèle contrefactuel, Arendt le fait plutôt par rapport à un modèle utopique. Le problème avec le modèle de H. Arendt n'est pas la critique du réel par une référence utopique. D'une certaine manière, la contrefactualité du modèle habermassien participe de cette caractéristique. Il s'agit plutôt du type d'utopie invoquée par Arendt. La critique politique de Arendt se base sur une référence grecque, sur une conceptualisation aristotélicienne de l'action¹⁶ qui, entre autres problèmes, présente une vision manichéenne de la rationalité moderne, laquelle enfermerait du même souffle la réalité politique contemporaine dans une série d'oppositions: *praxis/technè*, rationalité communicationnelle/rationalité instrumentale-stratégique, pouvoir/force, puissance/violence, politique/stratégie, où le premier terme de chaque couple est, à l'évidence, bon et le second, une perversion.¹⁷ De son côté, Habermas rejette le dualisme arendtien au nom d'un modèle critique du politique qui ne repose pas sur une idéalisation d'une certaine tradition

¹⁴ Jean-Marc FERRY, «Habermas, critique de Hannah Arendt», dans *Esprit*, 42(1980), no 1, p. 109-124, ici p. 122; FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 93-95.

¹⁵ FERRY, «Habermas, critique de Hannah Arendt», p. 111 et 115.

¹⁶ FERRY, «Habermas, critique de Hannah Arendt», p. 109 et 121; FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 77.

¹⁷ FERRY, «Habermas, critique de Hannah Arendt», p. 109.

philosophique, mais plutôt sur un modèle puisant ses ressources dans une critique du réel politique actuel. Pensée hypothétique habermassienne vs pensée nostalgique arendtienne, voilà en quoi consiste l'opposition selon Ferry.¹⁸

Pour Habermas, la domination est à l'œuvre lorsque des intérêts potentiellement universalisables sont réprimés¹⁹, lorsqu'ils sont systématiquement et idéologiquement écartés de la sphère publique de discussion. Selon Habermas, il n'est pas certain que la conception du politique chez Arendt permette d'identifier et de dénoncer la domination, ses causes et ses effets.²⁰ Pour penser contre la domination, Habermas reconstruira un modèle contrefactuel de communication, libre de toute distorsion, à partir du fait de la domination. Ce modèle n'est pas donné par la tradition; il s'appuie sur une théorie de la modernité qui fait de cette dernière la matrice d'une rationalité différenciée sans manichéisme.

De cette discussion, Ferry montre que la question centrale du débat entre Arendt et Habermas, telle que ce dernier l'entend, est «celle de la *norme de la Critique*, ou encore, du *fondement de la légitimité*, ce qui revient au même»²¹. La contestation par Habermas de l'insuffisance de la méthode phénoménologique arendtienne²², d'une part, et de l'identification du lieu d'émergence de la domination — l'illusion ou l'idéologie pour

¹⁸ FERRY, «Habermas, critique de Hannah Arendt», p. 120-121.

¹⁹ Pour la théorie habermassienne de généralisation des intérêts universalisables, voir HABERMAS, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, p. 151ss; Jean-Marc FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», dans *Information sur les sciences sociales*, 25(1986), no 1, p. 30-34; FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 370-374 et p. 384-386.

²⁰ FERRY, «Habermas, critique de Hannah Arendt», p. 110; FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 121ss.

²¹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 85, sda.

²² FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 90.

Habermas, la rationalité technique pour Arendt²³ — donne à penser, selon Ferry, que ce sont les rapports entre vérité et politique, entre raison et légitimité qui doivent être au centre et de la théorie et de la connaissance méthodique du politique.

Mais, au-delà de ces questions, la critique de Ferry établit que la divergence entre Arendt et Habermas porte sur le statut et le contenu du niveau normatif à «opposer au réel», afin de le critiquer. Quelle mesure faut-il utiliser pour jauger toute réalité politique contemporaine ? Plus qu'un simple débat sur un horizon critique régulateur, la confrontation habermassienne de H. Arendt pointe nécessairement vers la question de la méthode. Le jugement qu'il faut porter sur l'utopie invoquée comme aune de la réalité (bonne utopie lorsqu'elle est contrefactuelle ou hypothétique, mauvaise lorsque traditionnelle) renvoie à un critère plus fondamental, à un méta-critère permettant «d'évaluer» les deux positions en présence.

Or ce critère «ultime» est celui de la vérité. C'est l'idée que l'on se fait de la vérité et de la manière d'y parvenir, donc d'une théorie de la connaissance et de sa méthode de saisie du réel, qui détermine le type d'utopie que l'on invoquera comme mesure du réel. Dans la vision arendtienne du politique, la vérité est à situer, bien entendu, du côté positif des oppositions fondamentales qui structurent la modernité. L'idée de vérité est informée par les concepts de puissance, de consensus, de tradition. L'analyse de Ferry, suivant de près celle de Habermas, montre que pour H. Arendt, la vérité s'oppose à la raison.²⁴ La vérité, et la légitimité politique qui lui est intimement associée, dépendent en fait du consensus qui, pour Arendt, n'a pas de dimension rationnelle. Au contraire, selon Ferry, «pour Hannah Arendt,

²³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 94.

²⁴ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 95.

ce n'est pas la <raison> qui pourrait nous éclairer, mais plutôt le <sens commun>. Et le sens commun, c'est l'héritage commun qui nous est en principe légué par la *Tradition*»²⁵.

Mais Ferry ne manque pas de relever que cette affirmation de Arendt n'est pas son dernier mot. Évoquer la normativité de la tradition en modernité, c'est invoquer quelque chose qui ne semble plus parler à la conscience moderne; Arendt le reconnaît bien. La modernité n'est-elle pas l'époque qui a rompu son lien avec le passé et la tradition ? Comment alors retrouver quelque chose qui fasse autorité et vérité, quelque chose qui soit l'assise du sens commun et du consensus ? Aussi, d'après Ferry, la démarche empruntée par Arendt devant cet état de choses est la suivante. Au-delà de la tentative de H. Arendt de retrouver une «*compréhension esthétique du politique*»²⁶, faisant fond sur les thèmes kantien de l'esthétique et du jugement réfléchissant²⁷, c'est vers le langage que se tourne H. Arendt pour la recherche du sens commun.

À défaut d'un sens tout constitué qui nous serait transmis par la Tradition — à défaut d'un universel qui nous serait déjà donné —, c'est donc à la matière même du sens qu'il nous faudrait aller : le Langage, matière présente d'un sens absent, et que *nous*, sujets parlants, devrions alors (...) mettre en forme et en sens.²⁸

Il devient alors on ne peut plus clair que ce lien entre langage et sens commun sur lequel peut s'établir le consensus et la légitimité politique est un lien herméneutique. Il va de soi, alors, que la confrontation entre Arendt et Habermas ne pourra trouver d'issue pensable et crédible que si l'on dégage quelque chose comme une méthodologie des liens conceptuels complexes d'une structure normative reliant entre eux raison, langage et vérité. Or c'est

²⁵ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 102, sda.

²⁶ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 99, sda.

²⁷ Ferry décrit amplement cette tentative, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 99-111.

²⁸ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 112-113.

justement dans le débat entre Gadamer et Habermas que Ferry voit le prolongement (et l'approfondissement) logique de cette question. En effet, la position de H. Arendt et sa confrontation par Habermas soulèvent implicitement la prétention à l'universalité de l'herméneutique philosophique telle que formulée par H.G. Gadamer.²⁹

3.2.2 Le débat Gadamer/Habermas et son apport à la définition habermassienne du concept d'interprétation rationnelle

On vient de le voir, dans un premier geste, Ferry associe volontiers H. Arendt et Gadamer quant à l'importance donnée au langage comme référence première et incontournable, comme fondement ontologique. Le troisième partie de *Vérité et méthode*, intitulée «Tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage»³⁰, montre à satiété plus qu'un tournant: il s'agit bien d'une ontologisation du langage comme fondement de la compréhension herméneutique. Toute la conceptualisation de l'herméneutique gadamérienne fait référence au langage tant pour accéder à la «chose

²⁹ Pour une critique de ce rapprochement entre H. Arendt et H.-G. Gadamer, voir Édouard DELRUELLE, *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1993, p. 60, n. 24. La critique de Delruelle porte sur le fait que Ferry comparerait chez les deux auteurs des concepts différents, notamment l'intersubjectivité chez Arendt et la fonction du langage chez Gadamer. Contre Delruelle disons que Ferry souligne bien que ce n'est pas dans la tradition que Arendt cherche l'assise du sens commun mais dans le langage. Or la critique ferryenne ne fait un rapprochement entre Arendt et Gadamer que sur le problème du langage, et non sur les deux aspects que Delruelle mentionne.

³⁰ Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, (coll. *L'ordre philosophique*), Paris, Éditions du Seuil, 1996, 534 p., (édition intégrale revue et complétée par P. FRUCHON, J. GRONDIN, et G. MERLIO d'après la première traduction de E. SACRE (1976), la troisième partie est aux pages 405-516.

même»³¹, que pour décrire la structure de l'anthropologie philosophique sous-tendant la théorie gadamérienne³².

Cependant, ce qui fait la supériorité de Gadamer sur Arendt³³ — et c'est pourquoi Ferry se retourne vers le débat épistémologique Gadamer/Habermas comme véritable lieu de l'enjeu du politique en modernité —, c'est qu'il ne pose pas dans une relation de mutuelle exclusion vérité et autorité, raison et tradition, critique et préjugé.³⁴ Au contraire, il les unit, faisant de l'autorité, la tradition et le préjugé, les conditions respectives de la vérité, de la raison et de la critique. Les acquis de l'*Aufklärung* ne sont pas à renier en tant que tels³⁵; il s'agit plutôt de reconnaître qu'il possèdent une crédibilité relative, que même la Critique est sous-tendue par l'historicité. On peut résumer la critique gadamérienne ainsi, «[c]omment une critique de l'idéologie peut-elle (...) échapper à l'influence de la tradition ?»³⁶

³¹ GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 393-402. Par exemple, tant la fusion des horizons par laquelle s'opère la compréhension que la structure dialogale de la question/réponse, par laquelle s'opère à son tour la fusion des horizons, sont œuvre du langage.

³² GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 467.

³³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 114, p. 118.

³⁴ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 119.

³⁵ Ce qui est contesté par Gadamer est plutôt le scientisme et le rationalisme d'un certain type de connaissance, celui des sciences de la nature, qui cherche à s'imposer comme modèle de connaissance pour les sciences humaines et sociales, d'une part, et de la stratégie romantique de retour naïf à la Tradition idéalisée pour contrer le scientisme rationnel.

³⁶ WARNKE, *Gadamer. Tradition et raison*, p. 158-159. Ce genre d'argumentation présupposant une précondition traditionnelle ou historique au rationalisme critique est invoqué aussi dans les théories morales contextualistes. Voir Charles TAYLOR, «Interpretation and the Sciences of Man», dans Charles TAYLOR, *Philosophical Papers*, vol. 2, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 15-57; du même, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. par C. MELANÇON, Montréal/Paris, Boréal/Seuil, 1998, p. 113-126. L'analyse de Taylor de la politique de la différence contre le libéralisme égalitaire invoque aussi l'universalisation induite d'une culture particulière, Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. par Denis-Armand CANAL, (coll. *Champs*, 372), Paris, Flammarion, 1994, p. 64.

La controverse entre Gadamer et Habermas est, de l'avis d'un commentateur, un des débats philosophiques les plus importants ayant occupé la scène intellectuelle dans les dernières années.³⁷ Elle a duré quatre ans, soit de 1967, année de la publication par Habermas de son rapport de recherche sur la logique des sciences sociales, jusqu'à la publication de la postface à la troisième édition allemande de *Vérité et méthode* par Gadamer.

L'ensemble des commentateurs s'entendent sur la question principale du débat: le langage est-il la référence ultime, indépassable à laquelle il faut rapporter tout effort de compréhension (Gadamer) ? N'est-il pas plutôt, bien qu'essentiel, susceptible à son tour de déformation systématique, ce qui rend alors nécessaire une critique même du langage (Habermas) ? Et si une telle critique est nécessaire, sur quelles bases peut-on l'asseoir ? Cet enjeu fondamental entraîne dans son sillage d'autres questions telles que les statuts respectifs de la vérité, de la raison et de la tradition, la pertinence d'une méthodologie, ou encore, la teneur du concept de finitude humaine. On perçoit aisément que si la théorie herméneutique de Gadamer et sa confrontation habermassienne surgissent toutes deux du domaine de l'épistémologie des sciences humaines et sociales, les enjeux débordent ce champ restreint et touchent des éléments fondamentaux de la vie humaine.

Donc, si l'on suit Ferry, c'est justement dans le débat sur cette relation de subsomption de la critique à l'herméneutique comme à sa condition de possibilité que l'on peut d'une certaine manière trouver des pistes pour résoudre les questions entourant le statut de la légitimité politique en modernité. La présentation des contenus de ce débat chez Ferry

³⁷ Graeme NICHOLSON, «Answers to Critical Theory», dans H.J. SILVERMAN (ed), *Gadamer and Hermeneutics*, (coll. *Continental Philosophy*, IV), New York, Routledge, 1991, p. 151-162, ici p. 151.

s'avère plutôt systématique que synchronique. Nous dégageons quatre points saillants de sa présentation du contenu de *Vérité et méthode*³⁸.

1) Le premier point est le plus fondamental: il rappelle l'incontournabilité du langage dans la théorie de Gadamer. Le langage est la condition indépassable de la connaissance. Celle-ci est déterminée par la chose à connaître. Ce n'est que par le langage que l'être est accessible et compris. Ferry souligne donc la dépendance de la connaissance par rapport au langage, élevé à la hauteur de *la* structure ontologique universelle.

2) La compréhension du sens, la connaissance dans le domaine des sciences humaines et sociales, n'est possible que par l'existence de préjugés inéluctables, de structures de précompréhension qui orientent et conditionnent la connaissance conçue comme la saisie de l'être de la chose³⁹. Par ailleurs, tous les préjugés ne sont pas légitimes. Certains nous amènent à une compréhension plus complète, plus vraie que d'autres.⁴⁰ Ainsi, certains préjugés ont nécessairement plus d'autorité que d'autres. Or le critère de légitimité, la norme qui confèrera une autorité supérieure à certains préjugés, est à rechercher du côté de la tradition, en tant que porteuse de structures de précompréhension⁴¹, en tant qu'elle est «aussi un véritable interlocuteur avec lequel nous sommes liés comme le moi l'est au toi»⁴², en tant

³⁸ Le contenu, présenté par Ferry, de la théorie herméneutique gadamérienne est tiré uniquement de *Vérité et méthode*. Aucune référence n'est faite aux documents gadamériens postérieurs à la première «attaque» de Habermas. Cette présentation se retrouve dans *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 118-124.

³⁹ Il faut noter que des deux exemples de préjugés présentés par Gadamer, l'un est positif, le concept de classique (*Vérité et méthode*, p. 306-312), et l'autre, négatif, est le préjugé contre les préjugés attribué au rationalisme de l'*Aufklärung* (*Vérité et méthode*, p. 292ss).

⁴⁰ Voir la note précédente.

⁴¹ GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 301-302.

⁴² GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 381.

qu'elle est œuvre du langage, puisque «(...) le véritable événement herméneutique consiste dans la venue à la parole de ce qui est dit dans la tradition»⁴³.

3) Il s'ensuit une critique forte de l'*Aufklärung*, de son préjugé contre les préjugés, de même que du statut qu'elle accorde à la Tradition. D'une certaine manière, l'attitude rationaliste réifie, objectivise la Tradition; celle-ci devient un objet de connaissance. Or ce que cette attitude méconnaît, c'est que la tradition, loin de se limiter à n'être qu'un objet, est *le* milieu d'accès à la vérité.

Ferry souligne l'originalité et la force de la position gadamérienne: il conteste la relation d'opposition entre tradition et raison non pas en inversant la thèse des Lumières comme H. Arendt, mais plutôt en subsumant la raison à la tradition. L'impact d'une telle transformation de la problématique se fait sentir dans la théorie de la connaissance, en ce que le comprendre ne s'opère jamais hors des paramètres de la tradition, hors de ce que l'on nomme «l'histoire de l'action (ou influence)»⁴⁴ ou «le travail de l'histoire»⁴⁵, bref, la *Wirkungsgeschichte*, selon l'acception gadamérienne⁴⁶. Ce qui implique que la Critique — catégorie que la théorie herméneutique assume et qui, selon Gadamer n'est pas l'apanage exclusif des héritiers de la Théorie critique — ne peut se constituer au-dessus du procès du comprendre pour mieux s'ériger en juge de la tradition.

⁴³ GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 489.

⁴⁴ GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 322-329.

⁴⁵ GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 171-175.

⁴⁶ L'acception gadamérienne de la *Wirkungsgeschichte* se distingue, comme l'indique J. Grondin, du concept habituel d'histoire de la réception des œuvres (GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 172). Pour Gadamer ce concept désigne plutôt ce qui se passe «en amont», dans le processus du comprendre soumis à la tradition comme à sa condition même de succès.

4) Enfin, pour compléter la boucle, Ferry termine son compte rendu en montrant que l'«objet» de la connaissance herméneutique n'est pas la relation d'existence entre les choses. Les sciences humaines et sociales, n'étant subordonnées ni au paradigme de la connaissance des sciences de la nature, ni à son pendant romantique/historiciste des *Geisteswissenschaften* du XIX^{ème} siècle, cherchent à rendre compte des relations de sens entre les symboles «hérités de la tradition»⁴⁷. Une telle vision des choses suppose donc une «méthode» d'approche des réalités symboliques, une «faculté de connaître» dira Ferry⁴⁸, qui ne s'appuie pas sur une description des faits d'un point de vue extérieur, mais bien sur un questionnement, surgissant de l'intérieur même de l'acte de comprendre⁴⁹, dans le cadre d'une fusion des horizons.

On l'aura constaté, les implications directes de l'herméneutique gadamérienne pour la connaissance gouvernent l'analyse de Ferry. Il en va de même pour son bilan de la critique habermassienne de Gadamer. Traversant les trois points saillants du débat⁵⁰, une préoccupation anime l'ensemble de la réponse habermassienne: montrer qu'une théorie de la connaissance critique ne peut s'articuler qu'en termes réflexifs.

⁴⁷ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 123.

⁴⁸ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 124.

⁴⁹ Ferry fait ici référence à ce que Gadamer appelle la logique de la question et de la réponse (*Vérité et méthode*, p. 393-402) dans laquelle l'interprète entre en contact avec l'objet symbolique à comprendre. La logique de question/réponse «revampée» à l'aune de la pragmatique sera au cœur de la théorie ferryenne de la communicabilité entre les cultures.

⁵⁰ Le matériau habermassien sur lequel travaille Ferry au moment de rédiger cette section de *Habermas. L'éthique de la communication* est l'original allemand. Depuis, les traductions françaises furent réalisées. Sur la controverse qui nous occupe ici, les textes français sont : Jürgen HABERMAS, «Logique des sciences sociales», dans Jürgen HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. de l'allemand par Rainer ROCHLITZ, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 1-238, plus précisément p. 184-220; «La prétention à l'universalité de l'herméneutique», dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 239-273; Jürgen HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, trad. de l'allemand par Gérard CLÉMENÇON, (coll. *Tel*, 38), Paris, Gallimard, 1976, p. 333-371, (il s'agit ici de la postface datant de 1973).

Ces trois points sont: 1) la réhabilitation du préjugé contre la prétention de la Critique, 2) la convergence de l'autorité et de la connaissance, et 3) le primat du langage sur la réflexion⁵¹. Passant rapidement sur les deux premières critiques, Ferry s'attarde à expliciter le concept habermassien de réflexion et en quoi il constitue un point de vue critique sur le langage.

Ce concept résulte de la jonction de plusieurs sources: la mystique juive sécularisée par l'École de Francfort⁵², la critique marxienne et la psychanalyse d'abord strictement freudienne puis d'inspiration freudienne⁵³. La réflexion vise à identifier et redresser — malgré une trompeuse apparence de rectitude, de justesse et de légitimité — ce qui est déformé, biaisé, aliéné. Suivant en cela l'idéalisme allemand, Habermas actualise «cette puissance critique qui permettrait de surmonter les limitations dogmatiques de la conscience, et ainsi de dissoudre <les objectivations non percées à jour, bien qu'engendrées>, c'est-à-dire cette <pseudo-objectivité> qui, chez Freud, s'enracine <dans des motivations inconscientes ou dans des intérêts réprimés>»⁵⁴.

Ferry montre que la réflexion, véritable assise de la critique des idéologies, remet en questions deux présuppositions fortes de l'herméneutique gadamérienne. Premièrement, sont questionnées la facticité de l'autorité et le caractère indépassable du langage. S'appuyant sur

⁵¹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 125.

⁵² Ferry a consacré un article entier sur les liens entre la mystique juive et la première génération de la Théorie critique : Jean-Marc FERRY, «Mystique et dialectique chez Adorno», dans *Projet*, 1983, no 177, p. 753-768.

⁵³ L'herméneutique des profondeurs élaborée par Habermas à la suite de Lorenzer, (voir «La prétention à l'universalité de l'herméneutique», p. 251-266) sert de modèle exemplaire de science réflexive. Voir également HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, «L'autoréflexion comme science: la critique psychanalytique du sens par Freud», p. 247-277.

⁵⁴ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 130. Les citations sont de HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, p. 359.

la théorie psychanalytique. Habermas prétend que ce n'est pas tout l'être qui vient au langage: il y a toujours un non-dit, un non-exprimé en raison de la répression sociale⁵⁵ qui, soit dit en passant n'est pas toujours physique; il existe bien ce que P. Bourdieu appelle une violence symbolique.

Autrement dit, le langage peut lui-même être systématiquement déformé, porteur de pathologies symboliques et sociales — les idéologies — tout en ayant les apparences de la normalité et du bon fonctionnement. De là, la démonstration est simple pour rendre explicite la dépendance du langage par rapport aux résultats des catégories du travail et de la domination⁵⁶. De ce fait, l'autorité conférée par la tradition n'est pas si pure que le conçoit Gadamer. L'acte d'acceptation et de reconnaissance que commande l'autorité⁵⁷ peut, à l'insu de celui qui le pose, être l'acquiescement implicite à une structure d'aliénation, ou encore, l'acte qui perpétue un état d'injustice, une fausse conscience collective.

Deuxièmement, et dans la suite du premier argument, la réflexion implique que l'on doive inscrire la capacité critique dans un écart entre le fait et le droit.⁵⁸ À l'encontre de la compréhension dont les conditions de possibilité sont factuelles, dépendantes de la tradition et du travail de l'histoire, la théorie de la réflexion en pose les bases dans la reconstruction des conditions d'une situation idéale de parole, libre de déformations systématiques, que l'on peut opposer à la facticité de la communauté d'interprétation réelle.⁵⁹

⁵⁵ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 137-138.

⁵⁶ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 132.

⁵⁷ GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 300-301.

⁵⁸ Ferry souligne, dans son analyse, que cette vision des choses va carrément à l'encontre de la pensée gadamérienne, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 125, n. 28.

⁵⁹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 135-136.

Suite à cette présentation du concept habermassien de réflexion et des points de contact critique avec l'herméneutique⁶⁰, Ferry donne sa propre évaluation du débat Gadamer/Habermas. Des trois tendances interprétatives du débat Gadamer/Habermas que nous avons présentées plus haut⁶¹, il nous semble qu'aucune ne soit appropriée à la position de Ferry. Faisant allusion aux interprétations opposant radicalement les protagonistes, Ferry rétorque

[c]e qui (...) nous semble mériter dans ce débat la plus grande considération, c'est que ni Habermas ni Gadamer ne se laissent à notre avis aussi aisément ranger, qui dans le camp de la révolution (ou de l'apostasie), qui dans le camp de la conservation (ou de l'orthodoxie) : entre Habermas et Gadamer, il n'y a pas, nous semble-t-il, un tel dialogue de sourds.⁶²

Pourquoi ? De quoi s'autorise une telle interprétation ? Selon Ferry, Habermas ne nie pas l'historicité de la conscience critique.⁶³ Ce faisant, il s'accorde avec Gadamer, accord qui passe inaperçu aux yeux de ceux qui cherchent à les opposer. Alors, indique Ferry, c'est sur le lien entre finitude et vérité — entre historicité et capacité critique dirions-nous en d'autres mots — que le modèle de Habermas se démarque de celui de Gadamer: le contraste du droit de la critique et de la facticité de l'interprétation est une manière autre que celle de

⁶⁰ L'argumentation de Ferry est, nous semble-t-il, structurée par la discussion de Habermas sur le concept de réflexion dans la postface de *Connaissance et intérêt*, p. 367-371. Habermas démontre que dans ses articles de controverse avec Gadamer, il n'avait pas suffisamment distingué son concept de réflexion «entre reconstruction et autoréflexion au sens de la critique» (p. 367). La reconstruction est «la réflexion sur les conditions de possibilité des compétences du sujet connaissant, parlant et agissant en général» (p. 367) alors que l'autoréflexion critique porte «sur les limitations produites inconsciemment auxquelles se soumet dans son procès de formation même un sujet déterminé (ou un groupe déterminé de sujets ou un sujet générique déterminé)» (p. 367). Dans la présentation de Ferry, l'argument contre la primauté du langage est critique, celui contre la facticité de l'autorité est reconstructif, et tous deux sont réflexifs.

⁶¹ Voir section 3.2.1 de ce chapitre.

⁶² FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 139.

⁶³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 139.

l'«ontologisation de la méthode»⁶⁴ d'assumer la finitude. Ferry nous présente donc une interprétation nuancée de la polémique elle-même, et non de ses suites, alors que la majorité des commentateurs y dénotent une opposition, en bout de ligne trop forte pour penser une convergence, aussi minime soit-elle entre les protagonistes.

D'où la surprise de constater que, sur le thème de la rationalité historique, il y ait nette radicalisation, par Ferry, de l'appréciation de l'herméneutique. Qu'est-ce qui peut motiver ce durcissement face à la thématique de l'herméneutique ?

Au moment de la rédaction de *Habermas. L'éthique de la communication*, Ferry n'entrevoit, d'une part, que la possibilité d'élaborer une théorie de la rationalité historique, et ce non pas à partir du débat avec l'herméneutique gadamérienne, mais bien à partir du débat sur la constitution du social-historique avec C. Castoriadis. Dans les années qui suivent, les travaux de Ferry visent une formalisation de cette intuition et érigent, par étapes, la théorie, jusqu'au point où l'impact de l'herméneutique est alors envisagée à la lumière du travail théorique réalisé après *Habermas. L'éthique de la communication*.

Bien sûr, Ferry avait déjà indiqué sa prédilection pour le «mieux-comprendre» communicationnel⁶⁵ face au «comprendre-autrement» de l'herméneutique post-heideggerienne, en rapport surtout avec les implications sur la question de la légitimité et de

⁶⁴ RICŒUR, «Herméneutique et critique des idéologies», p. 360-361. En ce sens, l'interprétation de Ferry diverge de celle de Ricœur en ce que ce dernier, malgré ses propos nuancés sur le débat campe les protagonistes dans des camps aux oppositions irréconciliables. Pourtant, Ricœur entrevoit des pistes de transformation de chaque position, mais s'il y a évolution dans un camp, ce n'est que de manière interne, indirecte, médiate, sans relation directe avec l'opposant.

⁶⁵ Ayant Habermas et K.-O. Apel comme défenseurs.

l'éthique du politique.⁶⁶ Mais pour le thème qui désormais le préoccupe théoriquement, Ferry constate une incompatibilité entre l'herméneutique gadamérienne et une théorie de la rationalité historique. Pourtant, comme Ferry le souligne, sa critique ne vise pas «l'élément herméneutique lui-même, mais l'élévation de l'herméneutique à une vision du monde, qui consacre philosophiquement la destruction de la raison historique»⁶⁷. De là, Ferry organise sa critique de la destruction herméneutique de la raison historique en trois temps.

Premièrement, est reproché à l'herméneutique sa critique de la subjectivité.⁶⁸ Ferry vise essentiellement la substance de la critique gadamérienne faite à la prétention de l'*Aufklärung* de disposer de la tradition comme d'un objet et d'oublier que la critique elle-même est un préjugé et qu'elle fait partie d'une tradition⁶⁹, en l'occurrence l'idéalisme allemand du XVIII^{ème} siècle. Mais, rétorque-t-il, en déclarant que «la vérité possible n'appartient pas à une raison déposée dans la subjectivité d'une réflexion, mais [qu'elle] dépend plutôt d'une structure de précompréhension langagière, qui gouverne le discours tenu dans le monde à un moment donné»⁷⁰, l'herméneutique ontologise son principe méthodologique, et fait du comprendre l'être. Cette première critique est dans le droit fil de l'argumentation habermassienne.

⁶⁶ Voir le chapitre IX de *Habermas. L'éthique de la communication*. «Éthique et communauté», p. 491-494 où Ferry contraste la position de K.-O. Apel avec celle de Gadamer sur le statut de l'herméneutique face au scientisme ambiant.

⁶⁷ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 33.

⁶⁸ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 33-34.

⁶⁹ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 33.

⁷⁰ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 34.

Deuxièmement, l'ontologisation de la méthode implique une vision cloisonnée de la succession historique des significations.⁷¹ Ici, Ferry souligne la filiation de Gadamer à l'ontologie heideggerienne. La compréhension est un événement contingent, un en-soi clos sur lui-même. Ainsi conceptualisé et appliqué à la succession historique, le concept de compréhension implique que «chaque moment de la compréhension définit une <époque> dont le surgissement n'est pas médiatisé, de sorte que les mondes historiques se succèderaient sans rime ni raison, comme autant d'absolus contingents (...)»⁷². Autrement dit, lorsque l'on fait passer la méthode de saisie de la réalité pour l'être même de cette réalité, et que cette méthode est celle que prône Gadamer, on ne peut s'empêcher de déduire «une autonomie existentielle des structures langagières de précompréhension»⁷³ à partir de «l'autonomie du comprendre», c'est-à-dire du fait que l'acte de comprendre possède ses propres exigences du connaître, exigences différentes de celles de la méthodologie des sciences de la nature.⁷⁴ Le «comprendre-toujours-autrement» propose une vision discrète de l'histoire, «un discontinuisme radical des cultures»⁷⁵, où l'émergence des significations se fait selon des aléas, sans possibilité d'y repérer une logique, «un lien de raison»⁷⁶, quelle que soit la teneur attribuée à cette logique.

C'est donc ici que, trois ans après leurs discussions séparées dans *Habermas. L'éthique de la communication*, Ferry rapproche l'ontologisation gadamérienne de la méthode

⁷¹ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 34-35.

⁷² FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 35.

⁷³ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 36.

⁷⁴ Sur l'autonomie du comprendre, voir FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 40-41.

⁷⁵ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 35.

⁷⁶ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 36.

herméneutique, d'une part, et la théorie castoriadienne d'émergence du social-historique, d'autre part. Mais outre le rapprochement fait entre les conséquences analogues de ces deux conceptions de l'histoire, il y a aussi une critique de la méthodologie. Si, comme le dit Ferry à propos de l'herméneutique, la structure de précompréhension est «conçue comme une disposition sémantique et non syntaxique»⁷⁷, — c'est-à-dire conçue en oblitérant la dimension pragmatique du langage qui produit et assure la cohérence des systèmes symboliques de signification — cette conception implique un type d'interprétation des significations qui ne peut tenir compte de cette dimension vitale. Or, suivant une typologie des interprétations développée par Habermas⁷⁸, Ferry englobe dans le type de l'interprétation phénoménologique, auquel Habermas associe l'herméneutique gadamérienne, la théorie implicite de l'interprétation chez Castoriadis. En contraste de l'interprétation phénoménologique, Ferry montre que l'interprétation rationnelle lui est supérieure du fait qu'elle tient compte du lien pragmatique rationnel entre les systèmes symboliques significatifs qui se succèdent. Mais avant d'aller plus loin et de comparer les types d'interprétation il est nécessaire d'exposer de manière succincte la théorie castoriadienne de l'émergence des significations.⁷⁹

⁷⁷ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 36.

⁷⁸ Voir HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 118-157.

⁷⁹ La critique de Gadamer s'achèvera dans *Le sujet et le verbe* lorsque Ferry montrera que le discours et sa logique syntaxique «précède» et structure le langage.

3.3 La signification historique chez Castoriadis et sa critique par Ferry

3.3.1 La signification historique chez Castoriadis

Comment faire sens de l'histoire ? Comment comprendre la transformation des sociétés ? Dans *L'institution imaginaire de la société*⁸⁰, Castoriadis tente de répondre à ces deux questions qui, dans son esprit, n'en forment qu'une. Cette question d'ordre général se décline en un ensemble de sous-questions qui, toutes, spécifient le rapport fondamental entre l'action qui est à faire et le sens de cette action qu'il faut rapporter à la dimension symbolique du complexe culturel où elle est posée: la transformation des sociétés est-elle purement aléatoire ? Au contraire, est-elle complètement déterminée dans la ligne d'un procès évolutif inéluctable ? Le complexe culturel large qui détermine «l'identité» d'une société — et qui façonne l'identité individuelle du même coup — est-il une génération spontanée ? N'est-ce pas plutôt le résultat d'une lente maturation, d'une accumulation de petits changements qui, de proche en proche, transforment peu à peu la culture ? Comment penser la relation entre l'individu et sa culture ? Comment s'opère la (re)production de la société ? Comment penser le jaillissement de significations nouvelles, inédites ? Voilà autant de questions qui contribuent à la construction de la théorie castoriadienne de la signification et de l'histoire.

Les vues de Castoriadis prennent forme à partir d'une contradiction identifiée dans les origines de la théorie marxiste⁸¹. Il repère une contradiction flagrante, voire une incompatibilité radicale, entre le projet révolutionnaire, créateur de nouvelles formes de vie

⁸⁰ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975(1992⁵), 498 p.

⁸¹ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Première partie, «Marxisme et théorie révolutionnaire», p. 13-157.

sociale, et l'idée de l'histoire comme un procès déterminé.⁸² Une telle contradiction est identifiée par Castoriadis dans ses premiers travaux portant sur la dérive bureaucratique du socialisme soviétique⁸³ où la bureaucratisation suivant la révolution russe de 1917 est décrite comme se concrétisant dans le droit fil du mouvement de fond qui anime la modernité: la rationalisation associée au capitalisme, que celui-ci soit privé ou d'État.

En pensant l'histoire comme création⁸⁴, Castoriadis ne fait pas que se distancier radicalement du marxisme. En fait, il jette les bases d'une critique des systèmes totalisants qui réduisent le développement de l'histoire et/ou la production du sens à une logique implacable. Il s'opposera ainsi à l'historicisme et aux théories de la rationalité historique, de même qu'au fonctionnalisme et au structuralisme, deux théories anhistoriques de la production sociale du sens.⁸⁵ C'est en donnant une place centrale à la praxis — définie comme «le faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie»⁸⁶ — et à l'anthropologie philosophique qu'une telle conception sous-tend, que Castoriadis veut élaborer une théorie non-essentialiste de l'histoire, de l'action, de la société et de la transformation possible de cette dernière.

⁸² «L'exigence révolutionnaire. Entretien avec Cornelius Castoriadis», dans *Esprit*, 1977, no 2, p. 219-220; Luc DARDENNE, «Recension de *L'institution imaginaire de la société*», dans *Revue philosophique de Louvain*, 79(1981), no. 1, p. 134.

⁸³ Francis GUIBAL, «Cornelius Castoriadis. Un appel à une lucidité active», dans *Études*, juin 1980, p. 763-766; Gabriel GAGNON, «À la recherche de l'autonomie: Cornelius Castoriadis», dans *Sociologie et sociétés*, 14(1982), no 2, p. 114.

⁸⁴ «L'exigence révolutionnaire», p. 220; DARDENNE, «Recension», p. 134.

⁸⁵ Voir Paul THIBAUD, «Créativité sociale et révolution», dans *Esprit*, no 9, 1976, p. 217.

⁸⁶ «L'exigence révolutionnaire», p. 205-206.

Résumée rapidement, la pensée de Castoriadis développée dans *L'institution imaginaire de la société* s'appuie sur l'idée qu'une société se produisant produit aussi concomitamment un univers de sens qui, comme en retour, structure la production de la société. C'est d'un même mouvement dialectique que la société et son univers de significations se produisent et s'engendrent. «La société constitue chaque fois son ordre symbolique, dans un sens tout autre que l'individu ne peut le faire (...) Tout symbolisme s'édifie sur les ruines des édifices symboliques précédents, et utilise leurs matériaux (...)»⁸⁷. L'univers de sens est plus que le résultat d'une réappropriation ponctuelle de matériel traditionnel; il est plutôt création de sens jusqu'alors inconnu.

Cet univers de sens, à chaque fois inouï, Castoriadis le nomme imaginaire radical.⁸⁸ Il se décline du côté de l'individu comme psyché/soma et du côté de la collectivité comme social-historique.⁸⁹ Castoriadis définit le social-historique comme

le collectif anonyme, l'humain-impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée, mais l'englobe aussi, qui enserme chaque société parmi les autres, et les inscrit toutes dans une continuité où d'une certaine façon sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître. C'est, d'un côté, des structures données, des institutions et des œuvres <matérialisées>.

⁸⁷ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 168.

⁸⁸ «Cet élément qui donne à la fonctionnalité de chaque système institutionnel son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui, ce structurant original, ce signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté, support des articulations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine du surcroît d'être des objets d'investissements pratique, affectif et intellectuel, individuels ou collectifs — cet élément n'est rien d'autre que l'*imaginaire* de la société ou l'époque considérée.», *L'institution imaginaire de la société*, p. 203, sda. Comme le fait remarquer G. Gagnon, la description de ce domaine de la vie collective est volontairement faite en termes vagues et flous par Castoriadis puisqu'en le forçant à travers des catégories de la logique héritée et de la rationalité théorique, on ne peut que revenir dans un schéma traditionnel unilatéral de la théorie vers la pratique, voir GAGNON, «Castoriadis», p. 118.

⁸⁹ Le chapitre IV de *L'institution imaginaire de la société*: «L'institution social-historique : l'individu et la chose», p. 371-455, présente la modalité individuelle de l'imaginaire radical. Pour notre propos, nous nous limiterons à sa modalité social-historique, même si les deux modalités s'interpénètrent mutuellement au niveau d'une théorie génétique du sens.

qu'elles soient matérielles ou non: et, d'un autre côté, *ce qui* structure, institue, matérialise. Bref, c'est l'union *et* la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et l'histoire se faisant.⁹⁰

Par l'institution⁹¹, entendue comme geste d'instauration, comme activité de création et d'organisation du réel, les ressources de sens de l'imaginaire se coulent dans des pratiques ayant une certaine pérennité. Dans l'institution comme activité et comme résultat tangible de l'activité d'instauration, deux composantes se mêlent, l'une fonctionnelle, l'autre imaginaire.⁹²

Cette compréhension de l'autoproduction concomitante de la société et de son univers de sens est grosse d'une théorie critique de l'historicisme et du caractère rationaliste qui y est habituellement rattaché. Tout d'abord, il faut expliciter le lien entre les significations et l'histoire. Castoriadis affirme d'emblée qu'«il est impossible de comprendre ce qu'a été, ce qu'est l'histoire humaine, en dehors de la catégorie de l'imaginaire»⁹³. Cela suppose une conception particulière de l'histoire. En effet, si l'on suit l'auteur, au-delà des apparences, l'histoire n'est pas constituée par la continuité, par le «même» qui se perpétue suivant une ligne uniforme du temps. Elle n'existe pas non plus parce qu'il y aurait une logique de développement inexorable. L'histoire est parce qu'il y a surgissement, nouveauté radicale qui

⁹⁰ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 148, sda.

⁹¹ Castoriadis définit l'institution comme «ce à partir de quoi, dans quoi et moyennant quoi seulement du déterminé existe», *L'institution imaginaire de la société*, p. 352.

⁹² CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 184.

⁹³ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 224.

émerge. La discontinuité dans les significations et dans les époques, voilà la condition de l'histoire.⁹⁴

Ce n'est donc qu'en remontant jusqu'à l'imaginaire radical et sa spontanéité se moquant des carcans que Castoriadis identifie la possibilité de l'histoire. En effet, elle «est impossible et inconcevable en dehors de l'*imagination productive* ou *créatrice*, de (...) l'*imaginaire radical* tel qu'il se manifeste à la fois et indissolublement dans le *faire* historique et dans la constitution, avant toute rationalité explicite, d'un univers de *significations*»⁹⁵. Vouloir expliquer l'histoire à partir d'une rationalité présidant à son développement est tout aussi illusoire que de vouloir retenir le courant d'une rivière avec ses mains nues.

Qu'en est-il alors de la rationalité dans l'histoire ? On devine déjà le sort que réserve une telle pensée aux systèmes philosophiques de l'histoire construits selon des schèmes de causalité, de finalité ou de conséquence logique⁹⁶, ou selon le schème plus global de la raison nécessaire et suffisante⁹⁷. C'est à toute tentative d'ontologisation de l'histoire par assignation d'une rationalité que s'oppose Castoriadis. Pour lui, «ce qui se donne dans et par l'histoire n'est pas séquence déterminée du déterminé»⁹⁸ ou, en d'autres mots, contempler le déroulement historique des événements ne laisse pas entrevoir un être de l'être historique à l'œuvre. Cependant, même si le procès d'instauration comporte une certaine part de

⁹⁴ «(...) la question de l'histoire est question de l'émergence de l'altérité radicale ou du nouveau absolu (...)», *L'institution imaginaire de la société*, p. 240.

⁹⁵ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 204, sda.

⁹⁶ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 254.

⁹⁷ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 303.

⁹⁸ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 256.

rationalité — nous y reviendrons —, celle-ci ne peut être considérée comme le principe ultime invoqué pour comprendre l'histoire.⁹⁹

Ainsi posée par Castoriadis, sa théorie de l'histoire présuppose une anthropologie philosophique somme toute assez différente de ce que nous avons rencontré jusqu'à maintenant dans ce travail. Il nous semble nécessaire de dégager ce niveau de la théorie castoriadienne de l'histoire pour mieux le contraster avec le modèle néo-hégélien de Ferry. L'anthropologie de Castoriadis est à situer dans le cadre plus global du procès d'institution social-historique. L'interaction entre les dimensions fonctionnelle et imaginaire de l'institution s'appuie sur des caractéristiques propres à l'espèce humaine. Mais avant de les détailler, il faut démonter et exposer la «mécanique» du procès d'institution.

Comment rendre compte de la diversité, dans l'espace et dans le temps, des dispositifs institutionnels/culturels alors qu'il y a une certaine universalité d'éléments premiers, le plus souvent d'ordre biosociologique ou d'ordre cosmologique, — la différenciation sexuelle, la nécessité d'un apprentissage de la vie adulte par les enfants humains dans le premier ordre; l'existence d'un cosmos composé d'étants divers pour le second ordre ?¹⁰⁰ Il y a une relation entre cette «première strate naturelle»¹⁰¹ du vécu de l'espèce et l'imaginaire social qui, dans le procès d'institution, «tient compte»¹⁰² de cet ensemble de données. Ce lien variera en teneur et en intensité selon les sociétés : plus tenu

⁹⁹ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 256.

¹⁰⁰ Ces éléments que Castoriadis nomme «faits naturels» et qu'il énumère (*L'institution imaginaire de la société*, p. 313-317) sont des faits bruts ayant déjà une certaine organisation intrinsèque et qui seront culturellement repris dans le procès d'institution social-historique.

¹⁰¹ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 315.

¹⁰² CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 313.

ici, mettant l'accent sur l'un des éléments et négligeant les autres là: tout dépend des modalités du procès. Selon Castoriadis.

dire que l'institution de la société *s'étaye* sur l'organisation de la première strate naturelle veut dire qu'elle ne la reproduit pas, ne la reflète pas, n'est pas déterminée par elle d'une manière quelconque: elle y trouve une série de conditions, de points d'appui et d'incitation, de butées et d'obstacles.¹⁰³

La dimension imaginaire de l'institution se présente sous la forme d'un magma¹⁰⁴. Le magma en question en est un de significations: il s'agit d'une totalité fluide de «faisceau[x] indéfini[s] de renvois interminables à *autre chose que*»¹⁰⁵. Le magma n'est pas conceptualisé comme ayant une structure. En effet, Castoriadis s'y refuse en faisant valoir qu'un essai plus formel de définition ne peut qu'obscurcir l'idée signifiée. C'est pourquoi il ne parlera du magma qu'en termes flous. Le magma est

ce qui se donne, avant imposition de la logique identitaire ou ensembliste. [Il poursuit en notant que c'est] ce dont on peut extraire (ou : dans quoi on peut construire) des organisation ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations.¹⁰⁶

Les organisations ensemblistes auxquelles Castoriadis fait référence sont des dispositifs de structuration du réel, organisations qui s'effectuent lors du procès d'institution. Deux logiques d'organisation sont à l'œuvre, l'une «théorique», l'autre pratique : respectivement le *legein* et le *teukhein*. Pour les besoins de l'exposition théorique,

¹⁰³ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 319. sda.

¹⁰⁴ «L'institution de la société est chaque fois institution d'un magma de significations imaginaires sociales, que nous pouvons et devons appeler un *monde* de significations», *L'institution imaginaire de la société*, p. 480, sda.

¹⁰⁵ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 332. sda. La citation est la définition du concept de signification.

¹⁰⁶ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 461.

Castoriadis les analyse séparément, mais il faut comprendre qu'elles sont imbriquées l'une l'autre dans une relation dialectique où il y a renvoi fonctionnel de l'une à l'autre, constituant ainsi la dimension rationalisante de l'institution ou, comme indiqué en plusieurs endroits, la «logique ensembliste-identitaire».

Au premier niveau d'organisation du réel, celui de la représentation, le *legein* a pour fonction de «distinguer-choisir-poser-rassembler-compter-dire»¹⁰⁷. Son opération première est la désignation.¹⁰⁸ Ainsi, le *legein* est la caractéristique anthropologique spécifiquement humaine qui constitue à la fois la matrice et le produit du langage¹⁰⁹, organisant et fixant les relations de significations potentiellement présentes dans un magma donné. En tant qu'organisation du réel, le *legein* opère les distinctions entre ce qui est et ce qui n'est pas puis, à l'intérieur de la sphère des étants, une seconde distinction entre ce qui vaut et ce qui ne vaut pas.¹¹⁰

Au second niveau d'organisation, le *teukhein* a pour fonction d'«assembler-ajuster-fabriquer-construire»¹¹¹. Cette puissance anthropologique pratique intègre et «applique» les

¹⁰⁷ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 306.

¹⁰⁸ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 333.

¹⁰⁹ Voir les développements de Castoriadis sur le *legein* et le langage comme code, *L'institution imaginaire de la société*, p. 324-333.

¹¹⁰ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 358. Ces catégories d'être et de valeur, rapportées à la dynamique du *legein*, ont une acception précise dans une théorie du langage et du sens. En cristallisant une relation de signification — dite relation signitive — entre un signe et un objet, lequel est constitué par sa singularisation au sein du magma, le *legein* fait être cet objet (p. 333-344). D'autre part, la valeur n'a pas ici un sens moral, c'est le valoir sous la forme de l'équivalence (p. 346). Dépassant la singularité de telle ou telle relation signitive, le valoir est l'instance d'évaluation du sens dans des constructions linguistiques complexes où il y a association de plusieurs signes.

¹¹¹ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 354.

acquis du *legein*¹¹² tout en organisation le réel selon ses caractéristiques propres. La relation d'instrumentation structure le réel selon les catégories possible/impossible, et faisable/non faisable. «Le *teukhein* sépare des <éléments>, les fixe comme tels, les ordonne, les combine, les réunit en totalités et en hiérarchies organisées de totalités dans le champ du faire.»¹¹³ D'une certaine manière, le *legein* et le *teukhein* (le langage et le faire) rationalisent, organisent le réel comme un espace restreint de possibilités d'actions. Or, ces puissances sont formelles au sens où elles ne déterminent pas quelles sont les relations signitives et les instruments produits dans une société donnée. La substance, l'institué-«matériel», d'une société dépend du «contenu» du magma constitutif/constitué dans la société en question.

Une rapide comparaison avec l'anthropologie d'inspiration hégélienne nous suggère trois remarques. Premièrement, l'objectif des deux conceptions est le même: il s'agit de rendre compte des relations entre l'individu, les institutions et le monde vécu d'une société donnée.¹¹⁴ Pour Habermas et Ferry, c'est à la double problématique de l'ontogenèse et de la phylogenèse qu'est rattachée l'anthropologie. Ainsi, les puissances ou dialectiques, mêmes si elles relèvent de l'espèce, sont d'abord décrites comme des puissances du sujet individuel typique alors que, chez Castoriadis, les «puissances» du *legein* et du *teukhein* sont d'emblée rattachées, analysées et présentées comme des procès supra-individuels, au-delà d'un sujet typique.

¹¹² Au risque de nous répéter, nous notons que Castoriadis prend bien soin de faire remarquer que le *legein* et le *teukhein* sont en relation circulaire; ces deux dimensions anthropologiques ne sont séparées que pour les fins d'analyse théorique, *L'institution imaginaire de la société*, p. 355.

¹¹³ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 355.

¹¹⁴ Le concept de magma recouvre assez bien celui de monde vécu tel qu'on le retrouve chez Habermas et Ferry. Pour une discussion sur les concepts de magma et de monde vécu, voir Marc MAESSCHALCK, *Pour une éthique des convictions. Religion et rationalisation du monde vécu*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1994, p. 299-301.

Castoriadis conçoit l'articulation entre l'individu et la société en terme psycho-génétique. Sa formation de psychanalyste se fait sentir dans cette conceptualisation. La socialisation de l'individu est vue comme un processus psychique où il y a ajustement entre la dimension non déterminée de l'individu — l'imagination radicale — et la société. Cet ajustement se produit comme l'imposition d'une hétéronomie à la psyché. «d'un mode d'être que la psyché ne pourrait jamais faire surgir à partir d'elle-même et qui fabrique-crée l'individu social»¹¹⁵, qui pourtant tient compte de l'irréductibilité de la psyché¹¹⁶. Entre autres choses, la socialisation opère une séparation (rationalisation *legein/teukhein*), une distinction entre ce qui est moi et ce qui n'est pas moi¹¹⁷; elle opère aussi une distinction entre ce qui ressortit du monde privé et du monde public ou commun¹¹⁸.

La seconde remarque prend sa substance à partir de la première. On ne peut que remarquer que la dimension castoriadienne du faire recouvre complètement tout le champ que Hegel et ses émules attribuent à la conscience pratique. L'explication psycho-génétique de la construction de l'identité individuelle par Castoriadis, comme on vient de le voir, n'implique pas une dimension morale. Il y a ici oblitération de cette dimension. Bien sûr, Castoriadis admet que ce qu'il appelle le passage de la monade psychique à l'individu social ne peut se réaliser que par des agents, par le «faire des autres»¹¹⁹. Le sujet en procès de socialisation est un patient, au sens ricœurien, celui qui se laisse travailler par l'autre ou les autres. Chez

¹¹⁵ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 405.

¹¹⁶ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 402.

¹¹⁷ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 409-410. On reconnaît, sans en rencontrer le terme, l'équivalent de l'émergence hégélienne de la conscience.

¹¹⁸ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 406-407.

¹¹⁹ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 402.

Hegel, par contre, il y a une certaine initiative de la part de l'acteur social, une part active du sujet dans son procès de socialisation. On y voit la manifestation d'un «moi prédateur»¹²⁰. Quoiqu'il en soit, dans la lutte pour la reconnaissance, ce moi doit sublimer, par sa rencontre avec l'autre, ses désirs de possession: il apprend la limite de son désir en même temps qu'il est reconnu. D'une telle initiative, aussi agressive qu'elle puisse être, le sujet castoriadien semble dépourvu. Sa socialisation est un procès dont il n'a pas l'initiative et qui n'a pas de signification morale au sens où on l'entend dans la pensée d'inspiration hégélienne.

Enfin, troisièmement, la rationalisation associée au procès d'institution découle des traits anthropologiques fondamentaux que sont le *legein* et le *teukhein*. D'une seule venue — mais en deux versants étroitement imbriqués — la rationalité, telle que posée par Castoriadis, n'a pas le même degré de différenciation que dans le modèle de l'«école» hégélienne. Sa réduction à une logique ensembliste-identitaire lui donne une couleur franchement et purement fonctionnelle.

La critique de Ferry ne porte pas sur les remarques que nous venons de faire. Elle vise plutôt le rapport entre l'histoire et la raison. En paraphrasant Ferry, nous pourrions formuler ainsi la question implicite qu'il pose à Castoriadis: dans la théorie de la société, y a-t-il de l'espace, ou encore des ressources, pour penser une histoire possible en termes de rationalité ?

3.3.2 La critique de Ferry

La critique de Ferry n'est pas de l'ordre de la nostalgie. Il partage avec Castoriadis des points communs dans sa conception de l'histoire. Tout comme Castoriadis, il n'est ni

¹²⁰ L'expression est de Thérèse Nadeau-Lacour, employée lors d'un exposé sur Lévinas dans le cadre d'une communication au 65^{ème} congrès de l'ACFAS, tenue le 14 mai 1997 à Trois-Rivières.

finaliste, ni logiciste ou essentialiste.¹²¹ Loin de lui la tentation de tomber dans les ornières d'une métaphysique de l'histoire. Pour mieux saisir la portée de sa critique de Castoriadis, celle-ci doit être replacée dans le contexte plus global de l'hypothèse de son travail sur Habermas: la méthodologie de la connaissance doit être harmonisée avec son objet — hypothèse ayant comme corollaire qu'une méthodologie occultant certains «faits» de base ne peut que produire une connaissance inadéquate de l'objet. La critique ferryyenne de Castoriadis prend donc son point de départ dans une problématique épistémologique, c'est-à-dire dans une problématique des conditions de connaissance de la signification historique et de l'impact de cette connaissance dans les affaires humaines.

L'examen par Ferry des thèses de Castoriadis portera donc sur les liens qu'entretiennent chez ce dernier sa conception de l'histoire avec la méthode prônée pour aborder, sous un angle cognitif, la question de la signification historique. Devant l'impasse majeure où s'engouffre le marxisme et sa vision générale du développement de l'histoire, Castoriadis affirme qu'au plan méthodologique, y a irréductibilité de la signification à la causation.¹²² Cette affirmation implique deux choses: 1) toute relation de cause à effet est à proscrire pour concevoir l'émergence de significations historiques nouvelles; 2) il n'y a donc pas de nécessité, et encore moins de suite raisonnée, dans la succession historique. On voit donc aisément que d'une préoccupation ressortissant à la méthode de connaissance de la signification s'ensuit un jugement catégorique sur le déroulement de l'histoire. Bref, ce que vise Castoriadis, c'est de montrer que le principe qui préside au déroulement de l'histoire n'est pas la rationalité d'une continuité, mais plutôt l'altérité à chaque fois radicale de la

¹²¹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 466.

¹²² FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 448, citant CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 63.

différence.¹²³ En filigrane, c'est à un principe de temporalité de l'altérité radicale, principe niant *a priori* toute continuité historique, que renvoie la position de Castoriadis.¹²⁴

Ferry s'oppose à cette conception indifférenciée de la rationalité historique chez Castoriadis. Contre lui, Ferry fait remarquer qu'une vision différenciée de la rationalité entraînerait une conceptualisation différente d'enjeux qui, autrement, restent confus. Si, avec Castoriadis, il faut, avec raison, fustiger toute théorie de la rationalité historique reposant sur un postulat métaphysique d'un être de l'histoire, il ne faut pas, par ailleurs, négliger que la rationalité peut être entendue sur un autre registre, postmétaphysique celui-là, et qui rend possible une «reconstruction rationnelle de séquences historico-herméneutiques»¹²⁵. C'est pourtant, indique Ferry, cette possibilité que néglige Castoriadis lorsqu'il veut combattre une thèse ontologique de l'histoire insistant sur la continuité en la remplaçant par une thèse mettant l'accent sur la création radicale.¹²⁶ La thèse ontologique de Castoriadis s'appuie sur une thèse méthodologique: pensant l'histoire sous le mode d'une émergence de significations à chaque fois radicalement différente, comment l'aborder scientifiquement ? Que sera la démarche valide de connaissance du social-historique ainsi conçu ?

Ferry et Castoriadis s'entendent sur le fait que la connaissance appropriée au monde des significations historiques se module sur le registre herméneutique de la compréhension. Là où ils divergent, c'est sur l'«étendue» du domaine légitime d'application de la

¹²³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 450.

¹²⁴ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 452. Voir les développements de Castoriadis sur la temporalité notamment la distinction entre temps identitaire et temps imaginaire dans *L'institution imaginaire de la société*, p. 288-296.

¹²⁵ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 450-451.

¹²⁶ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 451.

compréhension. Selon Ferry, le «créationnisme historique»¹²⁷ de Castoriadis limite la compréhension à la «synchronie historique»¹²⁸. La compréhension se borne à reporter le sens de l'action au système global de significations instituées à chaque fois de manière radicalement différente.¹²⁹ Du fait que les significations propres à chaque société forment un système à chaque fois différent, il n'existe pas quelque chose comme un méta-principe permettant, par exemple, de comprendre la succession des systèmes historiques de signification.

C'est donc sur la méthode castoriadienne de connaissance historique, méthode intimement liée à sa description de l'émergence du social-historique, que portera la critique de Ferry. Celui-ci s'appuiera en fait sur une discussion méthodologique de Habermas à propos de la compréhension du sens dans les sciences sociales.¹³⁰ Habermas y propose une distinction entre une interprétation descriptive ou phénoménologique et une interprétation rationnelle¹³¹. Selon Ferry, cette typologie des interprétations permet de comprendre en quoi la méthode castoriadienne est à son avis insuffisante. Comme il le suggère, l'approche de l'interprétation rationnelle permet, non seulement de comprendre un contenu de signification,

¹²⁷ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 453.

¹²⁸ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 456.

¹²⁹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 447.

¹³⁰ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 461-473. La théorie de Habermas est dans *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, «La problématique de la compréhension du sens dans les sciences sociales», p. 118-157; FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 39-49.

¹³¹ Nous utiliserons ici les expressions retenues par Ferry pour désigner les deux types d'interprétation présentées par Habermas. Chez ce dernier, il y a une nuance que ne rend pas Ferry. En effet, la typologie habermassienne de l'interprétation rationnelle admet deux genres, selon que l'interprétation se rapporte aux actions dites du premier stade, comprenant les actions téléologiques/stratégiques, régulées par des normes et dramaturgiques (*Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 100-110), ou selon que l'interprétation vise les actions communicationnelles. Par son utilisation de l'expression «interprétation rationnelle», Ferry vise essentiellement le deuxième genre d'interprétation.

mais aussi d'expliquer l'existence de cette signification en redonnant sa juste place à la question de la validité des contenus de signification.¹³² Or, cette seconde dimension est confondue et occultée par la première, dans la pensée de Castoriadis. C'est, essentiellement, cette confusion que Ferry se propose de lever. Le faire, c'est amorcer l'éclaircissement d'un point aveugle de la pensée contemporaine sur la possibilité d'une rationalité historique.

Il vaut la peine de s'attarder quelque peu sur ce concept d'interprétation rationnelle tel que Habermas le conçoit, et tel qu'il est repris par Ferry dans sa critique de Castoriadis. En effet, l'interprétation rationnelle joue le rôle d'adjuvant méthodologique plausible associé à une théorie de la rationalité historique. Or, il sera également une des sources, ainsi que nous l'exposerons plus loin, du concept ferryen de reconstruction, objet spécifique de cette partie de notre travail consacré à la théorie de Ferry.

3.3.3 L'interprétation rationnelle : un premier pas vers la reconstruction pragmatique de la rationalité historique

Habermas élabore sa typologie des interprétations dans un contexte précis: la mise en place d'une théorie de la société: elle-même s'appuyant sur une théorie de l'action. Cherchant pour ce faire à allier les sciences sociales et «une philosophie obligée à une compréhension postmétaphysique d'elle-même»¹³³, Habermas voit la nécessité de s'intéresser à la méthodologie de la compréhension du sens.¹³⁴ En effet, en proposant une théorie de la

¹³² FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 457.

¹³³ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, «Préface à l'édition française (1987)», p. 9.

¹³⁴ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, «La problématique de la compréhension du sens dans les sciences humaines», p. 118-157.

société sous l'aspect d'une théorie de l'évolution sociale¹³⁵. Habermas prend au sérieux le lien qui peut exister entre deux configurations symboliques significatives successives. Ce lien est même décrit en terme de rationalité.¹³⁶ Or cette rationalité peut être ce qui est recherché dans l'acte de compréhension du sens.¹³⁷ La théorie de l'interprétation sera donc tributaire de la théorie de la rationalité de l'action.¹³⁸

Pour Habermas, une action est rationnelle dans la mesure où elle se rapporte à un monde considéré comme *terminus ad quem* et *terminus ad quo*. L'acteur qui agit, qui fait preuve d'initiative dans le cours des choses, se rapporte à un arrière-plan symbolique, le monde vécu¹³⁹, qui lui fournit, outre les ressources de sens spécifiques, des critères de validité qui lui permettront d'évaluer la dite action. En d'autres mots, la typologie de Habermas se construit sur la prémisse suivante: même différenciée en plusieurs catégories, la rationalité conserve une dimension cognitive; elle est susceptible d'un savoir, ce qui implique que l'action, quelque soit le monde auquel elle se rapporte, est porteuse d'une prétention à la validité.¹⁴⁰

¹³⁵ HABERMAS, *Raison et légitimité*, «Avant-propos», p. 9; FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 35-38; FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 437-439.

¹³⁶ Ce qui va carrément à l'encontre des thèses de Castoriadis, ainsi qu'on l'a vu.

¹³⁷ En cela, Habermas rend manifeste sa lecture hautement suggestive de la sociologie compréhensive wébérienne. Outre les références explicites faites à Max Weber dans le premier tome de *Théorie de l'agir communicationnel*, on lira avec profit l'article de Ferry déjà cité qui montre en quoi Habermas reprend, assume et dépasse l'héritage wébérien pour la compréhension du sens dans les sciences sociales, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 38-44.

¹³⁸ FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 39.

¹³⁹ Le concept de monde vécu, ou monde de la vie, a une longue histoire que l'on peut faire remonter jusqu'à W. Dilthey et dont la phénoménologie husserlienne fut un relais important. Sur les différentes conceptions du monde vécu, voir Nathalie ZACCAÏ-REYNERS, *Le monde de la vie*, t.1, *Dilthey et Husserl*, t. 2, *Schütz et Mead*, t. 3, *Après le tournant sémiotique*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1995-1996, 126 p., 106 p., 126 p.

¹⁴⁰ À l'encontre de Weber qui tout en ayant une théorie différenciée de l'action n'entrevoit qu'un seul type possédant toutes les caractéristiques de la rationalité.

En modernité, le monde vécu se différencie en fonction des grands axes de modernisation et rationalisation des images du monde. Ce qui veut dire essentiellement que le monde vécu se présente sous trois dimensions¹⁴¹ : le monde objectif — celui des «états de choses existants»¹⁴², le monde social — celui des normes régulatrices des interactions entre acteurs sociaux¹⁴³ —, et enfin le monde subjectif — celui de «l'ensemble des expériences vécues subjectives auxquelles celui qui agit a par rapport aux autres un accès privilégié»¹⁴⁴.

Selon que l'agir se rapporte aux mondes objectif, social ou subjectif, il sera, respectivement, téléologique/stratégique (la rationalité étant ici orientée par la recherche des moyens appropriés pour réaliser le but escompté); régulé par des normes (la rationalité étant la conformité à des attentes justifiées dans le groupe, ou l'obéissance à une norme); dramaturgique (la rationalité étant ici l'authenticité, c'est-à-dire la conformité de l'agir avec l'expérience intérieure du sujet)¹⁴⁵. Jusque là, cette redéfinition des types modernes d'action rationnelle n'intéresse que celui ou celle qui analyse l'agir des autres. D'une certaine manière, elle ne paraît pertinente que pour l'observateur extérieur, en l'occurrence le sociologue.¹⁴⁶ À la limite, elle n'informe qu'un savoir spécialisé, celui des experts en science sociale, et ne

¹⁴¹ Parmi la pléthore de références et définitions de la théorie de l'action dans l'œuvre de Habermas, nous avons choisi celle qu'il élabore comme prolégomène à sa théorie de l'interprétation.

¹⁴² HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 103.

¹⁴³ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 104.

¹⁴⁴ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 107.

¹⁴⁵ Une plus longue discussion devrait souligner, comme le fait Habermas, que l'agir régulé par des normes se réfère, en fait, au monde objectif en plus du monde social (*Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 104), et que l'agir dramaturgique quant à lui se rapporte finalement, du point de vue de l'acteur, à un monde intérieur, et un monde extérieur (p. 109), ce dernier englobant les mondes objectif et social.

¹⁴⁶ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 110.

serait qu'une simple description, puisque ce savoir n'est pas mobilisé par les acteurs eux-mêmes.

Ce qui fait l'originalité de Habermas, c'est l'introduction d'un autre type d'agir à cette typologie somme toute classique, d'inspiration kantienne¹⁴⁷. Par l'agir communicationnel, Habermas constitue une catégorie de l'action dont «la rationalité (...) est rendue à la perspective de l'acteur lui-même»¹⁴⁸. Dans les mots de Habermas

l'agir communicationnel concerne l'interaction d'au moins deux sujets capables de parler et d'agir qui engagent une relation interpersonnelle (que ce soit par des moyens verbaux ou extra-verbaux). Les acteurs recherchent une entente (*Verständigung*) sur une situation d'action, afin de coordonner consensuellement (*einvernehmlich*) leurs plans d'action et de là leurs actions.¹⁴⁹

Dans les trois premiers types d'action, la rationalité de l'agir se constituait dans un rapport aux éléments constitutifs de la portion visée du monde vécu. Dans l'agir communicationnel, la rationalité de l'action ressortit plutôt au processus d'intercompréhension langagière sur lequel se base la recherche intersubjective d'un accord sur la définition de la situation de l'action. Ici la rationalité n'est pas inscrite d'abord dans un rapport au monde, mais bien dans un rapport à l'autre qui me fait face. Il y a un glissement du concept de rationalité dans la théorie habermassienne lorsque l'on passe de la typologie «classique» des actions différenciées à l'agir communicationnel. L'agir communicationnel, l'interaction entre deux sujets linguistiquement compétents, implique une réflexivité des

¹⁴⁷ Sur le lien entre les trois critiques kantienne, la théorie de la modernisation et la théorie de l'action chez Habermas, voir FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 345-347.

¹⁴⁸ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 110.

¹⁴⁹ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 102.

rapports au(x) monde(s) et de l'auditeur et du locuteur¹⁵⁰, donc réflexivité des prétentions à la validité émises par les interlocuteurs lors de la recherche consensuelle d'entente¹⁵¹.

Par ailleurs, le rapport au langage devient un autre critère de distinction entre la typologie classique et l'agir communicationnel. Précisons d'emblée que les quatre types d'agir intègrent la dimension langagière. Cependant, et ici s'arrête la convergence, la mobilisation du langage diffère. Dans chaque type classique, le langage est mobilisé «unilatéralement»¹⁵², c'est-à-dire en ne mobilisant qu'une seule fonction du langage, à chaque fois différente des deux autres. À l'action téléologique/stratégique correspond la dimension perlocutoire — la recherche d'un effet sur l'autre, dans une relation locuteur-agent/auditeur-patient —; à l'action régulée par les normes, la dimension d'instauration de relations interpersonnelles; à l'action dramaturgique, la fonction expressive du langage. L'action communicationnelle, quant à elle, «tient compte au même degré de toutes les fonctions du langage»¹⁵³. C'est ce qui permet à Habermas d'affirmer que la définition commune des situations suppose un accord entre les interlocuteurs sur leurs rapports respectifs aux trois mondes.¹⁵⁴

Spécifiant encore plus la caractéristique langagière propre à l'activité communicationnelle, Habermas montre que c'est sa dimension pragmatique qui prône¹⁵⁵, par

¹⁵⁰ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 110.

¹⁵¹ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 114-118.

¹⁵² HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 111.

¹⁵³ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 111.

¹⁵⁴ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 111.

¹⁵⁵ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 115.

rapport à sa dimension sémantique. C'est ce que chaque locuteur fait en proférant un énoncé — ici, c'est par l'élévation de prétention à la validité, c'est-à-dire d'une épreuve de l'adéquation entre l'énoncé et les trois mondes de référence¹⁵⁶ — qui devient le point focal autour duquel s'articule la quête intersubjective d'intercompréhension.

Ce que nous avons exposé jusqu'ici sur la typologie habermassienne des actions rationnelles se répercute nécessairement au niveau de la compréhension du sens de l'action, tant dans la méthodologie interprétative que dans les conséquences qu'on peut en tirer pour le concept d'une rationalité historique. En effet, si dans la théorie habermassienne de l'action communicationnelle, le sens de l'action ne peut être déconnecté des prétentions à la validité élevées par les interlocuteurs, — en d'autres mots, si la signification ne peut être coupée de la validité qui l'accompagne et la porte¹⁵⁷ —, alors c'est le concept même de l'interprétation des significations qui s'altère. Dès lors que l'intercompréhension «s'insinue» au cœur de la démarche interprétative, on peut supposer que les notions herméneutiques d'*interpretandum*, de sujet interprétant, de relation d'interprétation comprise comme fusion des horizons, subiront des modifications. Nous y reviendrons. Pour l'instant, il nous faut présenter brièvement la typologie habermassienne de l'interprétation où celle dite rationnelle tient le rôle majeur et qui conteste à la fois l'asymétrie fondamentale de l'herméneutique gadamérienne et la disjonction castoriadienne de la dimension de la validité de celle de la signification.

¹⁵⁶ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 116.

¹⁵⁷ Ce thème de l'«indissolubilité» de la signification et de la rationalité sera au centre de la critique de Ferry à Castoriadis, voir *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 465ss.

À de nombreuses reprises, Habermas fait une distinction entre l'interprétation descriptive et l'interprétation rationnelle.¹⁵⁸ Pour lui, ces deux types sont opposés puisque le choix de l'une ou de l'autre exprime une position forte face à l'intercompréhension:

Le choix entre une interprétation descriptive et une interprétation rationnelle consiste pour nous à décider, soit d'ignorer, soit de prendre au sérieux, en tant que prétentions accessibles à une appréciation objective, la prétention à la vérité que l'acteur relie à ses opinions, et la prétention au succès, en rapport avec la vérité, qu'il relie à ses actions téléologiques.¹⁵⁹

L'interprétation descriptive, comme l'indique Habermas, et Ferry à sa suite, oppose une barrière insurmontable aux prétentions à la validité portées par le locuteur ou l'*interpretandum* en général. L'observateur fait preuve alors d'un «agnosticisme méthodologique ou pragmatique» en restreignant la question de la vérité et de la validité à «ce que l'acteur *tient* pour vrai, en le différenciant de ce qui est vrai»¹⁶⁰. Ce type d'interprétation est centrée sur l'institution des significations¹⁶¹, sur la vérité pour l'acteur et non sur l'appel, à travers le temps et à l'observateur, que portent les significations. Si le sens est dépendant de

¹⁵⁸ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 123-125, p. 133-136, p. 151; FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 461ss. Ferry utilise également l'expression «interprétation phénoménologique» pour désigner l'interprétation descriptive. Notons que cette seconde appellation n'est pas présente dans la traduction française de *Théorie de l'agir communicationnel*. Cependant, Ferry présente dans l'article «Habermas et le modèle de la discussion» trois modèles d'interprétations: les modèles descriptif, normatif, discursif. Le modèle descriptif de Ferry n'est pas comme tel présent chez Habermas. Tout au plus, pourrait-on le déduire de sa discussion avec A. C. Danto sur le «caractère des actions autonomes» (HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 112-114). L'interprétation descriptive ne considère les événements de sens que sous l'angle des faits (FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 39-41). Cependant, la description pure se prolonge dans une description phénoménologique (FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 41) — description du sens de l'action sans la rapporter au sujet de l'action — qui n'atteint pas le stade de rationalité de l'interprétation compréhensive wébérienne. Le modèle normatif d'interprétation correspond chez Habermas à l'interprétation rationnelle du premier niveau. Le modèle discursif, quant à lui, se réfère à l'interprétation rationnelle/communicationnelle.

¹⁵⁹ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 133.

¹⁶⁰ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 133, sda.

¹⁶¹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 461-462.

la vérité, alors celle-ci est «réactivée» chaque fois que la signification et ses incarnations symboliques dans une époque donnée sont examinées.

Le concept d'interprétation, quant à lui, n'est pas d'une seule venue chez Habermas. En effet, il se décline en fonction des grandes catégories de la typologie de la rationalité. Tout d'abord, l'interprétation rationnelle, en son sens le plus obvie et le plus large, consiste à référer l'action à la portion de référence du monde vécu à laquelle elle se rapporte.¹⁶² Habermas n'invente rien ici puisqu'il montre que ce principe d'interprétation était déjà à l'œuvre chez Weber dans l'interprétation des actions rationnelles par rapport à une fin.¹⁶³ Ce que Habermas fait remarquer, et ce que Weber n'aurait pas signalé, c'est que ce type d'interprétation exige de l'observateur de l'action une «attitude performative»¹⁶⁴ où, à travers une reconstruction rationnelle des orientations de l'action, «[l]ui-même abandonne l'attitude d'une tierce personne au profit de celle d'un participant soumettant à examen et le cas échéant, critiquant une prétention problématique à la validité»¹⁶⁵. Les deux autres types d'actions, régulée par des normes et dramaturgique, sont également susceptibles d'une reconstruction rationnelle en raison de leurs références à leurs portions respectives du monde vécu.¹⁶⁶

¹⁶² «Avec le concept formel de monde, l'acteur est engagé dans des présupposés communs qui transportent en perspective au-delà du cercle des participants immédiats, et revendiquent une validité même pour un interprète qui s'adjoint de l'extérieur», *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 118.

¹⁶³ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 118-120.

¹⁶⁴ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 120.

¹⁶⁵ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 120.

¹⁶⁶ L'interprétation rationnelle des actions régulées par des normes «s'appuie sur la confrontation entre la validité sociale d'un contexte normatif donné et sa validité construite contrefacutellement» (p. 121); celle qui vise les actions dramaturgiques est représentée de manière exemplaire par la critique thérapeutique comprise comme hémenéutique des profondeurs.

Cependant, l'interprétation rationnelle prend une nouvelle tournure lorsqu'elle intègre les acquis de l'agir communicationnel. Elle atteint une forme d'achèvement. En prenant comme «objet» les actions communicationnelles et leur structure forte d'intersubjectivité présupposant une réciprocité des compétences communicationnelles, l'interprétation rationnelle remet en question la dichotomie observateur/observé et la remplace par une «confrontation» de participants ayant leurs prétentions respectives aux trois formes de validité. Sa caractéristique principale réside donc dans l'«impossibilité» de séparer les questions de signification et de validité.¹⁶⁷

Pourtant, objecterait-on, l'«observateur» n'a pas nécessairement l'intention d'intervenir directement dans le cours des choses d'une situation contemporaine, ou encore, même s'il le voulait — mais alors, pourrait-on encore le considérer comme un observateur ? — souvent la situation dont il traite appartient au passé. Le concept d'interprétation rationnelle (communicationnelle) par un observateur virtuel¹⁶⁸ que Habermas développe repose sur la distinction nette entre le parler et l'agir, chacun déterminant un «système d'action». L'interprète participe au premier sans poursuivre le but d'une coordination de son agir, but qui ressortit du second système. C'est au niveau du premier système que Habermas situe la «responsorialité» de l'interprète et non au second: «(...) l'interprète, bien que sans intentions propres d'action, doit s'engager dans une participation à l'activité

¹⁶⁷ L'interprétation rationnelle du premier type, comme on l'a vu, participe aussi de cette caractéristique. Cependant, à notre avis, elle se limite à une perspective internaliste de la vérité où l'observateur n'est pas encore pleinement sollicité comme répondant de ses propres prétentions à la validité. C'est en ce sens que nous qualifions d'asymétrique le type d'interprétation rationnelle du premier niveau puisque selon Habermas, l'observateur procède alors à une «critique qui s'appuie sur [son] savoir et sur [sa] comparaison entre le déroulement factuel de l'action et le déroulement idéal-typique, tel qu'on le projetterait pour l'action rationnelle par rapport à une fin», *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 134.

¹⁶⁸ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 131-132.

communicationnelle, et se voit confronté aux prétentions à la validité représentées dans le domaine d'objets lui-même»¹⁶⁹.

Par la suite, Habermas détaille le travail d'interprétation rationnelle par un observateur virtuel. Comprendre une expression du point de vue communicationnel, ou encore prendre au sérieux sa prétention à la validité, ce qui revient au même, nécessite l'explicitation de conditions d'acceptabilité, tirées du contexte de communication, pour les auditeurs contemporains du locuteur. Ces conditions sont à chercher du côté des raisons implicites qui poussent les participants à prendre position (oui, non, abstention). «Les raisons, la plupart du temps implicites, constituent les axes des procès d'intercompréhension»¹⁷⁰ dira Habermas.

Donc, l'interprétation rationnelle/communicationnelle constitue en quelque sorte une aune critique à partir duquel on peut évaluer l'herméneutique gadamérienne et la théorie castoriadienne des significations, ainsi que nous l'énoncions plus haut. Habermas fit la critique de Gadamer¹⁷¹ en indiquant notamment que ce dernier, tout en acquiesçant au lien systématique entre signification et validité, introduit ce que nous appelons une asymétrie fondamentale entre l'*interpretandum* et l'interprète. La compréhension chez Gadamer est unilatérale parce qu'elle présuppose indûment une autorité, une supériorité aux traditions. C'est comme si seule la tradition pouvait élever des prétentions à la validité impliquant, comme corollaire, que l'interprète ne peut confronter sa propre prétention à celle de la tradition. Par ailleurs, l'interprétation est comprise par Gadamer uniquement en termes

¹⁶⁹ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 132.

¹⁷⁰ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 131.

¹⁷¹ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 146-152.

d'application, d'actualisation des «leçons du texte» à la situation contemporaine de l'interprète alors qu'elle est, dans la perspective communicationnelle, un processus d'argumentation.¹⁷²

Confrontée au concept d'interprétation rationnelle communicationnelle, la théorie de la signification de Castoriadis est sérieusement critiquée par Ferry. Celui-ci reprend la théorie castoriadienne en en dégageant toutes les potentialités herméneutiques. Nous avons déjà exposé quelques critiques de Ferry. Toutefois, on pourrait ramener celles-ci à leur point commun, qui est d'ordre méthodologique. Le type d'interprétation des significations que requiert le modèle castoradien ne dépasse pas le stade de l'interprétation descriptive ou phénoménologique. Occultée par la discussion polémique entretenue avec le marxisme et sa théorie de la rationalité historique, la question de la validité demeure un impensé chez Castoriadis alors même que ce n'est qu'en la thématissant que l'on peut comprendre la cohérence interne des structures de sens des systèmes symboliques propres à chaque culture. En supposant que le contenu des cultures qui se succèdent est bien de l'ordre de la création, cela n'invalide pas le fait que l'assise de la cohérence de chaque système soit ses propres prétentions de validité. On peut alors supposer, comme le fait Ferry, que la cohérence des processus d'évolution des significations est garantie aussi par la prétention à la validité et par la dépendance de la vérité des significations historiques.¹⁷³ «Une croyance, une représentation *évolue*; et elle n'*évolue pas n'importe comment*. Là aussi se tient la signification *historique*»¹⁷⁴.

¹⁷² HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, p. 151-152.

¹⁷³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 465.

¹⁷⁴ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 466, sda.

L'interprétation rationnelle, si elle comporte une certaine part herméneutique — Ferry n'indique-t-il pas que l'on peut reconstruire le processus d'évolution des significations: reconstruction «menée sur la base d'un questionnement de la validité, un questionnement où l'interprète, s'il veut comprendre quelque chose, doit *entrer dans les raisons de l'interpretandum*»¹⁷⁵ ? —, n'atteint réellement son *telos* de la compréhension que lorsque l'on montre en quoi ses raisons ont été part entière de la structure de cohérence et de validité du système symbolique de significations.¹⁷⁶

Ne restreignant pas, au contraire de Castoriadis, l'attitude herméneutique à la synchronie historique, Ferry la prolonge dans une attitude performative diachronique où l'on peut comprendre la transformation des significations comme un procès d'argumentation, ce qui implique que *et l'interpretandum et l'interprète* élèvent des prétentions respectives à la validité. Le modèle de l'interprétation acquiert un caractère fondamentalement discursif.¹⁷⁷

Cela signifie que l'intersubjectivité supposée à la base et au principe de la constitution historique des normes et représentations sociales devraient se <retrouver> dans la méthode même d'une intercompréhension historique qui se conçoit comme un processus régulé sur la durée par la norme du <mieux-comprendre>.¹⁷⁸

Cette discussion critique des thèses de Castoriadis à partir du concept habermassien d'interprétation rationnelle permet à Ferry de le pousser jusqu'au bout de ses potentialités et de montrer qu'il peut marquer le départ d'une conceptualisation de la raison présente dans

¹⁷⁵ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 465, nous soulignons; FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 46.

¹⁷⁶ «L'<interprétation rationnelle> adoptera alors l'attitude d'une <pensée hypothétique> établissant <contrefactuellement> le procès argumentatif dans lequel les significations historiquement produites peuvent se stabiliser ou non dans l'intersubjectivité d'une communauté culturelle», FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 465.

¹⁷⁷ FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 44-49.

¹⁷⁸ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 467, sda.

l'histoire non pas sous une forme métaphysique, mais bien en tant que lien pragmatique rationnel entre les systèmes de signification¹⁷⁹, lien pragmatique qui ne peut être thématisé que dans sa dimension illocutoire, dont participe les prétentions à la validités inscrites au cœur des significations et des systèmes symboliques qu'elles forment.

Comme le dit Ferry

(...) il y a *objectivité* du lien historique, qui n'est pas la causation, mais l'*illocution*. L'illocution (le fait de dire) est l'acte qui permet à une locution (ce qui est dit) d'entrer en communication avec une autre. (...) Le <dire> de l'illocution est la condition *pragmatique* d'un lien historique possible entre les significations culturelles, tandis que le <dit> de la locution confère à ce lien sa détermination *sémantique* particulière.¹⁸⁰

Ainsi que nous l'annoncions du début de ce chapitre, Ferry s'est mesuré directement, par l'entremise de Gadamer et de Castoriadis, à deux fortes objections contre la possibilité de concevoir une histoire rationnelle possible. Il se tient sur une ligne de crête entre le relativisme historique castoriadien et l'absolutisme langagier de Gadamer pour fonder pragmatiquement un concept de rationalité dans l'histoire qui tienne compte des fortes objections faites à l'historicisme et ses avatars modernes. Profitant des avancées de Habermas, faites notamment dans le débat avec Gadamer, Ferry poussera jusqu'au bout les potentialités de la rationalité communicationnelle dans la ligne d'une pensée d'une histoire universelle possible, sans que soit niée la créativité humaine, ni la capacité propre à notre espèce de prendre en main son destin. Par un étrange retour des choses, la logique même de question/réponse dont Gadamer fait le cœur de sa théorie herméneutique devient elle-même, lorsque fondée communicationnellement et recevant une capacité critique amplifiée, la logique où s'incarne la communication entre les époques et les cultures.

¹⁷⁹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 450-451.

¹⁸⁰ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 42.

Déjà, dans sa critique de la compréhension dans l'herméneutique gadamérienne, Habermas entrevoyait de construire une histoire systématique de la rationalité dans les termes d'une reconstruction des procès d'apprentissage¹⁸¹, procès eux-mêmes concevables dans la perspective du mieux-comprendre, et non du comprendre-autrement. La confrontation avec ces deux auteurs donnera à Ferry un point de départ et des ébauches d'outils conceptuels pour relever le défi auquel Habermas fait référence. Mais plus qu'à une histoire systématique de la rationalité, c'est à une véritable théorie de la rationalité historique que nous convie Ferry, une théorie dont les piliers sont, d'une part, une théorie de l'expérience et de la formation, intégrant l'histoire systématique de la rationalité basée sur les procès d'apprentissage qu'appelle Habermas de ses vœux, et d'autre part, une «théorie de la communication entre les identités culturelles organisées différenciellement dans le milieu du discours»¹⁸².

3.4 Excursus : la notion d'histoire universelle

La notion d'histoire universelle joue un rôle clé dans la théorie ferryenne de la communication interculturelle. Elle est l'équivalent diachronique de ce qu'est la notion synchronique de monde vécu pour la communication entre individus dans une culture donnée. En la développant, Ferry veut éviter quelques écueils qui sont apparus dans l'histoire des idées, notamment dans les théories philosophiques et historiographiques de l'histoire, tout en se maintenant fermement à l'idée d'une histoire possible.

¹⁸¹ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 151; FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 37.

¹⁸² FERRY, «Habermas et le modèle de la discussion», p. 41.

D'abord, il faut se garder de tomber dans l'ethnocentrisme historique et d'attribuer à l'époque contemporaine le statut d'une fin de l'histoire en tant que plein déploiement de l'esprit. Hegel est tombé dans ce piège. Une telle conception entretient le mythe d'une fin de l'histoire. Une lecture superficielle du corpus ferryen pourrait laisser entendre qu'il participe de cette vision de l'histoire notamment dans les affirmations faisant de la reconstruction un achèvement discursif¹⁸³ et le lieu d'exercice d'une pleine compétence communicationnelle, laquelle sert d'assise à sa conceptualisation pragmatique de l'histoire. Mais, comme nous le verrons dans quelques instants, la notion formelle d'histoire, n'implique pas l'arrêt des productions sémantiques culturelles, ni l'impossibilité pour de nouvelles cultures de voir le jour. L'histoire se construit dans la communication avec d'autres cultures.¹⁸⁴

La seconde chausse-trappe à contourner est celle d'une vision de l'histoire en terme d'évolution nécessaire de l'humanité.¹⁸⁵ Ce thème se rapproche du premier en ce que, souvent, cette nécessité évolutive se retrouve sous les auspices d'une subjectivité métasociale.¹⁸⁶ L'histoire comprise comme une téléologie développementale tombe dans l'écueil d'une normativité forte attribuée à la culture qui s'instaure comme aune et juge des civilisations du passé et des cultures qui lui sont contemporaines. La reformulation pragmatique de la notion d'histoire implique un décentrement radical et déstabilise toute

¹⁸³ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 100.

¹⁸⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 213.

¹⁸⁵ John E. SULLIVAN, *Prophets of the West*, New York, Holt, Reinhart and Winston, 1970, p. 21-37.

¹⁸⁶ Cette remarque vise bien sûr Hegel. Kant se démarque de cette subjectivité supraindividuelle en attribuant la logique du développement de l'histoire à la nature, voir la huitième proposition de «Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique», trad. Luc FERRY, dans Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, (coll. *folio-essais*, 134), Paris, Gallimard, 1985, p. 490. Cependant quelque soit l'instance (nature ou sujet) à laquelle on rapporte les principes directeurs de l'évolution de l'histoire, la question cruciale restera l'articulation entre la liberté humaine et la nécessité du développement, voir à ce sujet chez Kant, RAULET, *Apologie de la citoyenneté*, p. 57-73.

culture se croyant être la plus achevée dans cette quête vers les finalités qui prend les allures d'une eschatologie laïque.

Troisième piège à éviter: celui d'une historiographie substantialiste et causale. Avant Ricœur, Walter Benjamin dénonça dans ses «Thèses sur la philosophie de l'histoire», la pauvreté et l'idéologisation d'une historiographie qui se limite à poser les relations entre les événements en terme de causalité. De son côté, Ricœur questionne également l'historiographie qui se veut purement objective et descriptive en indiquant le lien qui existe entre histoire et compétence narrative sans les disjoindre, ni les confondre, ni les faire se côtoyer sous la forme du compromis.¹⁸⁷

Face à cet écueil, Ferry fait la distinction entre deux sortes de temps: le temps physique qui renvoie à une «mécanique des causes et effets»¹⁸⁸ et le temps historique qui lui se forme dans la prise de communication avec une autre culture.¹⁸⁹ La tentation de construire

¹⁸⁷ RICŒUR, *Temps et récit I*, p. 133-135. En proposant une historiographie moulée sur la structure de la mimésis, Ricœur tente de replacer le travail de l'historien dans un cadre plus global : celui d'une discursivité typique aux sciences humaines. Voir également BOZON, «Paul Ricœur, *Temps et récit*: une intrigue philosophique», p. 347-352; THOMASSET, *Une poétique de la morale*, p. 144-145, p. 178-180; Paul RICŒUR, «La marque du passé», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1998, no 1, p. 7-31.

¹⁸⁸ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 202.

¹⁸⁹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 202. On peut faire un rapprochement avec Ricœur et sa tripartition du temps entre temps cosmique — et ses synonymes: temps physique, temps cosmologique, temps universel —, temps vécu — ou temps psychique, temps psychologique, temps phénoménologique —, et les diverses figures du temps historique — temps calendaire, temps anonyme, temps chronique, trace —: tripartition que l'on retrouve dans *Temps et récit III*, p. 153-183. Les notions de temps physique se recoupent chez les deux auteurs. La notion de temps historique chez Ricœur — tout en ayant la même fonction de remise en question des traditionnelles spéculations sur l'histoire universelle et de l'épistémologie de l'historiographie (voir Jean GREISCH, «Penser l'histoire après Hegel et Nietzsche. L'herméneutique philosophique face au défi de la déconstruction», dans R. HEYER (dir), *L'institution de l'histoire*, t. I, *Fiction, ordre, origine*, Paris/Strasbourg, Cerf/CERIT, 1989, p. 137) —, peut, en apparence, sembler désigner une réalité plutôt sémantique que pragmatique et, ce faisant, s'éloigner de celle de Ferry. Pourtant, en faisant du temps historique un «tiers-temps» incarné dans des outils de connexion entre le temps vécu «centré sur le vécu des individus agissants et souffrants» et le temps cosmique, Ricœur prolonge sa pensée sur ce tiers-temps en montrant l'implication pour une pensée de l'histoire, notamment en ce qui concerne le rapport aux «traces» des humains des civilisations passées. On peut penser que les figures du temps historique, les outils que l'historien possède pour son travail, sont des instances de prise de communication avec d'autres cultures, au sens où Ferry

l'histoire sur le modèle du temps physique est d'établir «une succession factuelle des mondes culturels»¹⁹⁰ à partir d'un point de vue extérieur.¹⁹¹ Ici, pourtant, Ferry se démarque des «Thèses» de Benjamin en affirmant que le travail de l'historien, son discours qui construit l'histoire, doit d'abord passer par les traces — les monuments culturels des vainqueurs puisqu'ils sont les manifestations de cette culture — sans toutefois s'y limiter. Il faut cependant noter que la réponse de Ferry à ce troisième écueil n'est présente qu'à l'état d'ébauche et qu'elle mériterait de plus amples développements qui seraient certainement une contribution originale à la théorie de l'historiographie.

Ces remarques préliminaires faites, il faut maintenant déployer ce que nous annoncions plus tôt, à savoir que les idées intimement liées d'histoire universelle et de temps historique constitueront l'équivalent pour une théorie de l'histoire et du rapport au passé de ce qu'est la notion de monde vécu pour une théorie de la communication entre individus. Les parallèles sont frappants, mais ils ne devraient pas surprendre compte tenu du souci qu'a Ferry de toujours faire une corrélation entre les questions d'ontogenèse et de phylogenèse.

L'histoire universelle est définie de manière dynamique. Elle est un «monde en formation»¹⁹², une réalité qui sans être matérielle n'en est pas moins réelle. Le fait même qu'elle soit en formation, et que cette formation se réalise dans la communication entre des mondes historiques biens concrets — même s'il ne reste parfois de la civilisation en questions que des traces —, nous indique que Ferry prend ses distances par rapport à une

l'entend. Un dialogue entre Ferry et Ricœur sur la notion de temps historique serait fructueux au sens où tous les deux s'entendent sur la portée communicationnelle d'un retour au passé, d'une part, et au sens où la typologie ricœurienne des outils de l'historien permettrait de déployer une théorie de l'historiographie qui est latente dans le concept ferryen de temps historique.

¹⁹⁰ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 202.

¹⁹¹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 213.

¹⁹² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 202.

vision hégélienne ou, plus globalement, idéaliste de l'histoire. L'histoire universelle a «la réalité d'un monde effectif dont la consistance rationnelle résulte des rapports que les mondes historiques prennent pragmatiquement les uns aux autres, en entrant en communication avec des cultures dont la société a éventuellement cessé d'exister depuis longtemps»¹⁹³.

On peut noter un net déplacement de l'éternelle antinomie entre nécessité et liberté, tant dans la définition de ces termes que dans leur articulation. La liberté devient celle, pour la culture contemporaine, d'entrer en communication avec la culture du passé. La nécessité n'est plus celle du déploiement impératif d'une nature ou d'un sujet métasocial, mais celle d'une redéfinition de l'identité collective, et des identités individuelles qui y participent, de la culture contemporaine.¹⁹⁴ On comprend aussi que l'articulation de ces nouvelles moutures conceptuelles subordonnent la nécessité identitaire à la liberté communicationnelle.

La dynamique de l'histoire universelle, ainsi redéfinie, fait éclater le thème de la causalité historique, seconde figure de la nécessité dans la philosophie de l'histoire. Le lien entre les époques ne peut se penser à partir de relations de type mécanique qui incarnent les principes directeurs de l'histoire, que ceux-ci proviennent d'un *archè* ou d'un *telos* de l'humanité. Plutôt, c'est un lien pragmatique, déjà à l'œuvre au sein même des cultures prises isolément, qui s'étend d'une culture à l'autre. La communication ne peut prendre la forme d'une interlocution *stricto sensu*. Bien sûr, les traces laissées par une civilisation témoignent — et les prétentions à la validité qui sont élevées à travers ces traces n'ont pas besoin d'une

¹⁹³ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 200.

¹⁹⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 208.

vocalisation pour se faire entendre —, mais ce témoignage est activé dans une dynamique de questions/réponses.¹⁹⁵

Enfin, du point de vue de la civilisation contemporaine qui prend contact avec celles du passé en vue de retracer son propre avènement et de construire son identité, l'histoire s'éprouve comme une mise en séquence, une succession de significations dont le statut est celui d'une nécessité pragmatique, et non causale. Selon Ferry, notre identité ne doit pas être comprise d'abord comme le résultat d'une évolution ou d'un développement inexorable. Ainsi dit-il

Le monde grec ancien n'a nullement engendré ou produit mécaniquement le monde chrétien médiéval. En revanche, c'est seulement parce que, rétrospectivement, le monde chrétien médiéval a pu entrer en communication avec le monde grec classique que ce dernier a pu être intégré à l'histoire européenne en tant que pilier fondateur de la culture occidentale.¹⁹⁶

Il en va de même pour nous aujourd'hui. En effet, la séquence : monde grec, antiquité chrétienne, chrétienté médiévale, Renaissance, Lumières, Romantisme et siècle contemporain prend sens *pour nous maintenant* par ce que *nous* entrons en communication avec ces époques et non parce qu'on y saisit un dessein originel autonome que nous devons réaliser. Ce changement d'accent, de décentrement de l'identité souligne que la signification n'est pas à créer *ex nihilo*, pas plus qu'elle n'est à discerner dans un projet caché, soit de la nature, soit d'une subjectivité méta-individuelle (Dieu ou l'humanité). Elle est à inventer de façon dialogale, dans un décentrement des cultures chercheuses de sens.

¹⁹⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 202, p. 205. Ferry reprend ici un thème qui est central dans l'herméneutique gadamérienne. Dans *Vérité et méthode*, Gadamer insiste sur le fait que c'est le texte à comprendre qui est le porteur de la question initiale, originaire qui pousse l'interprétant lui-même à questionner le texte (p. 393, p. 396). Ferry ne fait pas de mention explicite sur qui, de la culture disparue ou de la culture contemporaine, a l'initiative de la dynamique. Selon notre interprétation, ce ne pourrait être que la culture contemporaine puisque celle-ci reste libre d'entrer en communication.

¹⁹⁶ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 200-201.

Fonder anthropologiquement la communication basée sur la pragmatique et en expliciter toutes les implications morales et politiques. voilà ce à quoi Ferry consacrera la majeure partie des efforts déployés dans *Les puissances de l'expérience*.

Chapitre 4

Refonte de l'anthropologie philosophique hégélienne

4.1 Introduction

Nous avons déjà montré plus haut, l'importance que Ferry accorde à l'anthropologie philosophique hégélienne comme trame principale d'où partent et se tissent les différentes perspectives théoriques évoquées dans l'introduction à la partie I. Nous avons également souligné à ce moment l'origine de cette option forte pour Hegel dans une critique des thèses soutenues par Habermas. L'impression d'achèvement et de stabilité du modèle gagne alors le lecteur du corpus ferryen. Pourtant, sous la poussée d'une force irrésistible, quoique encore voilée, des craquements apparaissent dans le modèle; tout se passe comme si de l'intérieur, les intuitions fondamentales que Ferry acquit au contact de la théorie habermassienne, ne pouvait se satisfaire de ce niveau théorique atteint. La stabilité du modèle n'est alors qu'apparente. Les discussions que Ferry entretient avec Gadamer et Castoriadis seront donc, en différé, les catalyseurs de cette poussée interne. La première manifestation visible d'une relativisation de l'héritage hégélien s'exprime en l'introduction de ce que l'on pourrait appeler une quatrième puissance anthropologique, outre le travail, l'interaction et le langage: le discours¹. Notons aussi l'utilisation du mot «langage» plutôt que celui de «représentation» pour désigner la troisième puissance chez Hegel. Ces deux changements sont significatifs.

Le travail de recomposition de l'héritage hégélien atteint un haut niveau d'élaboration dans *Les puissances de l'expérience*. En effet, les puissances ne sont plus celles de la conscience au sens strict comme chez Hegel. Pour ce dernier, les puissances sont, comme on

¹ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 38.

l'a vu plus haut. 1) l'ensemble mémoire/langage. 2) l'instrument. 3) l'ensemble possession/famille. Elles forment un ensemble compact, central autour duquel gravitent un «amont» — l'émergence du langage à partir des sensations/intuitions reprises par la suite dans l'imagination empirique — et un «aval» — tout ce qui découle des dialectiques de la lutte à mort (sublimée) pour la reconnaissance (moralité, État, droit) et du travail (le développement et l'accumulation de la technique, le système de production basé sur la division du travail social).

Chez Ferry, les puissances désignent, analytiquement, les trois stades distincts de développement que sont la corporalité (le sentir), la subjectivité (l'agir) et l'intersubjectivité (le discourir)², trois moments d'une «théorie de la personne humaine»³. Les puissances hégéliennes sont reléguées à un moment du développement de la personne: celui de l'agir, tout en gardant leur importance cruciale pour rendre compte de l'émergence de la subjectivité.⁴ Avant elles, Ferry entend montrer que la personne est aussi un corps, ayant son propre dynamisme, construisant son propre monde, établissant sa propre communication, la «première» dira-t-il⁵, où commence à s'articuler une expérience ou, selon nos termes, un rapport à la réalité. Ce monde du sentir se constitue dans une communication unilatérale, de la réalité (l'«émetteur») vers le corps de l'être sentant (le «récepteur»). On est à un stade primaire de la communication, constituant un monde où se vivent des rapports à la réalité qui,

² Habermas parlera quant à lui du corps, de l'action et du langage, HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 28.

³ Rainer ROCHLITZ, «Raison et religion», dans *Critique*, 48(1992), no. 536-537, p. 29.

⁴ La séquence logique est également inversée. Chez Hegel, le langage est logiquement premier, alors que pour Ferry, il n'est pas un présupposé nécessaire à l'agir instrumental, premier élément différencié de l'agir général.

⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 34.

sans être symboliques, ne sont pas négligeables pour autant.⁶ De fait, certaines «performances» du monde sensible, notamment dans le passage de la sensation/perception au sentiment/désir par la mise en place d'une temporalité et d'une spatialité propres⁷, révèlent une structure qui sera aussi à l'œuvre dans le passage de l'agir au discours.

Ferry veut ainsi montrer que la connaissance n'est pas limitée à l'ordre symbolique. En ce sens, la sémiotique de Charles Sanders Peirce lui est un apport théorique précieux. Comme il le dira, «au départ d'une philosophie de l'esprit, la question de la connaissance peut se poser dans les termes d'une *sémiotique fondamentale*»⁸. Du même souffle, Ferry renverse l'antagonisme que Peirce lui-même avait perçu entre sa philosophie et celle de Hegel.⁹

4.2 La sémiotique peircienne

On sait que «la sémiotique peircienne se distingue des diverses recherches sémiotiques issues du structuralisme européen et de la sémiotique formelle. Ces derniers courants se caractérisent, en effet, par leur origine dans le modèle *linguistique*, leur

⁶ C'est pourquoi Ferry critique les théories de l'expérience qui commencent au niveau symbolique sans reconnaître l'importance d'un niveau infrasybolique. Cassirer, Merleau-Ponty, Bergson et Rorty sont explicitement visés par cette critique, *Le sujet et le verbe*, p. 37-38.

⁷ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 39-41.

⁸ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. p. 37, sda. À notre connaissance, aucun commentateur de *Les puissances de l'expérience* ne relève explicitement la forte influence qu'y exerce la sémiotique peircienne dans la refonte de l'anthropologie.

⁹ Peirce rejette la philosophie hégélienne «in toto» dira-t-il, même s'il y reconnaît une parenté, du moins dans la structure triadique, voir Charles Sanders PEIRCE, *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard DELEDALLE, (coll. *L'ordre philosophique*), Paris, Seuil, 1978, p. 79-80. En bon pragmaticien, Peirce rejette l'idéalisme de Hegel en faisant valoir que celui-ci «a tout simplement oublié ce détail, qu'il y a un monde réel avec des actions et des réactions réelles.»

conception *binaire* des relations, et leur étude *partielle* de systèmes clos»¹⁰. De plus, dans un commentaire faisant suite aux *Écrits sur le signe*, Deledalle indique que la perspective sémiotique peircienne est d'ordre logique alors que la sémiologie saussurienne est d'ordre psychologique.¹¹

Pour Peirce, la sémiotique est un processus qui implique trois entités formant le signe¹²: le *representamen*, l'*objet*, l'*interprétant*. L'objet est, bien sûr, ce vers quoi le signe pointe; c'est une entité soit physique, soit mentale. Le *representamen* est ce qui, en l'absence de l'objet, indique son existence. Comme la relation entre le *representamen* et l'objet n'est jamais limpide au point d'être immédiate¹³, toute émergence de sens d'une relation *representamen/objet* doit emprunter le passage obligé d'un interprétant, d'un moyen utilisé par l'interprète pour faire surgir le sens de la relation.¹⁴

Aucune relation *representamen/objet* n'est autosuffisante et encore moins univoque. Ce qui suppose qu'un interprétant peut lui aussi être considéré comme un *representamen* de

¹⁰ Nicole EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif. Introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce*, (coll. *Philosophie et langage*), Liège, Pierre Mardaga Éditeur, 1990, p. 29, sda.

¹¹ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, Commentaire «Analyse triadique du signe», p. 229-230.

¹² Voilà en quoi Peirce se distingue de Saussure et de ses épigones structuralistes. Il fait éclater le binôme signifié-signifiant en y intégrant l'objet. De même, contre la sémantique formelle de Frege, Peirce souligne l'importance du signe. Sur ces détails, voir EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 11-29; Jurgen PESOT, *Silence, on parle. Introduction à la sémiotique*, (coll. *Langue et société*, 1), Montréal, Guérin éditeur, 1979, p. 71-72. L'ambiguïté d'utilisation des termes signes et *representamen* chez Peirce porte à confusion, comme le souligne Pesot. Celui-ci espère lever le flou en proposant que l'ensemble *representamen/objet/interprétant* constitue la substance du concept «signe». C'est cette précision terminologique que nous adopterons, sauf indication contraire, dans notre compte-rendu de la sémiotique peircienne.

¹³ EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 42.

¹⁴ Tout commentateur sérieux de Peirce soulignera la primordiale distinction faite entre l'interprétant et l'interprète. Voir PEIRCE, *Écrits sur le signe*, commentaire «Analyse triadique du signe», p. 218-222; EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 40.

deuxième niveau, comme un élément d'une relation representamen/objet complémentaire, où un interprétant doit aussi être à l'œuvre pour faire émerger le sens. On peut ainsi régresser à l'infini et emboîter les uns aux autres un ensemble de relations signifiantes. Ce qu'il faut retenir de cette discussion, c'est que la signification n'est jamais un phénomène isolé, quelque chose qui se tient au milieu de nulle part, comme une création *ex nihilo*. Elle résulte plutôt d'une mise en réseau de relations préalables. De plus, chaque relation representamen/objet n'est pas univoque. Au contraire, comme le signe ne fait pas connaître l'objet¹⁵, c'est l'interprétant qui rend explicite ce vers quoi, dans l'objet, pointe le representamen. Ce qui veut dire que le même objet peut-être représenté sous plusieurs angles, de diverses façons sans pour autant changer de nature à chaque fois...

Peirce déploie son schéma triadique de base en discriminant, dans chacun des pôles, des sous-catégories: qualisigne/sinsigne/légisigne pour le representamen; icône/indice/symbole pour l'objet; rhème/décisigne/argument pour l'interprétant.¹⁶

Ces différents niveaux de trichotomies emboîtées sont le reflet d'une structure beaucoup plus fondamentale et essentielle pour saisir la sémiotique peircienne.¹⁷ L'ensemble de la sémiotique peircienne s'articule autour d'une trichotomie essentielle à valence ontologique. Issues d'une théorie de l'observation et de la description des phénomènes appelée phanéroscopie par Peirce¹⁸, les trois catégories de priméité (*Firstness*), de secondéité (*Secondness*), de tiercéité (*Thirdness*) ne sont pas rigides et contraignantes. Elles ont plutôt le

¹⁵ EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 40.

¹⁶ Cf. EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 39-101 pour le détail de ces catégories.

¹⁷ Gérard DELEDALLE, *Lire Peirce aujourd'hui*, (coll. *Le point philosophique*), Bruxelles, Éditions Universitaires/De Boeck Université, 1990, p. 117-118.

¹⁸ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 67.

statut de schèmes très généraux de pensée: elles sont devenues pour Peirce un *habitus* intellectuel.

Je n'entends rien de plus que les idées de premier, second, troisième — idées si vastes qu'on peut les regarder plutôt comme des dispositions ou des tons de la pensée que comme des notions définies, mais qui, de fait, ont une grande portée. Considérées comme nombres à appliquer aux objets qu'il nous plaît, ce sont effectivement de minces squelettes de pensée, sinon de simples mots.¹⁹

La portée heuristique de cette trichotomie pousse Peirce à y articuler une ontologie, avant même d'être appliquée au domaine de la sémiotique.²⁰

La priméité est définie par Peirce comme «le mode d'être qui consiste dans le fait qu'un sujet est positivement tel qu'il est, sans considération de quoi que ce soit d'autre»²¹. Il dira ailleurs que c'est «ce dont l'être est simplement en soi: il ne renvoie à rien et n'est impliqué par rien»²². Unité absolue isolée de toute référence à autre chose, virtuelle, non saisissable comme tel dans la réalité, cet état premier de quelque chose ne peut être qu'abstrait, reconstruit par l'observateur. Il s'agit d'une «possibilité qualitative positive»²³. Peirce donne l'exemple du mode d'être de la rougeité, «avant que quelque chose dans l'univers fût rouge»²⁴. Dans une expression concise, N. Everaert-Desmedt décrit la priméité

¹⁹ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 71-72. L'engouement de Peirce pour une vision trichotomique des choses lui viendrait de Schiller, si l'on se fie à l'exégèse récente, voir André DE TIENNE, *L'analytique de la représentation chez Peirce. La genèse de la théorie des catégories*, (coll. *Publications universitaire des Facultés universitaires Saint-Louis*, 67), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, p. 33-45.

²⁰ Comme ces «concepts» heuristiques sont primordiaux chez Peirce et que, par ailleurs, son œuvre n'a pas bénéficié d'une organisation systématique de son vivant, plusieurs définitions de la trichotomie sont disséminées à travers l'ensemble de sa production. Nous présenterons l'ontologie peircienne à partir des textes réunis par Deledalle.

²¹ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 70.

²² PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 72.

²³ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 70.

²⁴ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 70.

comme le règne «du *UN*. Il s'agit donc d'une conception de l'être dans sa globalité, sa totalité, sans limites et sans parties, sans cause et sans effet»²⁵. Pourtant cette unité ontologique n'est pas métaphysique. Rappelons que Peirce élabore une phénoménologie. Mais, comme l'indique G. Deledalle, la priméité n'est pas que possibilité: elle est aussi une qualité²⁶, c'est-à-dire qu'elle se présente comme un phénomène fugace ayant toujours-déjà éludé la conscience nominative, comme quelque chose de conceptuellement flou, et pourtant qui peut frapper la sensibilité corporelle.

Il y a un point de vue sous lequel l'univers entier des phénomènes apparaît n'être fait de rien d'autre que de qualités sensibles. Quel est ce point de vue ? C'est celui que nous adoptons quand nous nous occupons de chaque partie comme elle apparaît en elle-même, en sa propre talité [*in itself* en anglais original, G.J.], sans prêter attention aux connexions. Le rouge, l'aigre, le mal de dent sont chacun d'eux *sui generis* et indescriptibles. (...) Nous voyons que l'idée d'une qualité est l'idée d'un phénomène partiel considéré comme une monade, sans référence à ses parties ou composantes, et sans référence à quoi que ce soit d'autre (...). La qualité est ce qui se présente sous l'aspect *monadique*.²⁷

Quant au sentiment²⁸ (*feeling*) qui est la répercussion dans la conscience de la qualité,

il est

un cas de ce genre de conscience qui n'implique aucune analyse, comparaison ou processus que ce soit, ni ne consiste totalement ou partiellement en un acte par lequel un champ de conscience se distingue d'un autre, un acte qui a sa propre qualité positive qui se suffit à elle-même, et qui est de lui-même tout ce qu'il est, de quelque façon que ce soit qu'il ait été produit, de sorte que si ce sentiment est présent durant un certain laps de temps, il est totalement et également présent à tous les moments de ce temps. (...) Un sentiment est un *état* (...).²⁹

²⁵ EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 34, sda.

²⁶ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, commentaire «Les catégories phanéroscopiques», p. 205-208.

²⁷ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 91-92, sda.

²⁸ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 83-88.

²⁹ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 84-85. Nous reviendrons plus loin sur cette notion dans notre discussion des influences peirciennes sur l'anthropologie de Ferry.

La secondéité, second mode d'être, est marqué par la relation. Est second ce qui est relatif à quelque chose. «Le second est ce qui est ce qu'il est en vertu de quelque chose, par rapport à quoi il est second.»³⁰ C'est en somme l'irruption de l'altérité qui fracasse, bouleverse l'en-soi de la priméité; c'est aussi la fixation dans le temps d'un sentiment. Peirce dira que ce qui est second est «[u]n *fait brut* (...), autrement dit quelque chose qui est là et que ma pensée ne peut éliminer et *que je suis forcé de reconnaître* comme un objet ou second en dehors de moi, le sujet ou nombre un, et qui forme matière à exercice pour ma volonté»³¹. Cette citation rend explicite que le fait est quelque chose qui s'impose et qui s'oppose à la subjectivité. Le fait brut confronte le sujet à une spatiotemporalité, elle aussi brute, une expérience inédite par rapport à la priméité.

À la secondéité est associée la conscience de l'effort, de la résistance³² et de la lutte que Peirce définit comme «l'action réciproque de deux choses sans considération de troisième ou moyen de quelque sorte et ne particulier sans considération de loi de l'action»³³. La secondéité est, selon N. Everaert-Desmedt, «la catégorie du réel, de l'individuel, de l'expérience, du fait, de l'existence»³⁴.

La tiercéité est aussi une catégorie de la relation. Mais contrairement à la secondéité qui se rapporte à l'un des termes de la relation, la tiercéité désigne la relation elle-même instaurée entre un premier et un second. «Le troisième est ce qui est ce qu'il est par les choses

³⁰ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 72.

³¹ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 73, nous soulignons.

³² PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 70; voir commentaire «Les catégories phanéroscopiques», p. 208-209.

³³ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 95.

³⁴ EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 35.

entre lesquelles il établit un lien et qu'il met en relation.»³⁵ La tiercéité est la catégorie de la médiation entre deux termes, du «processus»³⁶, de l'action entre un agent et un patient³⁷.

À la tiercéité, Peirce associe un caractère de prévisibilité, de prédiction. Dans l'ordre de la temporalité, la tiercéité est intimement associée au futur, à ce qui vient³⁸. Prévoir ce qui adviendra par l'observation des faits passés implique le concept de loi au sens général du terme. «Ce mode d'être qui *consiste*, et je dis bien qui *consiste*, dans le fait que les faits futurs de la Secondéité revêtiront un caractère général déterminé, je l'appelle Tiercéité.»³⁹ Peirce voit que les sciences modernes, et particulièrement la physique, sont dans le monde de la nature des instances de connaissance du réel organisées sur le mode de la tiercéité. Mais plus fondamentalement, c'est la pensée, la représentation, le langage, la signification, la communication elle-même qui participe de la tiercéité.⁴⁰ En effet, le processus sémiotique que nous avons décrit plus haut incarne de manière exemplaire comment le troisième (l'interprétant) éclaire le sens de la relation entre un premier (le représentamen) et un second (l'objet). Terminons ce court *excursus* sur la sémiotique peircienne par une citation qui résume bien l'ontologie liée aux catégories phanéroscopiques. «La priméité est la catégorie de

³⁵ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 72.

³⁶ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 76.

³⁷ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 76.

³⁸ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 102; EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 36. De la même façon, le présent ressortit à la priméité puisque la fugacité de la qualité ne peut s'expérimenter que dans l'instant même; le passé est du ressort du fait, du déjà accompli et donc fait référence à la secondéité.

³⁹ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 71, sda.

⁴⁰ EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 36.

la généralité exubérante, la tiercéité la catégorie de la généralité ordonnée, la secondéité la catégorie de leur union existentiel [sic].»⁴¹

4.3 Deux emprunts à Peirce

L'anthropologie ferryenne exposée dans *Les puissances de l'expérience* fait selon nous un double emprunt à la philosophie peircienne. Le premier emprunt est d'ordre substantiel et se rapporte directement à la sémiotique. Le second est d'ordre structurel et s'inspire de la trichotomie des catégories phanéroscopiques.

On l'a vu, Ferry s'appuie sur la sémiotique peircienne pour étayer sa thèse d'une connaissance pré-symbolique, connaissance résultant d'une communication, aussi primaire soit-elle. La puissance du sentir instaure deux procès ou «mécanismes» de connaissance s'emboîtant comme des poupées russes. D'abord, le couple sensation/perception est le «lieu» d'un premier contact avec le réel, expérience structurée par la médiation d'une mémoire sensible.⁴² Puis, ces «objectivations» de la mémoire sensible servent de matériaux au couple sentiment/désir qui joue le rôle de cheville ouvrière entre le sentir et l'agir puisque sa dialectique jette les bases de la différenciation entre un sujet et un objet⁴³, bref l'émergence de la subjectivité qui ressortit au long procès de l'agir.

Au premier procès de connaissance propre au sentir, l'étape de la sensibilité, est postulée «une structuration autonome de la sensibilité, parce que [Ferry] privilégie en cette dernière les aspects iconique et indiciel au sens de Peirce, c'est-à-dire la capacité pour une

⁴¹ DELEDALLE, *Lire Peirce aujourd'hui*, p. 83.

⁴² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 34-41.

⁴³ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 34. Notons ici que l'usage du terme sentiment chez Ferry n'est pas le même que Peirce en fait.

sensation de *faire signe* vers une autre»⁴⁴. Il convient d'évoquer ne serait-ce que succinctement ces concepts peirciens pour mieux apprécier leur contribution dans le schéma ferryen.

L'icône et l'indice sont, avec le symbole, les éléments d'une typologie de la fonction de renvoi de la relation representamen/objet. Le renvoi peut donc être iconique, indiciel ou symbolique.⁴⁵ L'icône est un renvoi de type prime⁴⁶, ce qui veut dire que la relation iconique entre un representamen et son objet en est une de similarité⁴⁷, mais non de nécessité. En effet, «une icône est un signe qui posséderait le caractère qui le rend signifiant, même si son objet n'existait pas.»⁴⁸ Donc, l'icône est ni plus ni moins que l'incarnation d'une qualité de l'objet à signifier; c'est par une similitude immédiate que le representamen représente l'objet dans une relation iconique. Le representamen demeure même si le signifié n'existe plus. C'est que la signification est ici indépendante d'une relation: elle n'est pas de l'ordre de la secondéité, comme l'indice peut l'être.

«Un *indice*, dira Peirce, est un signe qui perdrait immédiatement le caractère qui en fait un signe si son objet était supprimé, mais ne perdrait pas ce caractère s'il n'y avait pas d'interprétant»⁴⁹. C'est donc une relation existentielle qui détermine le statut indiciel de la

⁴⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 35, sda.

⁴⁵ Cette troisième forme de renvoi à l'objet est laissée de côté par Ferry dans son analyse du sentir. Le symbole est associé au langage qui lui est une dimension de la puissance de l'agir.

⁴⁶ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 147-153. Chaque pôle de la triade sémiotique est subdivisé selon la structure des catégories phanéroscopiques.

⁴⁷ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 149.

⁴⁸ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 139.

⁴⁹ PEIRCE, *Écrits sur le signe*, p. 139-140, sda.

relation du signe à son objet. Cette relation est d'ordre dynamique ou causal.⁵⁰ Effectuant un retour sur sa cause, l'indice «est un fait immédiatement perceptible qui attire l'attention sur son objet, lequel n'est pas immédiatement perceptible»⁵¹. De la secondéité, l'indice ne fait pas que porter le caractère relatif: il en porte aussi la dimension d'un fait singulier. C'est ce symptôme particulier qui est l'indice d'une maladie, cette girouette qui indique précisément d'où vient le vent, etc.

En gros, Ferry associe le mode iconique à la sensation et l'indiciel à la perception, où cette dernière est comprise comme une communication entre les sensations par le biais de la mémoire sensible. La sensation est, logiquement⁵², tout autant que chronologiquement la première forme de communication, le premier contact par l'intermédiaire du corps entre l'être sentant et son environnement. De la catégorie peircienne de l'icône, la sensation, vue sous l'angle d'une relation significative pré-symbolique, entre le corps et l'environnement retient les aspects d'immédiateté, de similitude. «En communiquant au corps un élément ambiant tel que l'eau, la sensation médiatise si peu cette communication que si, plongé dans l'eau, je ne suis *que* la sensation, alors l'eau n'est pas plus l'environnement extérieur que le corps est le moi, et tout ce que le corps y éprouve n'indique pas plus l'eau que le corps.»⁵³ La sensation n'est-elle que pure matérialité fugace, n'est-elle qu'une expérience de l'«étendue», qu'une ponctualité spatiale sans dimension temporelle ? Ferry pense que non. La sensation est

⁵⁰ Douglas GREENLEE, *Peirce's Concept of Sign*, (coll. *Approaches to Semiotics*), La Haye, Mouton, 1973, p. 70; EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 62.

⁵¹ EVERAERT-DESMEDT, *Le processus interprétatif*, p. 62.

⁵² On peut reprendre pour Ferry la remarque faite par Deledalle à Peirce, en disant que l'ontogenèse est davantage conçue selon un schéma logique que psychologique.

⁵³ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 34, sda.

engrangée dans une mémoire non consciente, corporelle qui structure la sensation dans le cadre de la perception.

Pensée comme communication entre les sensations elles-mêmes⁵⁴, la perception possède l'aspect peircien de la secondéité au sens où ce qui est second mobilise un premier, en l'occurrence les sensations. Par ailleurs, la mémoire sensible rend possible l'identification, toujours pré-symbolique, de sensations déjà éprouvées, de réminiscences d'expériences primaires du réel. Ainsi le monde commence à se différencier entre ce qui est froid, chaud, humide, sec, doux, dur, etc.⁵⁵ Des constantes s'établissent dans l'épreuve du réel, constantes qui serviront de matière première aux capacités cognitives plus développées.⁵⁶ La fonction indicielle de la perception s'exerce alors dans le fait que des sensations font signes vers d'autres, archivées dans le mémoire du corps. Celle-ci joue un rôle important dans une première opération de distinction du réel. Sans être une différenciation de l'ordre de celle qui structure l'agir, elle prépare néanmoins le terrain pour une forme plus élevée de connaissance sensible.⁵⁷

⁵⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 35.

⁵⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 36.

⁵⁶ Deux remarques sont à faire ici. D'abord, l'ancrage de la connaissance dans ce niveau primordial de l'expérience s'inscrit en faux contre la conception dichotomique classique instinct/intelligence. S'il existe une intelligence sensible chez les êtres sentants, comme le prétend Ferry, alors la catégorie d'instinct, tout en restant pertinentes, se voit reléguée à une portion plus congrue comme facteur d'explication du comportement présymbolique. Ensuite, cette vision des choses remet en cause l'idée et le contenu castoriadiens d'une première strate naturelle (voir CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 312ss). En effet, la première strate naturelle castoriadienne comporte des éléments relatifs à l'espèce. Ces constantes sont d'ordre sociologique, ce sont des faits bruts de l'espèce qui s'imposent d'eux-mêmes. Plus fondamentalement cependant, Ferry situe le repérage de constantes présymboliques de l'expérience dans un processus cognitif corporel alors que Castoriadis en fait une donnée en soi.

⁵⁷ Ferry prend bien soin de marquer la limite de la connaissance sensitive/perceptive. Présymbolique, elle ne peut constituer un savoir réflexif d'elle-même, *Le sujet et le verbe*, p. 41.

Toujours au niveau du sentir, les perceptions s'intègrent dans un second processus: celui du sentiment/désir.⁵⁸ C'est la dynamique des affects qui prime ici. Le plaisir ou la peine attribués à la communication sensible sensitive confère une certaine forme de normativité — une normativité assez primaire cependant — comme instance de sanction de l'expérience de la réalité.⁵⁹ Là s'ancre la dialectique du désir⁶⁰, dans une tiercéité qui s'appuie sur la secondéité du sentiment, lui-même tributaire de la priméité de la sensation.

Le désir cherche à reproduire le plaisir et à supprimer la peine éprouvés lors du contact avec le réel. Le désir «conduit» l'être sentant à ré-expérimenter les sensations agréables et à éviter les sensations désagréables. Ce sera alors le rôle de l'imagination — issue de la «propension à fantasmer»⁶¹ — de faire rappel des situations de satisfaction du désir. Donc, avant l'agir comme tel, la remémoration d'expériences où la tension entre le désir et la réalité fut réduite d'une manière satisfaisante est la première condition d'émergence de la subjectivité. En effet, le désir introduit un coin entre l'être sentant et la réalité sentie, ce qui contribue à la différenciation ultérieure — réalisée au cours des différentes illusions/désillusions reliées aux transactions actives avec le réel — entre le sujet et l'objet.

Mais ces considérations nous emportent déjà plus loin qu'il n'est utile pour le moment. Avant d'aller plus avant, il faut mentionner en quoi le second emprunt à Peirce doit être souligné pour une bonne intelligence de l'anthropologie ferryenne. Dans les lignes qui précèdent, nous avons fait allusion à une structure présente à la fois dans les couples

⁵⁸ La notion de sentiment de Ferry diffère de celle de Peirce. Pour ce dernier, le sentiment appartient à la conscience. Chez Ferry, le sentiment est compris en son sens affectuel, en tant que plaisir ou peine ressentie au moment d'une expérience avec le réel médiatisée par les sensations/perceptions.

⁵⁹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 42-43.

⁶⁰ Le désir «qui naît de la rencontre de la sensation et du sentiment», FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 43.

⁶¹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 44.

sensation/perception, et sentiment/désir. Les idées de priméité, secondéité et tiercéité ont été évoquées pour rendre compte de la dynamique des processus successifs de dépassement conduisant de la sensation au désir et à sa confrontation avec la réalité. Ce qui se joue au niveau microstructurel, interne au sentir, se joue également au plan macrostructurel entre les puissances du sentir, de l'agir et du discourir.

Notre thèse s'énonce ainsi. La structuration par emboîtements successifs des résultats du sentir, de l'agir et du discourir participe des grandes caractéristiques des catégories phanéroscopiques de Peirce. Les articulations entre ces puissances peuvent être décrites à l'aide des concepts peirciens. Bien sûr, il ne s'agit pas d'une application stricte et rigide de la phénoménologie peircienne. Nous disons plutôt que Ferry s'en inspire. Ce ne sont pas non plus les catégories pures qui sont mobilisées, mais plutôt le potentiel heuristique de leur application aux fonctions de relation. Ce seront alors strictement les équivalents de l'icône, de l'indice et du symbole qui structurent le triptyque des puissances. Et ce qu'elles structurent, c'est le rapport au réel. Ferry puise dans la phénoménologie peircienne des éléments qui informeront les rapports à la réalité que chacune des puissances met en œuvre. Il faudra noter cependant que ces références à Peirce ne rendent pas caduques les influences que nous avons identifiées jusqu'à maintenant dans notre travail. Pour mieux apprécier la fécondité de ce croisement, il faut l'aborder du point de vue fondamental qui anime l'anthropologie ferryenne, en l'occurrence l'ontogenèse ou l'émergence du sujet à travers les étapes successives d'épreuves du réel par l'intermédiaire de la corporalité, de la subjectivité et de l'intersubjectivité.

La corporalité — ou la «conscience corporelle» si l'on s'autorise l'expression — s'instaure à même la mise en œuvre des différentes capacités cognitives du corps. La structuration graduelle de la sensibilité, en ses versants sensitif et affectif, s'opère dans une relation unilatérale de l'environnement vers le corps sentant. La description du sentir comme

d'un phénomène qui débouche normalement vers l'agir, à travers le parcours finement différencié de la corporalité, ne cache pas le fait que «le sentir se module comme un pâtre»⁶² face à la réalité. Même s'il y a réaction devant le réel, elle est interne à la corporalité: c'est une «évolution» *en-soi* de l'expérience sensible du réel. Ce que Ferry retient de la priméité peircienne pour la puissance du sentir, c'est que la dynamique du sentir est autonome par rapport à l'environnement. Bien sûr, elle a besoin du contact avec le réel pour se mettre en marche, mais une fois pris son envol le procès d'abstraction qui s'origine dans la sensation et aboutit à la résolution fantasmatique de la tension entre le désir et le réel se fait de lui-même sans la nécessité d'un contact continu avec la réalité. D'où l'importance pour Ferry de la postulation d'une mémoire corporelle comme troisième du couple sensation/perception et de l'imagination fantasmatique jouant le même rôle pour le couple sentiment/désir. En un sens, c'est à une priméité iconique que l'on pourrait rapporter l'ensemble de la thématique du sentir vu sous l'angle de son rapport au réel.

L'émergence de la subjectivité à même la différenciation des adresses du monde elles-mêmes reliées à une différenciation de l'agir s'effectue dans le cadre général d'une secondéité indicielle. En effet, la différenciation de l'agir s'effectue dans un rapport où le sujet opère des transactions avec le réel non plus de manière passive, mais bien comme un agent, c'est-à-dire comme capable d'initiative, de transformation du cours des choses, d'intervention. Le stade de la virtualité fantasmatique, si crucial par ailleurs, est dépassé dans une confrontation directe avec le réel, confrontation au cours de laquelle se constitue la subjectivité au terme d'un long processus de différenciation et de décantation des rapports au monde sur le mode de l'instrumentation, de l'interaction et de la représentation.⁶³ Tout cela implique une relation

⁶² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 42.

⁶³ Le détail du procès de constitution de la subjectivité dans l'agir sera donné plus loin.

factuelle, et non plus imaginaire, au réel. Or, la factualité est une des facettes de la relation de secondéité dans sa dimension indicielle.

Enfin, le discours, comme nous le verrons plus tard, amène une dimension de réflexivité des rapports entre le sujet et, *primo*, le monde physique, *secundo*, les autres sujets, *tertio*, soi-même. Le discours agit comme une tierce instance, comme le milieu dans lequel sont thématisés les rapports différenciés au monde. Comme nous l'avons évoqué plus haut, la tiercéité chez Peirce est la catégorie de la médiation entre le second que représente l'agir et le premier que représente le sentir, entre l'agent et le réel, entre les agents eux-mêmes. Dimension essentielle de l'intersubjectivité, le concept ferryen de discours possède l'attribut de la médiation que Peirce confère à sa troisième catégorie phanéoscopique et à l'idée de symbole, au niveau de la typologie des fonctions de renvoi dans les relations de signification.

4.4 Le discours vs le langage ou l'éclatement de la dialectique de la représentation

Outre la relativisation de l'anthropologie hégélienne, l'apport de Peirce, combiné à la théorie habermassienne de la rationalité dont nous avons fait écho dans le chapitre précédent, amène Ferry à faire éclater la dynamique de la représentation en deux composantes: le langage et le discours, et selon une division du travail qui répartit leurs tâches respectives en fonctions des puissances auxquelles elles se rapportent.⁶⁴

⁶⁴ Si comme nous en avons fait l'hypothèse, la structure d'ensemble de l'anthropologie peut être comprise à partir de Peirce, il n'en demeure pas moins que la distinction entre l'agir et le discours, dans son contenu, est tributaire de Habermas. Par ailleurs, les dialectiques du travail et de l'interaction ne sont pas substantiellement modifiées par l'éclatement de la représentation.

Comme nous l'avons vu, le rôle de la dialectique de la représentation est un enjeu majeur de divergence entre Ferry et Habermas, notamment dans leurs références respectives à l'héritage de Hegel. Or, par un surprenant retour des choses, c'est aussi en s'inspirant de Habermas que Ferry procède à la disjonction des fonctions du langage et du discours, notamment de la théorie de l'agir communicationnel. Donc, deux influences, Peirce et Habermas, autorisent les changements dont nous allons faire état.

À partir du moment où Ferry souligne l'«oubli» habermassien de la représentation, il se mettra en frais de lui redonner une crédibilité forte. On peut repérer dans la réhabilitation du concept de représentation trois étapes importantes. La première consiste à redonner à la représentation *stricto sensu* droit de cité dans le procès moderne d'humanisation.⁶⁵ La représentation possède alors deux dimensions fondamentales : la symbolisation et la réflexion. Décrite comme une activité où du même souffle les expériences sont réfléchies et mises en forme «dans le milieu du *langage* et des symboles»⁶⁶, la représentation est à ce stade-ci un concept logiquement et rationnellement unifié. La référence à la dialectique hégélienne mémoire/langage est déterminante dans cette première étape où semble nécessaire une prise de position forte face à Habermas. En qualifiant la fonction de représentation comme étant une symbolisation réflexive, Ferry présente le langage comme étant à la fois une instance de distanciation par rapport aux objectivations du travail et de l'interaction (par sa dimension symbolique) et comme étant ce qui rend possible «une *histoire* conçue comme procès évolutif de l'esprit»⁶⁷, notamment par la fixation langagière des expériences sous

⁶⁵ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 343.

⁶⁶ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 343. sda.

⁶⁷ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 343. sda

forme de tradition⁶⁸ et par leur mobilisation, sous la forme d'un réinvestissement, dans chaque champ de l'action : dans l'activité productive comme règles techniques, dans l'interaction comme normes éthiques, dans l'activité théorique comme symboles.

Dans l'article consacré à l'anthropologie philosophique (et dont nous avons rendu compte plus haut), Ferry prend ses distances par rapport au concept hégélien, notamment en développant les implications du travail réflexif de la représentation pour une phylogenèse des compréhensions du monde. Il insiste alors sur le fait que la réflexivité représentationnelle opérée sur les règles techniques, les normes éthiques et les formes symboliques rend le sujet capable d'en connaître plus sur la réalité différenciée avec laquelle il entre en transaction: de fait, «en augmentant ainsi le potentiel rationnel d'interrogation du réel, on augmente par-là même la quantité des réponses, c'est-à-dire l'intensité de l'information»⁶⁹. Appliquée à une «évolution» du savoir humain plutôt qu'à une théorie du développement des capacités cognitives individuelles, la dynamique réflexive de la représentation explique, selon Ferry, la séquence historiquement vérifiable des étapes conduisant des visions mythologiques du monde à une vision hautement différenciée des théories de la connaissance et des sciences, de l'action et des activités rationnelles, du langage et de la signification⁷⁰, en modernité occidentale.

⁶⁸ Et notamment d'une tradition narrative.

⁶⁹ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 381.

⁷⁰ FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 382. La séquence complète est la suivante: Mythologie, cosmologie, Ontologie, Métaphysique, Architectonique de la raison, Systématique. Ferry ne fait pas de cette séquence un universel, d'autant plus qu'elle sera modifiée lors de travaux ultérieurs. Il ne fait que rendre compte des différentes étapes fondamentales dans la succession des «images du mondes», lesquelles informent les conceptions de la rationalité et de l'identité. Il mentionne le rôle de la théologie comme un phénomène adventice (par rapport aux sources grecques) mais cependant déterminant pour l'histoire occidentale de la rationalité, puisque en intégrant l'ontologie, elle ouvre «de nouvelles possibilités logiques pour la suite», p. 382.

En cela, Ferry poursuit le travail amorcé par Habermas lorsque celui-ci affirme que le concept de développement cognitif du sujet que l'on retrouve chez Piaget peut, par analogie, expliquer le développement des structures d'images du monde⁷¹. C'est en termes de modifications de «conditions de l'apprentissage»⁷² — d'augmentation du potentiel cognitif dira Ferry — que Habermas prétend expliquer le dépassement/dévalorisation d'une image du monde par une autre.

Or, Ferry souligne, plus encore que ne le fait Habermas, que c'est dans la dimension réflexive de la représentation que le dépassement trouve sa condition de possibilité⁷³. On aperçoit alors une amorce de division du travail lorsque l'on compare les développements de cet article avec ceux de Habermas, *L'éthique de la communication*. La symbolisation est reléguée à la mise en formes symboliques des objectivations du travail et de l'interaction — dimension essentielle du langage — alors que la réflexivité sur les objectivations des trois dialectiques — que Ferry nomme encore «puissances» à ce stade-ci — devient l'objet d'une conceptualisation plus poussée, stimulée en cela par l'interprétation habermassienne de Piaget, et par son application aux questions phylogénétiques. Notons que cette division du travail n'a pas encore le statut d'une séparation formelle. Le concept de discours n'apparaît pas ici. En effet, Ferry n'utilise pas encore les ressources de Peirce pour relativiser le triptyque hégélien à l'intérieur d'une triade plus globale. C'est dans *Les puissances de l'expérience* que nous est présentée une théorie de la réflexivité discursive — alimentée par le concept d'agir communicationnel — distincte d'une théorie de la symbolisation langagière.

⁷¹ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 84.

⁷² HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 84. Pour Habermas, la capacité d'apprentissage des individus et des sociétés constitue la condition de prise en main face à l'implacabilité d'un destin, voir HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 115.

⁷³ Ferry n'associe pas explicitement dévalorisation et dépassement des images du monde; il qualifie le dépassement comme un approfondissement, voir FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 382.

Une telle démarcation des domaines auparavant intimement liés devient possible dès lors que le couple langage/discours est replacé dans une séquence sémiotique *logique* (à l'aide de Peirce), d'une part, et que chaque membre du couple est analysé comme le milieu d'un type spécifique d'activité rationnelle (selon les catégories de Habermas), d'autre part.

Dans cette troisième étape — et dernière en date — de la reconceptualisation de la représentation, la dimension réflexive acquiert une certaine autonomie par rapport à la dimension symbolique. Cela se traduit par l'émergence d'une quatrième dialectique⁷⁴: le discours, distinct du langage. Cependant, avec la mise en perspective du triptyque hégélien dans l'ensemble plus global d'une ontologie d'inspiration peircienne, le discours sera une puissance à lui seul, alors que le langage est une des dimensions de l'agir différencié. Ferry consacre la distinction dans une formule lapidaire lorsqu'il définit le discours comme étant «l'agir réflexif à l'égard de lui-même»⁷⁵, c'est-à-dire comme étant un agir qui se penche réflexivement sur la symbolisation langagière des trois formes différenciées de la seconde puissance.

4.4.1 La séquence pragmatique des adresses différenciées

Kant, Hegel: deux penseurs qui, à quelques années d'intervalle, proposent deux philosophies de la subjectivité qui prennent le contre-pied l'une de l'autre. En posant l'émergence du sujet comme le résultat d'un long processus de transactions dialectiques avec le réel, Hegel s'opposait à Kant qui lui pensait que la subjectivité était, d'une certaine

⁷⁴ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 38.

⁷⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 76.

manière, *a priori* à l'expérience de la réalité. Hegel a donc orienté la philosophie de la subjectivité d'une manière qui a fait sentir son influence jusqu'à nos jours⁷⁶.

C'est de Hegel que Ferry s'inspire dans sa théorie de la subjectivité et non de Kant.⁷⁷ Toutefois, il raffine le modèle, tout en gardant la structure large, en s'inspirant des acquis de l'anthropologie sociale et de la psychologie sociale contemporaines. En ce sens, la structure dialectique des rapports au réel que Ferry établit — faite d'illusions, de désillusions et de frustrations⁷⁸ — reste fidèle au philosophe d'Iéna tandis que le contenu est profondément transformé. C'est que, non content de se limiter aux objectivations concrètes et tangibles comme Hegel, Ferry veut plutôt mettre l'accent sur le type de rapport au monde qui s'instaure. Il se démarque aussi de Habermas au sens où ce dernier postule, on l'a vu, une hétéronomie entre les dialectiques. La thèse ontogénétique ferryenne montre que, tout en gardant leur autonomie propre, les dialectiques du travail, de l'interaction et de la représentation se succèdent pragmatiquement dans une séquence beaucoup plus raffinée que Hegel lui-même ne l'a théorisée.

Dans l'agir, c'est à la réalité en tant que telle que se bute le désir. En termes freudiens, le principe de réalité s'oppose au désir fantasmatique. Jusqu'ici, la dynamique interne de l'être sentant évoluait par elle-même tout en ayant des points de contact avec l'«extérieur». En agissant, l'être sentant est appelé à sortir de lui-même, à se conformer à l'altérité, à retomber les pieds sur terre. Cette sortie du monde interne du fantasme, du désir et du rêve devient nécessaire dans la mesure où l'être sentant est aussi un être de besoin, d'un côté, et qu'il est

⁷⁶ George Herbert Mead, à ce titre, applique en sciences sociales cette intuition hégélienne. Voir ZACCAÏ-REYNERS, *Le monde de la vie*, t. 2, *Schütz et Mead*, p. 55-56.

⁷⁷ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 15.

⁷⁸ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 16; FUCHS, «La personne humaine et son identité morale. À propos de *Les puissances de l'expérience* de Jean-Marc Ferry», p. 194.

— pour le petit de l'être humain — un déficient instinctuel. En un sens, la finitude est la condition première de l'agir: elle détermine l'individu à s'extérioriser et à vouloir surmonter son impuissance originaire, ce qui le conduira, en bout de ligne, à une prise de conscience de soi.

La séquence pragmatique de décantation des rapports au monde est reconstruite par Ferry en quatre grandes étapes. La première joue un rôle préliminaire: Ferry lui assigne une fonction de transaction primaire avec l'altérité du réel. Les trois autres sont celles où, explicitement, se différencient, tour à tour, l'agir instrumental, l'agir éthique, puis l'agir symbolique. En concomitance avec la différenciation de l'agir, Ferry reprend l'idée fichtéenne d'une grammaire des rapports à la réalité⁷⁹ non plus comme structure d'une théorie de la connaissance, mais bien comme la structure fondamentale qui rend possible la construction de l'identité individuelle et collective. Cette grammaire ontologique qui sera mobilisée et stabilisée par la puissance du discours s'élabore, se construit dans le procès d'émergence de la subjectivité.⁸⁰ La capacité de se reporter dans le temps, la capacité critique et la responsabilité sont les trois caractéristiques de cette subjectivité terminale. Celle-ci n'est pas une génération spontanée. Cela implique qu'au fur et à mesure du parcours logique, il y a acquisition de caractéristiques qui culmine en ces attributs ultimes. La subjectivité se développe avec la décantation des rapports au monde et aboutit à la pleine conscience d'elle-même lorsque le rapport je/je s'autonomise.

La première étape de la différenciation de l'agir est pensée comme une étape passerelle où se structure, dans le principe de réalité, la scission «sujet»/objet déjà amorcée dans le

⁷⁹ Voir «L'anthropologie philosophique», p. 366-367.

⁸⁰ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 59.

puissance du sentir. Premièrement, de l'impossibilité de satisfaire immédiatement et par lui-même ses besoins fondamentaux, le sujet-en-devenir exprime de manière forte son état de manque. La réponse reçue, habituellement donnée par les parents — qu'elle soit au plan de l'alimentation, de l'hygiène ou tout simplement de l'affection — implique quelque chose comme une réussite, du point de vue du sujet. Le cri exprimant le désir, un manque à combler — la réclamation⁸¹ — et la réponse reçue et perçue comme provenant de l'extérieur de soi est le passage obligé et le point de départ d'une prise de conscience, non encore réflexive, de l'altérité. L'expérience répétée d'une altérité répondant aux besoins exprimés assure, quoique encore confusément, la stabilité de cette perception de l'altérité.

Après cette réussite fondamentale de la réclamation, la poursuite du processus dépend maintenant de l'échec.⁸² Le délai entre la réclamation et la réponse, cet échec mitigé d'un désir qui veut être immédiatement comblé, oblige un changement de registre performatif dans l'expression du désir, d'une part, et à une première forme de rapport au monde. Passant de la réclamation à la persuasion, du mode comminatoire au mode objurgatoire, de la sommation à la « prière », le « proto-sujet » prend acte d'une résistance du réel à son désir, que la réalité peut avoir sa propre « logique », que l'« extérieur » est en quelque sorte, indépendant de la volonté désirante. C'est comme si, pour celui ou celle qui réclame, l'altérité possédait sa propre volonté. Le rapport à l'altérité se structure alors dans une relation d'où émerge un « proto-Tu », dont il s'agira de s'attirer les faveurs. Ici aussi, quand le proto-Tu résiste aux persuasions, l'échec des relations objurgatoires doit être surmonté en visant, au-delà de ce proto-Tu, un Il qui est la véritable instance à laquelle on doit s'adresser pour que les besoins soient satisfaits.

⁸¹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 53.

⁸² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 63.

À cette étape préliminaire, la subjectivité primaire se constitue dans une prise de conscience d'une altérité résistante à la volonté propre du sujet. Dans une parenthèse théorique, Ferry rapproche cette proto-subjectivité et ces rapports au monde de ce qui est à l'œuvre, comme conscience, dans la pensée magique où l'être humain est en rapport fusionnel avec la nature.⁸³ Or dès le moment où la pensée magique connaît des ratés dans sa prétention à «contrôler» les forces de la nature sur le mode persuasif/incantatoire, les conditions se mettent en place pour un passage au «// dont on prend possession *instrumentalement*»⁸⁴. De cet arrachement à une Nature qui contrôlait encore les développements de la subjectivité⁸⁵ dépend la séparation irréversible entre le sujet et l'objet. Ce parallèle entre les stades embryonnaires respectifs de l'ontogenèse et de la phylogenèse, avant même toute différenciation interne de l'agir et externe entre l'agir et le discourir, montre que pour Ferry les dynamiques des seconde et troisième puissances sont liées. On peut rétrospectivement trouver ici une première base dans l'argumentation voulant que l'ontogenèse et la phylogenèse sont, à leurs niveaux respectifs, animés par une logique pragmatique de l'apprentissage, logique qui est déjà à l'œuvre au stade préliminaire.

L'allusion à ce stade préliminaire n'est pas que simple prétention à l'érudition. Elle vise directement à montrer que ce que Habermas intuitionnait, comme logique pragmatico-cognitive de dépassement des images du monde suivant une logique de l'apprentissage, est au point de vue heuristique tout aussi fécond pour rendre compte de la formation

⁸³ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 54-55, p. 64-65.

⁸⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 66, sda.

⁸⁵ Ce thème fondamentalement hégélien est celui du passage de la singularité absolue à la conscience singulière pour-soi.

concomitante de l'identité individuelle à même la cristallisation de la structure grammaticale des rapports au monde.

Les autres étapes sont celles plus connues de l'agir instrumental, de l'agir éthique et de l'agir symbolique. Nous n'irons pas dans les détails puisque l'essentiel des caractéristiques propres à chacune de ces catégories a déjà été discuté antérieurement. Nous voulons souligner ici l'ordre logico-pragmatique qui préside à la différenciation des activités, un ordre qui est peu détaillé chez Hegel et pas du tout chez Habermas.

Ferry porte une attention particulière aux points critiques qui permettent le passage de l'agir instrumental à l'agir éthique et de là à la critique autoréflexive. La reconstruction de la séquence Il-Tu-Je des rapports au monde doit tenir compte de ce que le passage d'une catégorie à la suivante s'effectue en raison des limites rencontrées.

Le passage du Il au Tu , ou encore de la Technique/Stratégie à l'Éthique, est graduel et dépend en fait de la rationalité de l'objet.⁸⁶ La séquence des activités de l'espèce liées à la survie donne la clé de la dynamique interne de l'agir instrumental/stratégique.⁸⁷ Dans les couples suivants où sont liés une activité et un «objet»: cueillette/végétaux, pêche/poisson, chasse/vertébrés supérieurs, guerre/humains, le rapport au Il se modifie en fonction de la rationalité téléologique mobilisée, et du degré de raffinement de la technique entendue comme appareillage technologique requis pour garantir le succès de l'activité en question. De la

⁸⁶ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 66-67.

⁸⁷ On s'en sera rendu compte, cette séquence n'est qu'anthropogénétique; elle ne rend pas compte, par exemple, de l'accroissement de la technologie ou encore de l'importance grandissante des techniques de manipulation dans le domaine politique. Tel n'est pas son but. Pour ce faire, il faudrait faire appel à une théorie du développement de la rationalité téléologique en contexte de modernité. Sans faire explicitement ce croisement, Ferry en présente le résultat dans *Les ordres de la reconnaissance*, p. 25-39, «Le complexe socio-économique».

cueillette à la guerre, la capacité de l'objet d'agir rationnellement augmente.⁸⁸ Donc, la technique, tout en augmentant sa capacité, doit céder le pas à la stratégie où cet agir prend en compte la rationalité de l'objet.

Le passage crucial de l'instrumentation à l'interaction se réalise dans une contradiction performative au cœur de l'activité stratégique ultime: la guerre⁸⁹, ultime parce qu'y est supposée pour l'«objet» — en l'occurrence, un autre humain — une rationalité semblable à celle de l'agent. La réussite de la guerre dépend de ce qu'«il faut estimer l'objet à sa juste valeur de sujet, afin de pouvoir le réduire à l'état d'objet»⁹⁰. Estimant que la puissance motivationnelle de cette contradiction logique ne suffit qu'à expliquer la genèse de la conscience morale⁹¹, il en appelle à un sentiment, à une expérience forte — non inculquée par la culture et, par ailleurs, non réductible à l'instinct — et qui consiste à faire «l'expérience d'une transcendance par rapport à la vie»⁹².

À ce niveau de l'anthropogenèse de l'éthique, la force rationnelle s'allie au sentiment du droit, sentiment jaillissant lorsque, par exemple, on subit une attaque gratuite, imprévue. Si, comme on peut souvent l'observer, on est prêt à se sacrifier pour protéger un être cher ou pour faire valoir un «droit», la conscience de quelque chose de plus important que la vie⁹³

⁸⁸ Si tant est que l'on peut supposer dans l'instinct de survie des animaux une forme de rationalité téléologique.

⁸⁹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 67-68.

⁹⁰ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 67, sda.

⁹¹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 68.

⁹² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 70, sda.

⁹³ Il s'agit ici de sa propre vie individuelle, et non de la vie d'un autre ou de la vie en général. Rappelons que nous sommes dans un schéma ontogénétique.

prend chair sous la forme de la conscience du droit, et donne toute la force motivationnelle nécessaire pour quitter la sphère instrumentale et entrer dans le monde de l'éthique et de la réciprocité.

Au terme de cette résolution expérientielle d'une contrainte logico-pragmatique,

il faut donc que la genèse substantielle de l'oubli de soi rencontre la genèse formelle de la contradiction performative pour que le sujet prenne conscience d'une nécessité de traiter son objet comme un autre sujet. Il fait l'expérience d'une exigence dont la signification téléologique stricte: la réalisation d'une volonté exclusive des autres, se trouve alors dépassée dans la signification *axiologique* d'une attitude de base plus décentrée — ne pas me rapporter à l'autre comme à un *Il* distinct du *Tu*, mais comme à un *Tu* équivalent au *Je* que je suis pour moi-même, bien qu'il me soit différent.⁹⁴

Avec l'émergence de ce nouveau rapport au monde, un rapport je/tu constitué à même la situation conflictuelle par excellence, s'édifie le monde de la relation éthique. «Monde social»⁹⁵ où le performatif n'est pas la perlocution, mais plutôt l'illocution, laquelle implique la *reconnaissance* de l'autre et de sa volonté⁹⁶; monde de la concertation entre volontés particulières sur le mode de l'intercompréhension⁹⁷, lieu «d'une affirmation réciproque d'une liberté de chacun»⁹⁸, le monde de la relation éthique est rendu possible par la normation de l'irruption d'autres sujets. Ce qui implique que le monde social n'est pas donné d'avance comme l'est le monde naturel, ou le monde transmis par la tradition; il se construit au fur et à mesure des réussites de l'intercompréhension.

⁹⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 70-71, sda.

⁹⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 71.

⁹⁶ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 71.

⁹⁷ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 72.

⁹⁸ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 72.

Cependant, pour Ferry, ce monde des normes n'est pas celui de la morale. Il y a bien sûr une obligation certaine ne serait-ce que parce que ces normes sont issues d'un procès d'entente entre sujets libres. Pourtant, elle ne possède pas de caractère moral tant qu'elle n'est pas investie par des sujets pleinement conscients d'eux-mêmes. Or, il s'agit là, selon Ferry de la limite qui fait passer le sujet du monde de l'éthique à celui de la critique, de la relation je/tu à une relation je/je.

C'est dans et par la décantation du rapport à soi que la subjectivité acquiert sa pleine stature. Trois «postures» subjectives fondamentales et terminales trouvent dans la relation je/je le terreau favorable pour éclore: la conscience du temps, la critique sur le mode de l'autoréflexion et la responsabilité.⁹⁹ En ce qui concerne le temps, Ferry souligne que dans l'émergence de la conscience de soi, l'ontologie grammaticale déclinée sur le mode pronominal se double d'une temporalité où à chaque rapport est assigné une place sur l'axe du temps.¹⁰⁰

Du point de vue du sujet, le rapport aux choses (relation je/il) incarne la dimension du passé: «dans le rapport magique ou technique à la nature, dès lors que le succès ou l'échec de l'agir peuvent être imputés aux capacités propres du sujet et comparés aux attentes dont il est l'objet — le sujet *assume un fait* en le rapportant à son acte (...)»¹⁰¹. Dans le rapport à autrui (stratégique ou éthique), l'anticipation de la réaction de l'autre pour la manipulation ou pour la concertation plonge la relation je/tu dans le futur, dans ce qui est à venir. Enfin, la relation

⁹⁹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 73-76

¹⁰⁰ Il a sans dire que dans cette typologie croisée du temps et des rapports au monde, chaque rapport est décrit en fonction d'une dominante temporelle non exclusive des autres. Ferry prend à témoin les travaux linguistiques de Gustave Guillaume pour cette thématique, travaux dont s'inspire aussi Paul Ricœur, voir RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 11.

¹⁰¹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 72, sda.

je/je se passe dans le présent, à la fois comme présence constante à soi et comme temps de la décision.

En rapport avec l'objet, la relation je/il incarne le passé en fonction des déterminations de l'action déjà présentes dans l'objet: la relation je/tu incarne le futur, au contraire, parce que l'autre, le sujet est «imprévisible» et que le succès ou la concertation sont toujours à construire; enfin, la relation je/je incarne le présent puisque le «sujet» et «l'objet» de la relation sont dans l'immédiateté spatiale et temporelle.

La seconde caractéristique terminale, la critique, consiste en «la performance d'une autoréflexion par laquelle le sujet confronte ses représentations culturellement inculquées aux leçons de l'expérience propre»¹⁰². Ce n'est pas une méthode de connaissance formelle au sens où Habermas l'entend dans sa théorie de la connaissance. La critique se comprend ici comme une capacité de distanciation du sujet par rapport à l'univers symbolique dont il s'est imprégné au cours de sa socialisation. Par la critique, l'individu problématise la validité des contenus culturels qui l'ont moulé, sans nécessairement les rejeter d'emblée.¹⁰³ Le sujet juge l'inculqué par autrui en fonction de l'expérimenté par soi-même. S'établit alors, au niveau identitaire, une nette distinction entre l'identité subjective et l'identité sociale.¹⁰⁴

¹⁰² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 76.

¹⁰³ Marc Maesschalck parlera ainsi de l'identité personnelle: «elle comprend un moment d'assimilation personnelle (...) de telle manière qu'un *je* peut s'attribuer une identité sans disparaître dans la réalité fusionnelle d'un *nous* ou se couler dans la force impersonnelle d'un Sujet collectif (...)», dans *Formalismes et théories de l'action. I. Les enjeux d'une problématique*, (coll. *Les carnets du Centre de philosophie du droit*, 19), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1996, p. 16, emphases de l'auteur.

¹⁰⁴ Sur la distinction entre identité subjective et identité sociale, de même que sur son impact sur la problématique de la responsabilité, voir Jean-Louis GENARD, *Sociologie de l'éthique*, (coll. *Logiques sociales*), Paris, Éditions de L'Harmattan, 1992, p. 111-141.

Cette capacité individuelle d'évaluation est concomitante avec la différenciation sociale de l'ordre de la personnalité face à ceux de la culture et de la société.¹⁰⁵ Elle l'est aussi avec ce que Ferry nomme la dissociation entre «le consensus et la vérité, le pouvoir et la légitimité»¹⁰⁶. Ce qui revient à dire que l'attribution d'une autoréflexion critique aux individus ne résulte pas d'un orgueil théorique ou historique démesuré — comme on serait amené à la penser à la lecture de Gadamer ou de MacIntyre —, mais plutôt d'une prise au sérieux des répercussions de la rationalisation moderne sur les structures de la personnalité.

Enfin, la dernière caractéristique est la responsabilité, la capacité de répondre de ses propres actes et d'imputer cette capacité aux autres, ce qui rend plénier le «je» impliqué comme premier terme des trois relations au monde et comme dernier terme de la relation à soi. Genard dira à ce propos que «[l']institution de l'expérience subjective de la responsabilité (...) inclut en elle une dimension de réflexivité mais aussi, au travers de cette réflexivité, une dimension de proximité à soi qui *nominalise* le *je*, le rend unique et absolument non interchangeable»¹⁰⁷.

Quelques remarques en regard de cette approche anthropogénétique de la subjectivité.

1) On y a déjà fait allusion auparavant, la subjectivité n'apparaît pas d'un coup. Elle se construit au fur et à mesure de la transformation des rapports au monde. Il faut s'attarder sur les caractéristiques de la subjectivité terminale. La séquence de construction du sujet culmine avec l'acquisition de ses attributs moraux. Un individu n'est pleinement sujet, un «je» conscient de lui-même que dans la mesure où il peut se situer dans le temps, où sa

¹⁰⁵ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 179-183.

¹⁰⁶ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 74.

¹⁰⁷ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 113, sda.

capacité cognitive implique une dimension critique alliée à un investissement subjectif par rapport aux normes éthiques qu'il retient comme valides, et où il assume ses actions en toute responsabilité.

2) La comparaison de cette théorie génétique de la subjectivité avec celle de P. Ricœur offre un contraste qui fait mieux ressortir le projet ferryen lorsqu'on le reporte au débat Gadamer/Habermas. Premièrement, la perspective ontogénétique de Ferry se démarque de celle plutôt synchronique-analytique de Ricœur. À titre d'exemple, alors que Ferry situe nettement son propos dans une logique diachronique d'émergence des rapports au monde, Ricœur opte pour une analyse synchronique de la subjectivité. Ferry nous explique le passage du Il, au Tu, puis enfin au Je. Ricœur considère la thématique de la subjectivité comme une réponse à un ensemble de questions formant un réseau conceptuel où la question primordiale *qui ?* — «qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral d'imputation?»¹⁰⁸ — est intimement lié à d'autres questions — *quoi ? pourquoi ? comment ?*, etc. — regroupées dans une théorie de l'action.

Deuxièmement, Ferry parle du «je», Ricœur du «soi». Cette différence de vocabulaire incarne en fait le rôle et l'acception de la réflexivité que chacun lui prête dans son modèle. Mais plus fondamentalement, c'est à une posture primordiale que renvoie cette distinction de vocabulaire. On l'a vu chez Ferry, le sujet ne devient plénier que par l'acquisition d'une capacité réflexive comprise comme autoréflexion, laquelle suppose une cristallisation de son identité autour d'un pôle subjectif qui, en quelque sorte transcende — sans totalement s'en détacher — celui qui a structuré sa propre socialisation.

¹⁰⁸ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 28.

Chez Ricœur, techniquement parlant le soi est ce où le «je» se réfléchit. Pour lui, le «je» ne peut se saisir lui-même. Or cette médiation de la relation je/je par le soi agissant et souffrant a comme corollaire une médiation interne à la formation du soi : la dialectique entre mêmeté et ipséité, entre le caractère et le maintien de soi. Ce que souligne ici Ricœur, c'est une impossibilité principielle de se saisir soi-même comme objet de sa propre connaissance¹⁰⁹, d'une part, et d'autre part, le statut fragile de l'identité, fragilité opposée à la fois au triomphalisme d'un «je» exalté (le *Cogito* cartésien) et au nihilisme désespéré dénonçant le «je» comme une illusion rhétorique (Nietzsche)¹¹⁰. La réflexivité qu'invoque Ricœur n'est donc pas du même ordre que celle de Ferry, il s'agit d'une médiation du «je» par le «soi». «Dire *soi*, selon Ricœur, ce n'est pas dire *je*. Le *je* se pose — ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même»¹¹¹.

Une telle approche est herméneutique de part en part, tant dans sa méthode que dans son résultat.¹¹² En effet, l'«herméneutique du soi»¹¹³ comme méthode nous indique que

¹⁰⁹ C'est un thème qui lui est cher, celui de l'opacité du rapport à soi, et du rapport à la collectivité («Débat», dans *Esprit*, no. 7-8, 1988, p. 311), opacité qui rend nécessaire le détour par les théories de l'action, de la narration et de l'imputation.

¹¹⁰ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 15-27. La critique du «je» exalté vise à travers Descartes les philosophies modernes conférant à la subjectivité un rôle de primauté. Ricœur cite explicitement l'idéalisme allemand de Kant à Husserl. À travers Nietzsche, ce sont les maîtres du soupçon (Marx, Freud) qui sont dans la mire, voir John van den HENGEL, «Paul Ricoeur's *Oneself as Another* and Practical Theology», dans *Theological Studies*, 55(1994), p. 458-480, ici p. 461. Voir aussi dans la même ligne de pensée, une théorie de la conscience cherchant sa voie entre une exaltation et une humiliation, Paul VALADIER, *Éloge de la conscience*, (coll. *Esprit*), Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 11-50.

¹¹¹ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 30, sda.

¹¹² VAN DEN HENGEL, «Paul Ricoeur's *Oneself as Another* and Practical Theology», p. 469, souligne que la philosophie pratique de *Soi-même comme un autre* est dans le droit fil de tout le travail ricœurien, à savoir de ne jamais séparer les questions épistémologiques des enjeux ontologiques.

¹¹³ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 27.

celui-ci ne peut être expliqué: il ne peut qu'être compris puisqu'un détour par la médiation de l'action, de la narration et de l'imputation est nécessaire. La liberté ne se saisit jamais elle-même: elle ne peut que comprendre le témoignage d'elle-même dans ses œuvres.¹¹⁴ En cela, Ricœur se démarque des analyses objectivantes de la subjectivité¹¹⁵ tout en reconnaissant leur part de mérite dans l'avancement de la problématique. Par ailleurs, cette méthode ne peut qu'être syntone avec son «objet». C'est pourquoi Ricœur propose, même si c'est avec une forte mise en garde sur le caractère exploratoire de l'étude¹¹⁶, «que les implications *ontologiques* des investigations [soient] placées sous le titre d'une herméneutique du soi»¹¹⁷.

Ce contraste entre réflexivité critique et réflexivité herméneutique nous ramène-t-il au débat entre Gadamer et Habermas ? Pour Ferry, oui. Pour Ricœur la réponse doit être nuancée. Le choix de Ferry pour Habermas et «contre » Gadamer est explicite quant à ce qui fait la pointe de la subjectivité. Chez Ricœur, cependant, on ne peut dire que l'herméneutique du soi, et l'ontologie qui en découle, se rallie pleinement et entièrement à Gadamer. Selon J. van den Hengel, «Ricœur n'est pas un penseur du consensus comme Gadamer qui, lui, croit que le dialogue doit conduire à l'entente (*Einverständnis*)»¹¹⁸. Ricœur croit plutôt aux conflits d'interprétations, aux détours métaphoriques, qui engendrent, dans leur lutte, des significations nouvelles»¹¹⁹. Son herméneutique s'apparente plutôt à une critique de

¹¹⁴ Paul RICŒUR, «Avant la loi morale: l'éthique», dans *Encyclopædia universalis*, t. 22, *Symposium Les enjeux*, Paris, Éditions Encyclopædia universalis, 1984, p. 42.

¹¹⁵ Voir la critique ricœurienne des philosophies du langage et de l'action anglo-saxonnes tant dans leur versant sémantique que pragmatique, dans les études 2 et 3 de *Soi-même comme un autre*, p. 55-108.

¹¹⁶ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, «Vers quelle ontologie ?», p. 345-410.

¹¹⁷ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 345, sda.

¹¹⁸ En allemand dans le texte.

¹¹⁹ VAN DEN HENGEL, «Ricœur's *Oneself as Another*», p. 460, notre traduction.

l'herméneutique gadamérienne des traditions par une herméneutique de l'action comprise comme un texte.¹²⁰

Les études de *Soi-même comme un autre* constituent la dernière synthèse — en date — de la théorie ricœurienne de la subjectivité où les acquis de l'herméneutique textuelle sont combinés à ceux de la temporalité¹²¹ et de la narratologie. Le tout culmine dans une théorie narrative de l'identité incarnant l'herméneutique du soi et s'appuyant sur l'ontologie afférente.

La question devient alors de savoir si la critique forte de Ricœur envers l'idéalisme allemand et la méthode du soupçon vaut pour la théorie ferryenne de la subjectivité¹²². Ce qui ressort de nos propos antérieurs suffit pour montrer que la subjectivité critique n'est en rien apparentée aux déconstructions du siècle dernier et, *a fortiori*, avec celles de cette fin de siècle. Au contraire, et nous l'expliciterons plus loin lorsque nous aborderons de front le concept de reconstruction, Ferry vise plutôt à redonner une crédibilité à la subjectivité. La capacité critique inhérente à la subjectivité ne se pose pas comme venant d'un ailleurs. Elle s'appuie sur les ressources d'une rationalité moderne bien comprise, ce qui n'est pas la piste du courant déconstructionniste.

¹²⁰ RICŒUR, «Herméneutique et critique des idéologies», p. 337, p. 366-370; du même, «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte», dans *Du texte à l'action*, p. 184-211.

¹²¹ Voir l'appréciation de Paul LAURITZEN, «The Self and its Discontent. Recent Work on Morality and the Self», dans *Journal of Religious Ethics*, 22(1994), no 1, p. 198-203.

¹²² N'affirme-t-il pas, en effet, «je crains toujours le court-circuit de soi à soi, où la médiation de l'autre est rendue inutile par la coïncidence absolue avec soi-même. Pour moi, la réflexion passe par le détour de l'histoire, de la culture, bref des autres», «Débat», p. 308.

Misant sur cette capacité critique rationnelle, Ferry échappe-t-il à la tentation de poser impérialement le «je» ? Ricœur s'en prend à l'«ambition de fondation dernière, ultime»¹²³ des philosophies positives du sujet ou des philosophies de la conscience, lesquelles font du Je une origine et dont le représentant emblématique est Kant. Comme le dit Ferry, «[a]vec Kant, en effet, la subjectivité reçoit la détermination d'une structure universelle dont l'identité catégoriale donnerait la *mesure et la condition* de l'objectivité»¹²⁴.

Loin d'être originaire chez Ferry, le sujet s'avère terminal, «comme le terme d'un devenir» ainsi que le pose Habermas à propos du sujet chez Hegel.¹²⁵ De plus, ce devenir n'est pas monadique; il nécessite, de manière essentielle, l'autre. L'avènement de la subjectivité, lorsque compris comme découplé de son substrat intersubjectif, bascule dans l'aporie repérée par Ricœur, aporie qui, passant par plusieurs étapes, se développe et culmine chez Husserl. Or, justement, Ferry fait le même constat que Ricœur à propos du maître de la phénoménologie. Et c'est en reprenant le thème de la constitution intersubjective du monde vécu qu'il soulignera — et nous le citerons longuement — que

il est clair qu'aucun Je originaire ne saurait être constitutif du monde de la vie, c'est-à-dire du milieu dans lequel seulement on peut articuler déjà quelque chose de sensé et de valide sur le monde et sur le moi. D'un côté, c'est bien l'intersubjectivité, non la subjectivité singulière, qui est constitutive du sens et de la validité possibles en général. D'un autre côté, cette intersubjectivité <générative> ne peut, sous les prémisses de la phénoménologie transcendante, être pensée comme <originaire>. L'autre, c'est moi qui le constitue. Lui aussi me <constitue>, mais cela n'apparaît pas dans la réflexion des actes de ma subjectivité. Pour comprendre alors comment je peux en général constituer un *Alter Ego* qui me constitue lui aussi, je dois transférer sur lui des performances qui, dans mon expérience phénoménologico-transcendante, ne peuvent être que miennes. Aussi bien cette <transposition> (*Übertragung*) ne peut-elle s'effectuer

¹²³ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 15.

¹²⁴ Jean-Marc FERRY, «La subjectivité», dans P. RAYNAUD, S. RIALS (dir), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 651, nous soulignons.

¹²⁵ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 190.

que sur la base d'indices significatifs: des signes dont la compréhension relève d'une compétence herméneutique pour laquelle le monde a une constitution sémiotique qu'aucune performance de conscience ne peut expliquer.¹²⁶

Nécessité logique et ontogénétique des situation d'interaction, ascription et imputation morale, compétence critique/herméneutique du sujet, détronement du «je» originaire, bref, relativisation — au sens étymologique d'une mise en relation — de la subjectivité concomitante à sa crédibilisation morale, ces thèmes de la théorie ferryenne de la subjectivité montrent les convergences substantielles avec Ricœur, en même temps que les caractéristiques de la subjectivité terminale soulignent que ces thèmes semblables sont enchâssés dans des points de vue non similaires.

Nous reviendrons en d'autres endroits sur les convergences/divergences entre Ferry et Ricœur. Passons maintenant à la distinction entre langage et discours qui marque aussi le passage de la puissance de l'agir à celle du discourir.

4.4.2 *Le discours et le langage*

L'opacité des rapports à soi et à la collectivité dont parle Ricœur¹²⁷ n'est pas synonyme d'aveuglement irrémédiable. Au contraire le rapport à soi comme à une auto-altérité, le fait d'être «soi-même comme un autre», implique le détour par le langage, compris comme le révélateur de ce rapport, et comme le passage obligé pour son appréhension. La

¹²⁶ FERRY, «Subjectivité», p. 654. La fin de cette citation, nettement peircienne, rejoint les conclusions d'un commentateur de Peirce sur la posture anti-subjectiviste du philosophe américain, voir Peter OCHS, «Charles Sanders Peirce», dans David Ray GRIFFIN et alii, *Founders of Constructive Postmodern Philosophy. Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*, (coll. *SUNY Series in Constructive Postmodern Thought*), Albany, State University of New York Press, 1993, p. 55-56. Dans l'introduction de cet ouvrage, Griffin situe l'effort peircien comme un antifondationalisme sachant éviter les écueils du relativisme radical.

¹²⁷ RICŒUR, «Débat», p. 311.

notion de représentation en tant que forme symbolique langagière¹²⁸ devient un élément-clé dans les questions qui nous occupent.

L'ontogenèse ferryenne place au plus haut point la dimension essentiellement langagière de la représentation. Et pourtant cette dimension langagière est différenciée en fonction d'une préoccupation qui se situe à la jonction des influences peircienne et habermassienne. En effet, pour Ferry, s'en tenir au langage, comme seule instance de la représentation, peut faire passer au premier plan la constitution de l'identité personnelle — le Je — et, du même souffle, occulter la question de l'identité collective — le «nous» —, laquelle supposerait une thématique propre: le discours. Alors que Ricœur opéra, dans le traitement de cette question, pour le point de vue de l'institution¹²⁹, Ferry choisit celui de la communication¹³⁰, qui à nos yeux paraît être le socle sur lequel s'érige le phénomène de l'institutionnalisation¹³¹.

Ferry n'est pas le premier à proposer une distinction formelle entre le discours et le langage. Sans être fixée — en effet, cette dichotomie varie sémantiquement d'un univers

¹²⁸ La question de la représentation a longtemps été liée à la questions de la conscience. Or, avec le tournant linguistique, la thématique de la représentation n'est plus traitée comme un «fait» de conscience. C'est à la philosophie du langage que revient, principalement, la tâche de spécifier la médiation représentationnelle des rapports à soi, et aux autres, voir Francis JACQUES, «Référence et différence: la situation originale de signification», dans André JACOB, *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1, *L'univers philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 492-512, ici p. 493.

¹²⁹ «Débat», p. 308.

¹³⁰ «Débat», p. 306.

¹³¹ Le débat auquel nous faisons référence s'est tenu au cours de journées organisées autour de Ricœur en juin 1987. Il fait suite à la présentation, par Ricœur, d'une communication intitulée «L'identité narrative» et qui contient l'essentiel de la cinquième étude de *Soi-même comme un autre*. Apparaît ici le souci ferryen de prolonger l'élan de la théorie ricœurienne de l'identité vers le collectif, tout en demeurant ancré dans son horizon idéaliste: le point de vue communicationnel, qui sera la trame de *Les puissances de l'expérience*.

théorique à l'autre et selon les disciplines qui l'emploient¹³² — elle désigne néanmoins deux agirs signifiants où la dimension du sens des expériences est en jeu, le langage étant l'instance potentiellement publique de cristallisation de l'être des choses dans une forme symbolique et le discours une instance de deuxième degré ou de second niveau fixant à son tour et de façon particulière — contingente — les symboles entre eux. Simplifions en disant que le langage ressortit à la formation symbolique de la représentation de la réalité alors que le discours se rapporterait plutôt à l'énonciation ultérieure de ces formes symboliques. Selon H. Parret, «il y a discursivité dès qu'il y a *subjectivation* et *contextualisation* de fragments de langage»¹³³. Dans cette perspective, le langage acquiert le statut d'objectivation mobilisable dans le cadre d'un discours d'un sujet parlant un contexte d'énonciation particulier.

Insérée dans l'anthropogénétique ferryenne, la distinction langage/discours et ses contenus s'organisent autour d'une démarcation fondamentale entre l'agir et le discourir qui transforme les acceptions habituelles de ces deux catégories.

4.4.2.1 Agir vs discourir

La définition ferryenne du discourir présuppose celle de l'agir. Or dans *Les puissances de l'expérience*, l'agir n'est pas présenté de manière aussi lapidaire que la troisième puissance. Ferry définit l'agir en termes de passage, de transformation: il s'agit du «passage d'un état à un autre, [de] la transformation d'une situation en une autre

¹³² Les concepts de langage et de discours sont polysémiques. Sur les acceptions du concept de discours, voir Dominique MAINGUENEAU, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours. Problèmes et perspectives*, (coll *Langue, Linguistique, Communication*), Paris, Hachette Université, p. 11-12. Par ailleurs, le concept de discours est peu présent dans la linguistique structuraliste (Herman PARRET, «Discours», dans JACOB, *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2, *Les notions philosophiques*, t. 2, p. 665) alors que la linguistique chomskyenne, dépassant les limites du structuralisme, remet en vigueur l'idée d'une grammaire sur laquelle peut se construire une théorie renouvelée du discours. Ferry sera influencé par Chomsky ainsi que nous en dirons un mot plus loin.

¹³³ PARRET, dans JACOB, *Les notions philosophiques*, p. 666, sda.

situation»¹³⁴. Il faut avoir cette définition en tête lorsque le discours est défini comme l'agir réflexif à l'égard de lui-même. Si agir veut dire la transformation de la nature par le travail, l'atteinte d'un consensus dans l'interaction entre sujets et la symbolisation des expériences reliées aux deux premiers par le langage — réalisant ainsi un type de transformation propre à chaque genre de rapport au monde — le discours, quant à lui, signifie une reprise réflexive des symboles médiatisant l'instrumentation, la concertation et la représentation.

Ce rapport de réflexivité qui subordonne l'agir différencié au discours, lequel en rend les objectivations publiques, se décline en quelques thèmes, donnant ainsi un peu de chair à cette structure purement relationnelle. Premièrement si l'agir est un faire, avant tout une activité, le discours thématise ce faire sous forme d'énoncés. Le discours, par son énonciation, produit un savoir à partir de chacun des rapports au monde: savoir «sur ce qui est, mais aussi sur ce qui doit être, ou encore sur ce que l'on éprouve par rapport à ce qui est ou ce qui doit être»¹³⁵.

En d'autres mots, le discours porte à hauteur de communicabilité entre sujets l'expérience propre à chaque rapport différencié au monde. Ce faisant, il consolide publiquement l'indépendance des modalités de rationalité propre à chacun. Or, une telle fixation à prétention d'univocité renforce l'hétérogénéité des sphères de l'agir tout en augmentant le potentiel cognitif au sein de chaque sphère. L'accumulation du savoir propre à chaque domaine de l'agir assure son développement.

On aura reconnu ici que le discours thématise l'expérience reliée à chaque pôle de la typologie des activités rationnelles de premier niveau chez Habermas. Si l'on pousse plus

¹³⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 47.

¹³⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 86.

loin la comparaison avec sa théorie des activités rationnelles, il devient clair que le discours peut être considéré comme l'«objectivation», la cristallisation ou encore la sédimentation des performances de l'agir communicationnel. L'agir communicationnel implique une réflexivité des rapports au monde lorsque vient le temps pour deux interlocuteurs (au moins) de s'entendre sur la portion du monde vécu qu'il faut «découper» et thématiser pour évaluer la prétention à la validité d'un énoncé. De là, on comprend aisément que l'agir communicationnel ne ressortit pas premièrement à la construction de la subjectivité, mais bien à l'intersubjectivité, à la relation entre deux sujets linguistiquement compétents.

Ferry suggère donc qu'au plan anthropologique, il y aurait une plus grande différence entre les types classiques d'activité rationnelle, afférents au domaine de l'agir, et l'activité rationnelle communicationnelle ressortissant à la puissance du discours. Et c'est justement en fonction du type d'objectivation produite que se situe cette différencialité. La ligne de partage entre agir et discours coïncide avec le statut des objectivations langagières en général. Les objectivations représentatives propres à l'agir restent encore «privées»: celles d'une subjectivité, même si la capacité critique implique que les jugements personnels se constituent aussi par rapport à ceux reçus au cours de la socialisation. Le discours, quant à lui, confère un statut public aux performances intersubjectives d'entente mutuelle sur les définitions des situations d'action, que celle-ci soit instrumentale, consensuelle ou dramaturgique.

Deuxièmement, l'agir se diversifie à mesure que se décantent les adresses différenciées au monde et que sont constituées, dans cette foulée, les mondes objectif, social et subjectif. Les pronoms personnels Il, Tu et Je — élevés par Ferry à un statut ontologique — spécifient le rapport du «je» en formation à chacun de ces mondes. Irréductibles entre eux, ils ont pourtant, au niveau de l'agir, une unité logique dans leur séquence de décantation. Le discours leur confère une «puissance» supérieure, celle de construire et de problématiser l'expérience en mobilisant ces spécifications pronominales dans une grammaire *pragmatique*

et universelle¹³⁶, ayant un statut équivalent à celui de la grammaire linguistique pour les langues naturelles.

Construire et problématiser l'expérience veut dire, avant tout, rendre communicable l'expérience, c'est-à-dire communiquer les rapports à la réalité auxquels est potentiellement assignable une signification et, par conséquent, cela implique que les significations instituant/instituées dans les rapports au monde acquièrent un caractère de publicité. L'expérience reliée au sentir est encore tout interne à la corporalité: celle du sujet en formation par l'agir demeure encore empêtrée dans un symbolisme qui, s'il est une étape vers sa communicabilité, n'en est pas le fin mot. Quels sont les éléments indispensables pour cette transformation et de quelle «nature» participent-ils ?

Comme l'indique le terme «grammaire», ils sont d'abord et avant tout structuraux ou, dans le jargon linguistique, syntaxiques. Les énoncés¹³⁷ reprennent les symboles et les inscrivent dans ce que Ferry appelle métaphoriquement un espace pronominal et un temps verbal¹³⁸ où le rapport au monde (métaphore spatiale) est doublé d'une référence à une forme verbale simple (métaphore temporelle) en les différenciant alors qu'au niveau de l'agir ces deux niveaux de structuration étaient confondus. Ce qui fait que, dans et par le discours, se

¹³⁶ Ferry reconnaît ici une dette à l'endroit de Noam Chomsky et de son idée d'une grammaire au-delà de la langue, idée tombée en désuétude depuis la linguistique saussurienne et ses épigones structuralistes. Ainsi, dit Chomsky, «[s]'il est vrai, comme je le pense, que la structure du langage reflète des propriétés fondamentales de la nature de l'intelligence humaine, il faut en conclure qu'il doit exister une grammaire universelle et une théorie universelle de la grammaire, qui est simplement la théorie des caractéristiques et des traits intrinsèques de l'intelligence humaine », dans «Entretien avec Noam Chomsky», dans H. TISSOT (dir), *Révolution en linguistique*, Lausanne/Barcelone, Grammont/Salvat, 1975, p. 17.

¹³⁷ Il va sans dire qu'en parlant ici de l'énoncé, nous visons directement celui ou celle qui le profère. Il en va de même pour Ferry.

¹³⁸ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 79.

constitue «une entente univoque, virtuellement transculturelle»¹³⁹. Ailleurs, Ferry définira le discours comme l'«activité spécifiquement réflexive d'une parole qui fixe dans la langue les distinctions grammaticales autorisant une communication univoque»¹⁴⁰. Une telle structuration dans le discours d'éléments langagiers en référence à des catégories qui les transcendent rend compte des conditions auxquelles sont possibles les performances de l'agir communicationnel. En distinguant le discourir de l'agir, Ferry consolide anthropologiquement l'agir communicationnel, effort qui est resté à l'état de projet inachevé chez Habermas.

Le détour par la démarcation entre agir et discourir nous ramène presque naturellement à sa manifestation principale, en regard d'une anthropologie philosophique, à savoir le coin que Ferry enfonce entre discours et langage afin d'établir la pertinence d'une rationalité d'ordre pragmatique dans l'histoire.

4.4.2.2 Du symbole au discours

Les tâches que Ferry assigne au langage et au discours sont bien campées et ne souffrent pas d'ambiguïté.

Discourir n'est pas la même chose que symboliser. Symboliser est l'activité propre au langage. Mais théoriser est l'activité propre au discours. Le langage a une structure symbolique; et celle-ci renvoie aux formes mentales de la représentation. Cependant, le discours a quant à lui une structure logique ou logico-syntaxique, laquelle renvoie aux formes grammaticales de l'interlocution.¹⁴¹

¹³⁹ FERRY. *Le sujet et le verbe*, p. 82.

¹⁴⁰ FERRY. *Le sujet et le verbe*, p. 90.

¹⁴¹ FERRY. *Le sujet et le verbe*, p. 89.

Caractérisé ainsi, le concept ferryen de discours entre en conflit avec deux théories philosophiques fortes sur le langage. D'abord, il offre une fin de non-recevoir à l'idée d'une incapacité principielle pour toute interlocution — pour tout locuteur et allocutaire — de dépasser le jeu de langage associé à la forme dont elle participe. C'est la conception du langage du second Wittgenstein qui est visée, au sens où pour celui-ci, «[i]l n'y a pas à la base du langage un code universel et identique chez tous les sujets parlants qui engendrerait univoquement des propositions représentant des faits»¹⁴². Il y a aussi une critique, en philosophie morale et politique, du contextualisme dans sa version radicale — nous pensons au MacIntyre de *Whose Justice ? Which Rationality ?*¹⁴³ et des concepts d'incommensurabilité et d'intraduisibilité des traditions — qui mobilise, consciemment ou non, le concept wittgensteinien de jeu de langage.

La distinction entre langage et discours achève également la critique ferryenne de l'herméneutique gadamérienne des traditions, ainsi que nous l'avons souligné plus tôt. Le langage ne peut plus être l'instance ultime si l'on tient compte de l'autonomisation de sa dimension pragmatique dans le discours. En effet, Ferry relativise l'absolutisme gadamérien du primat du langage. Il rend compte d'une dimension pragmatique fondamentale qui s'incarne dans le langage. Et lorsque Ferry critique la conception gadamérienne des rapports entre les locuteurs et le langage : «Le langage ne nous appartient pas; c'est plutôt nous qui appartenons au langage»¹⁴⁴, c'est justement dans cette antériorité de la grammaire par rapport au langage qu'il trouve son point d'appui pour soulever le langage de sa posture de

¹⁴² Gilbert POURTOIS, «Jeu de langage», dans JACOB, *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2. *Les notions philosophiques*, t. 1, p. 1445.

¹⁴³ Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice ? Which Rationality ?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, xi + 410 p. Voir à ce titre la critique de MacIntyre par Habermas dans HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 191-193.

¹⁴⁴ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 119.

fondement ultime. La compétence communicationnelle, «apprivoisée» par les locuteurs au cours de leur socialisation, leur confère une capacité critique des éventuelles déformations systématiques du langage. À rebours, l'anthropologie ferryenne apparaît comme une grande entreprise de légitimation philosophique de cette capacité critique qui était déjà au cœur de la controverse Gadamer/Habermas.

Cela dit, le discours ne fait pas que thématiser les rapports au monde en un savoir propre à chaque sphère d'activité. Selon Ferry, il possède également une capacité de thématiser sa propre production, d'en faire «l'objet» d'une réflexivité, de l'organiser sur un mode plus complexe de relations. Nous abordons ici l'aspect lexique de la discursivité, après en avoir rendu compte au plan syntaxique. La grammaire universelle ne structure pas à vide, ni de manière intemporelle.

En thématisant, le discours ne fait pas que *construire* un monde de relations; il ne fait pas que fixer dans la grammaire une structure ontologique *du* monde vécu : également, il *problématise* ses constructions sous leur aspect substantiel en s'expliquant avec les significations qui contextualisent la compréhension et stabilisent les orientations de l'action au sein *des* mondes culturels.¹⁴⁵

Est ici considérée la face éclairée du discours, à l'instar de la façade d'un édifice, dont la structure est cachée et qui pourtant est primordiale pour soutenir les éléments qui sont visibles au premier regard. Notre métaphore est cependant boiteuse puisque loin d'être superficielle, la dimension substantielle du discours recèle plutôt l'accumulation et la connexion des énoncés, des thématisations symboliques qui font la consistance d'une culture particulière.

¹⁴⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 92, sda.

Dans le corpus ferryen, le concept de compréhension du monde essaie de rendre compte de cet «aspect plus substantiel du discours»¹⁴⁶. Ferry n'en donne pas une définition formelle. Cependant, de l'ensemble de sa discussion, il ressort qu'une compréhension du monde se définit comme un ensemble stable et cohérent de significations qui assure un socle sur lequel se construit l'identité individuelle et collective, qui incarne un mode de «gestion du réel»¹⁴⁷, qui assure la communication entre les individus. Une compréhension du monde est une culture au sens large du terme¹⁴⁸; une totalité significative, symbolique, habilitant les humains à habiter leur environnement — et non pas seulement à y survivre — et à se relier entre eux. Une compréhension du monde est une configuration significative modulant de manière propre les rapports au monde, à l'autre, à soi pour tous et chacun soumis à son aire d'influence. Évidemment, cette définition recouvre une pluralité de phénomènes, pluralité dans l'espace et dans le temps.

Ferry utilise plus volontiers l'expression compréhension du monde que culture et ce pour deux raisons. D'abord, pour éviter une confusion de sa réflexion avec les théories culturalistes de l'histoire qu'il dénonce¹⁴⁹. Mais surtout il introduit cette idée de compréhension du monde comme une catégorie par laquelle il est possible de regrouper en ensembles relativement homogènes les cultures selon certaines caractéristiques propres.¹⁵⁰ À

¹⁴⁶ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 91.

¹⁴⁷ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 94.

¹⁴⁸ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 96: «Les significations composant par là une compréhension ou image du monde acquièrent une objectivité qui est celle des cultures».

¹⁴⁹ FERRY, dans VAN HAECHT, *Volontarisme et déterminisme*, p. 35.

¹⁵⁰ Nous y reviendrons lorsque nous ferons état des registres différentiels de discours où, à chacun, est associé une compréhension du monde.

ce titre, Ferry a élaboré quelques typologies de compréhensions du monde¹⁵¹, mais le point d'arrivée de cette réflexion s'est stabilisé dans *Les puissances de l'expérience*.

Plusieurs fonctions sont associées au discours. La première est d'ordre «thérapeutique». On sait que Freud attribue au rêve une fonction d'évacuation, si l'on peut dire, des frustrations individuelles découlant de l'inévitable inadéquation entre les pulsions et la réalité. Ferry y fait référence pour identifier une fonction analogue du discours qui est celle de la prise en charge de «la désillusion éventuellement insupportable qui résulterait des démentis de la réalité»¹⁵². Le discours s'inscrit dans une logique d'apprentissage de l'humanité qui, analogiquement au développement individuel typique, passe par différents stades de «conscience» du monde. La comparaison entre le développement individuel et le développement collectif renforce l'idée d'un déploiement dans le temps de différents types de discours, types associés à différents types de compréhension du monde, lesquelles incarnent substantiellement la façon dont une collectivité se rapporte à la réalité.

C'est au point de jonction de ces deux idées, le croisement entre une logique d'apprentissage d'une collectivité, d'abord, et la compréhension du monde comme résultat d'une sédimentation de l'activité communicationnelle, ensuite, que resurgit d'idée d'une rationalité historique au sens où nous l'avons décrite plus tôt, lors de la confrontation entre Ferry et Castoriadis, c'est-à-dire une rationalité en tant que lien pragmatique entre les époques et les cultures. En effet, si les collectivités «met[tent] en sens l'expérience dans des compréhensions du monde culturellement circonscrites»¹⁵³, c'est-à-dire si à un moment

¹⁵¹ FERRY, dans DUCRET, HERVIEU-LÉGER, LADRIÈRE (dirs), *Christianisme et modernité*, p. 235-270; voir aussi FERRY, «L'anthropologie philosophique», p. 381-382.

¹⁵² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 92; «L'anthropologie philosophique», p. 381.

¹⁵³ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 95.

donné de l'histoire apparaît une configuration originale, pour ce temps, des rapports au monde, à soi et à l'autre et signifiants pour les individus, cette apparition ne peut pas résulter d'une génération spontanée. Le discours ne peut «se désolidariser des interprétations qu'il a précédemment données de cette réalité»¹⁵⁴. La solidarité en question est d'ordre pragmatique et renvoie à la structure syntaxique du monde vécu¹⁵⁵, à l'organisation des composantes significantes d'une compréhension du monde donnée dans un espace pronominal et une temps verbal.

En inscrivant la transformation et la succession des compréhensions du monde dans un «processus évolutif»¹⁵⁶, Ferry lève le voile sur un tabou culturaliste, celui de l'indépendance génétique des cultures, sans pour autant retomber dans les ornières rigides d'une sens prévu ou prévisible de l'histoire. Il ne décrète pas non plus — à la manière d'un Fukuyama pour qui la démocratie constituerait «le point final de l'évolution idéologique de l'humanité»¹⁵⁷ — la fin de l'histoire en concomitance avec l'émergence de la compréhension contemporaine du monde. Au contraire, l'approche pragmatique de la rationalité historique suggère que tant que l'humanité se confrontera à la réalité et que cette rencontre suscitera un questionnement, l'histoire se fera et se poursuivra. La fin de l'histoire n'advient qu'avec celle de l'humanité, en somme.

De plus, l'évolution pragmatique des compréhensions du monde présuppose que les conditions du passage de l'une à l'autre sont déjà présentes au cœur de celle qui précède.

¹⁵⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 95.

¹⁵⁵ Nous reviendrons plus tard sur la notion de monde vécu qui forme le second rationalité historique, le premier étant celui de temps historique, vu dans le chapitre

¹⁵⁶ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 95.

¹⁵⁷ Francis FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. de l'anglais par D.-A. CARRON, Paris, Flammarion, 1992, p. 11.

il ou de vécu

p. 290-293

Elles sont révélées par la désillusion résultant de l'insuffisance explicative d'une compréhension du monde face à la réalité, insuffisance manifestée soit par des cohérences internes au système de significations, soit par la rencontre avec une autre culture ou compréhension du monde. Le passage ne se fait pas sans heurts ou sans crise. En fait l'intensité de la crise dépend surtout du temps qui «est imparti» à la culture pour produire une autre configuration.

Nous avons jusqu'ici discuté du discours comme d'un concept monolithique, sauf exceptions, afin de mieux le situer comme troisième temps (celui de l'intersubjectivité) de l'anthropologie philosophique de Ferry. Lui-même utilise cette stratégie de présentation. Mais la logique d'apprentissage d'une collectivité, l'association étroite entre discours et culture, ainsi que, enfin, le fait universel géographiquement et historiquement du pluralisme culturel nous mettent sur la piste que le discours, comme catégorie générale, se décline en registres différentiels dont Ferry rend compte abondamment. Or, c'est dans la suite logique de ces registres de discours qu'est rendue tangible la rationalité historique, lorsque chaque registre construit une compréhension du monde.

La narration, l'interprétation, l'argumentation, la reconstruction : tels sont les registres discursifs auxquels sont associée respectivement les compréhensions mythologique, cosmologique/théologique, analytique, herméneutique/pragmatique du monde.¹⁵⁸ Outre la fonction d'organisation et de thématisation des expériences du monde, les différents types de discours sont chacun un milieu de construction de l'identité. Enfin, chacun porte, explicitement ou non, des implications d'ordres éthique et ontologique¹⁵⁹, en lien notamment

¹⁵⁸ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 150, *Tableau 6*. Typologie générale des modes de discours et des compréhensions du monde correspondantes.

¹⁵⁹ Jean-Marc FERRY, «Les limites de l'identité narrative», dans *Éthica*, 6(1994), no 2, p. 66.

avec la thématique de l'intersubjectivité, cela va de soi. Ces deux thèmes supplémentaires seront abordés dans la section suivante. Auparavant, il faut montrer comment le travail théorique de Ferry sur les registres discursifs se situe face aux thèmes analogues chez Ricœur et Habermas, les principaux interlocuteurs de sa réflexion.

Partie II

La reconstruction : essai de systématique

Introduction

Ayant cheminés, grâce au geste généalogique, par le sentier retraçant les différentes étapes de la consolidation théorique, nous pouvons maintenant nous engager dans le geste systématique qui consiste à exposer la «mécanique interne» de la notion de reconstruction. Le parcours généalogique montre que cette notion constitue, en quelque sorte, la pointe d'un réajustement de la perspective procédurale; un réajustement qui veut lui redonner un spectre plus large de saisie de la réalité : celle qu'expérimente l'individu — par l'anthropologie philosophique renouvelée et élargie aux dimensions d'une pragmatique qui ne se limite pas au langage — et celles des sociétés ou, plus globalement, des cultures — par une théorie de la rationalité historique qui, en se démarquant d'une philosophie de l'histoire ontologisée, rend possible une communication avec les expériences antérieures de la réalité cristallisées dans les différentes cultures contemporaines ou passées.

Cela fait, il reste maintenant à voir comment se déploie la notion de reconstruction, d'abord en tant que «sommet» d'une typologie discursive, puis comme éthique discursive. Qui plus est, l'éthique reconstructive du discours — l'élément central du corpus ferryen, de notre point de vue — sera spécifié d'abord en regard des critiques adressées à l'éthique argumentative habermassienne, puis, comme éthique de la reconnaissance morale. Puisque les problèmes identifiés chez Rawls et Habermas quant au rôle qu'ils accordent à la religion relevaient de leur théorie éthique, c'est à ce niveau que nous ferons l'évaluation du corpus ferryen. Or l'éthique reconstructive de Ferry est, à l'instar de celle de Habermas, une éthique du discours. Voilà pourquoi, en plus d'être un geste de décortication, le geste systématique devient, dans une perspective plus large, une étape nécessaire précédant le geste de réception critique, lequel sera abordé dans la dernière partie de cette thèse. Ainsi, la table sera mise

pour une évaluation d'ordre théologique s'appuyant toutefois sur les conclusions tirées de cette seconde partie.

Chapitre 5

La systématique des discours

5.1 Introduction

Le chapitre des *Puissances de l'expérience*, consacré au discours narratif s'ouvre sur une critique forte du rôle quasi idéologique de la narrativité en philosophie et en littérature.¹ Cette critique est soutenue dans quelques écrits ultérieurs sur l'éthique discursive.² Ferry s'en prend au monopole de la narrativité et aux conséquences éthiques de l'introduction en théorie morale du thème de l'identité narrative. De manière globale, la critique ferryyenne souligne l'insuffisance de la théorie de la narrativité appliquée aux enjeux de l'identité individuelle et collective. Et pour montrer cette insuffisance, Ferry engage le dialogue avec la philosophie de Paul Ricœur, une des formes les plus achevées d'une théorie de la narrativité appliquée aux enjeux identitaires contemporains. Ferry ne tente pas d'invalidier l'approche ricœurienne; il tient plutôt à en baliser les frontières, à resserrer son domaine de pertinence et à relativiser, sans la nier, l'importance de la narrativité. La critique de Ferry ouvre deux fronts: le premier, du point de vue de la systématité des discours, s'appuyant sur le point faible de la perméabilité à la fiction et sur le caractère logiquement primaire de la narration; le second, empirique, sur la capacité réelle de prévisibilité significative des événements (naturels ou sociaux) par les discours pré-critiques que sont la narration, au premier chef, et l'interprétation.³

¹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 103-110.

² Voir l'article déjà cité FERRY, «Les limites de l'identité narrative», et l'ouvrage *L'Éthique reconstructive*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1996, 116 p.

³ Ferry adresse une troisième critique à la narration dans sa théorie de l'éthique de la discussion. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

Afin de bien rendre compte des tenants et aboutissants de cette critique, il nous faudra donner un bref aperçu de la théorie ricœurienne de la narrativité. Ensuite, tout en exposant la critique ferryenne, nous orienterons cette présentation vers les dimensions éthiques de la critique, sujet qui nous intéresse de prime abord. Ainsi, nous resserrons notre spectre d'investigation, à partir de ce stade de notre élucidation de la théorie éthique ferryenne, aux éléments qui nous amèneront plus directement au concept de reconstruction et à ses implication pour notre étude sur le rôle que peuvent jouer les ressources compréhensives dans l'espace public contemporain.

5.2 De la narrativité chez Paul Ricœur

La narrativité est un thème de recherche important chez Paul Ricœur.⁴ Amorcée dès le début des années 1960⁵, l'étude du langage et de son impact en philosophie culmine dans la trilogie *Temps et récit* et se poursuit dans *Soi-même comme un autre*. Olivier Mongin affirme, peu de temps après la parution du tome clôturant le cycle *Temps et récit*, que la théorie de la narrativité chez Ricœur essaie d'indiquer comment l'art de raconter, ou le fait de la narration, se module en modernité, à la mesure même des transformations de la pensée philosophique sur les thèmes comme le sujet, la langage, la raison.⁶ Jean Greisch, replaçant le projet ricœurien dans une perspective plus globale, souligne quant à lui que ce qui amène l'emprunt, en philosophie, de la théorie littéraire de la narrativité advient dans le cadre d'un renouvellement de la question de l'ontologie, reliée à celle de la temporalité⁷.

⁴ Paul RICŒUR. «Ce qui me préoccupe depuis trente ans», dans *Esprit*, 1986, no 117-118, p. 216-218.

⁵ Sylvie BONZON. «Paul Ricœur, *Temps et récit* : une intrigue philosophique», dans *Revue de théologie et de philosophie*, 119(1987), p. 341.

⁶ Olivier MONGIN. «Face à l'éclipse du récit», dans *Esprit*, 1986, no. 117-118, p. 216-218.

⁷ Jean GREISCH. «De l'intrigue à l'intrication. Quelques études récentes sur la narrativité», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68(1984), p. 250-264.

Loin de se restreindre à l'ontologie et la temporalité, Ricœur oriente sa recherche en narrativité vers des questions plus immédiatement pratiques: celles de l'identité, individuelle et collective, ainsi que de l'action.⁸ Or ces deux questions sont intimement reliées, pour lui, dans la mesure où l'identité narrative appelle une éthique de la responsabilité lorsque vient le temps d'agir, d'exercer la capacité d'initiative et d'intervention de l'agent dans le cours du monde.⁹

Reprenant de manière originale les ressources de la théorie littéraire et de la théorie de l'historiographie, Ricœur forge un concept de narrativité où le récit est l'instance médiatrice des rapports du sujet, individuel ou collectif, au réel, aux autres et à soi-même. Sans être aussi radical que W. Schapp pour qui «(...) il n'y a pas à chercher une autre réalité, plus fondamentale, au delà des histoires»¹⁰, Ricœur admet cependant qu'il existe un rapport de réciprocité entre narrativité et temporalité tel que «tout de qu'on raconte arrive dans le temps (...) et [que] ce qui se déroule dans le temps peut être raconté»¹¹.

Comme l'indique la formule élégante de G. Vincent, c'est dans l'«épaisseur signifiante de la mimesis, imitation créatrice, configuration qui ajourne le fantasme d'adéquation (au réel historique autant qu'à soi) en s'articulant sur d'arborescentes

⁸ Bernard STEVENS, «Action et narrativité chez Paul Ricœur et Hannah Arendt», dans *Études phénoménologiques*, 1(1985), no 2, p. 93-109. Voir également Bernard STEVENS, «Le soi agissant et l'être comme acte», dans *Revue philosophique de Louvain*, 88(1990), p. 581-596, sur le même thème dans *Soi-même comme un autre*.

⁹ Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, p. 358-359. Plus tard, Ricœur écrira dans *Soi-même comme un autre* que «la narrativité sert de propédeutique à l'éthique», p. 139.

¹⁰ GREISCH, «De l'intrigue à l'intrication», p. 256.

¹¹ RICŒUR, «Ce qui me préoccupe depuis trente ans», p. 228.

refigurations ou [sic] se réélabore constamment la figure du sujet, collectif ou individuel»¹²; c'est dans et par un récit où se mêlent faits et fiction — ou plutôt lorsque «l'histoire utilise les ressources de la fiction pour refigurer le temps [et que] les faits irréels racontés ressemblent à des événements passés»¹³ — que le sujet parlant constitue son rapport à ce qui survient dans le monde. Il s'agit essentiellement pour le sujet de construire son récit ou sa narration en comblant le fossé, par une mise en intrigue, de l'expérience de l'écartèlement entre la discordance des événements et le récit concordant déjà établi d'une vie.¹⁴

Véritable entreprise de *re-description* de «la réalité en tenant compte de dimensions existentielles et ontologiques que l'analyse plus littérale de la science des faits ne permet pas d'atteindre»¹⁵, le récit se construit en mobilisant les ressources de l'imagination, dans le travail de fiction. Or, comme le remarque A. Thomasset, on ne doit pas en déduire que Ricœur confond imagination et irréalité débridée. L'imagination est un lieu médiateur d'innovation sémantique ayant deux fonctions: 1) la redescription de la réalité par le biais de la fiction, 2) la réalisation du passage du théorique au pratique.¹⁶ Au surplus, ce qui distingue le récit de la pure description «scientifique» de la réalité, c'est l'imbrication d'éléments éthiques dans la narration. Dans le récit historique, cela se traduit par une

¹² Gilbert VINCENT, «Enjeux éthique du concept d'identité narrative», dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 68(1988), no 2, p. 218.

¹³ BONZON, «Paul Ricœur, *Temps et récit*», p. 363-364, citant en partie *Temps et récit III*, p. 277; RICŒUR, *Temps et récit III*, p. 264-279.

¹⁴ GREISCH, «De l'intrigue à l'intrication», p. 261-262.

¹⁵ STEVENS, «Action et narrativité», p. 95.

¹⁶ THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 197.

«synthèse de *constatif* et d'*axiologique*»¹⁷. Autrement dit, la description narrative de la réalité introduit et mobilise des éléments normatifs en vertu desquels un jugement est porté sur ce qui est décrit, car «dans l'échange d'expériences que le récit opère, les actions ne manquent pas d'être approuvées ou désapprouvées et les agents d'être loués ou blâmés»¹⁸. Ainsi, de continuer Ricœur, même le récit historiographique — et à plus forte raison les récits de fiction — «n'atteint jamais le degré zéro de l'estimation»¹⁹.

A. Thomasset dégage quatre lieux où la narration exerce un impact certain.²⁰ Premièrement, la narrativité comporte un devoir de la mémoire qui, loin de se limiter à une (illusoire) description objective et historiographique des faits, implique un rapport à la conception de la vraie vie de l'époque considérée.²¹ Ricœur parle alors d'une fonction de représentation ou de lieutenance de la discipline historique.²²

Deuxièmement, les récits élaborent des sentiments éthiques communs parce qu'ils sont partagés et transmis au sein d'une communauté de langage par une tradition. De fait, les

¹⁷ THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 180, sda. G. VINCENT utilise les mêmes termes en attribuant au travail de fiction la réalisation d'une «synthèse *sui generis* de l'ordre du constatif et de l'ordre de l'axiologique», «Enjeux éthiques de l'identité narrative», p. 219.

¹⁸ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 194.

¹⁹ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 194, se référant à *Temps et récit III*.

²⁰ THOMASSET, *Une poétique de la morale*, p. 173-192. La thèse de Thomasset consiste à dégager les implications pour l'éthique chrétienne de la théorie éthico-morale ricœurienne.

²¹ THOMASSET, *Une poétique de la morale*, p. 179.

²² RICŒUR, *Temps et récit III*, p. 149.

récits constituant la tradition d'une communauté particulière entretiennent une relation instituant/institué avec celle-ci.²³

Troisièmement, les narrations refigurent la vision du monde des individus et des collectivités. On sait, en effet, que la triple mimesis structurant l'opération de la narration aboutit, dans l'acte de lecture, à une «<refiguration> de l'expérience du lecteur»²⁴. Selon Thomasset, «s'approprier un récit, c'est recevoir de lui une *vision du monde* configurée par l'auteur et choisir dans quelle mesure on veut l'appliquer à sa propre vie pratique»²⁵.

Enfin, quatrièmement, la narration situe l'être humain en tant qu'agent au sein de l'histoire, l'inscrivant au cœur de la dialectique entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente. Ce quatrième élément présuppose ce que Ricœur nomme l'être-affecté-par-le-passé²⁶ et rappelle que tout être humain, quel qu'il soit, n'est pas qu'un agent dans le présent et tourné vers le futur; il subit aussi ou, comme le dit Ricœur dans une formule qu'il affectionne particulièrement, il est patient, celui sur qui le passé agit. En effet, l'action d'un individu ou d'une collectivité se déroule toujours dans un contexte et sous un niveau de «contraintes» qui lui sont antérieurs.

Ce court résumé des implications éthiques de la narration ne saurait rendre tout à fait justice à l'ampleur de la théorie éthico-morale chez Ricœur. Cependant, nous continuerons à présenter à la fois Ricœur dans le texte et l'interprétation qu'en a fait Thomasset en abordant,

²³ On peut rapprocher ce thème des développements de Charles Taylor sur la communauté de langage comme lieu de transmission des évaluations fortes et des cadres de références qui constituent la trame des jugements moraux des individus et des communautés, voir Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 55-62.

²⁴ BONZON, «Paul Ricœur, *Temps et récit*», p. 346.

²⁵ THOMASSET, *Une poétique de la morale*, p. 177, sda.

²⁶ RICŒUR, *Temps et récit III*, p. 313-332.

dès maintenant, les objections de Ferry, rappelons-le, non pas à la narration comme telle, mais bien à l'idéologie du monopole qui, selon lui, anime ses théoriciens et adeptes.

5.3 Critique ferryenne du monopole de la narrativité en éthique

La critique de Ferry à Ricœur doit être replacée dans un dialogue qui remonte à l'époque de la soutenance de la thèse qui donnera *Habermas. L'éthique de la communication* alors que Ricœur en présidait le jury.²⁷ Repris lors d'un débat sur l'identité narrative²⁸, le dialogue entre les auteurs s'est poursuivi lors de la recension des *Puissances de l'expérience* par Ricœur²⁹, par un article de Ferry consacré à l'identité narrative³⁰ et par la dédicace de *L'éthique reconstructive* à Ricœur³¹. Ferry est un lecteur assidu de Ricœur et la critique qu'il en fait émerge d'une fréquentation et d'un accompagnement de l'œuvre comme les thèmes abordés et les références au corpus ricœurien en font foi.

La critique ferryenne de la narrativité porte sur deux difficultés du discours narratif. La première difficulté, d'ordre interne, repérée par Ferry, concerne la perméabilité à la fiction. Ici, les vues sont divergentes. On l'a vu, l'imagination créative est l'adjuvant qui rend possible l'intrication d'éléments de fiction dans la narration. Il s'agit d'une création qui, sans perdre contact avec le réel, garde des traits de vraisemblance au point où elle possède une forte validité, du moins du point de vue de la voix narrative. Ici, la fiction n'est pas une

²⁷ FERRY. *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 13.

²⁸ Paru dans *Esprit*, no. 7-8, 1988, p. 305-314.

²⁹ Paul RICŒUR. «La grammaire de Ferry», dans *Libération*, 12 mars 1992.

³⁰ Voir l'article déjà cité. «Les limites de l'identité narrative».

³¹ FERRY. *L'éthique reconstructive*, p. 7.

irruption incontrôlée de l'absurde et du débridé dans le récit. Elle est plutôt travail de création de possibles.

Pour Ferry, qui reconnaît le statut discursif de la narration³², le problème se situe au plan de ce qui motive la production d'un récit assurant la cohérence de ce qui apparaît comme une déchirure du tissu symbolique. En prenant une terminologie apparentée à Freud, le troisième maître du soupçon après Marx et Nietzsche, Ferry analyse la production narrative à partir de son caractère thérapeutique face à l'impact, traumatisant pour le sujet, de l'irruption soudaine d'événements discordants par rapport au tissu symbolique narratif, déjà fragilisé en somme par une construction intégrant des éléments de fiction.³³ Entre le thérapeutique et le pathologique, il n'y aurait qu'un pas, que l'on franchit aisément lorsque la production narrative glisse vers la rationalisation, au sens freudien du terme. Il s'ensuit que la prétention à la validité portée par la narration dans la discussion est conditionnée par l'authenticité expressive du locuteur³⁴, et que c'est le seul critère qui permet de jauger ce registre de discours.

Donc, du point de vue de Ferry, la prétention du discours narratif à oblitérer les autres formes d'identité est fragilisée en amont même des performances narratives. La narration est un colosse face à l'inattendu, le soudain, l'inédit qui advient; elle est comme la lumière du phare qui, au milieu de la menace de naufrage du sens causé par un événement discordant, indique le lieu de la concordance. Pourtant, c'est un colosse aux pieds d'argile. C'est

³² Cette caractérisation de la narration implique 1) qu'elle ne se tient déjà plus dans la production symbolique mais qu'elle a accédé à l'ordre de la mobilisation des symboles dans une grammaire, 2) que l'ordre narratif est réflexif par rapport à l'agir différencié, 3) que la narration, ou le récit, participe de l'intersubjectivité. Le récit s'inscrit dans une relation entre deux sujets, une relation asymétrique entre un narrateur et un allocutaire qui écoute, voir Ferry, *Le sujet et le verbe*, p. 104-105; *L'éthique reconstructive*, p. 61, n. 33.

³³ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 107-108.

³⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 106.

pourquoi Ferry confère à la narration, et à l'identité narrative, un statut de primitivité plutôt que de primauté.³⁵ Première forme de discours, la narrativité n'est cependant pas la seule, ni la plus apte à répondre aux exigences épistémologiques de l'espace public pluraliste moderne.

Il faut s'en remettre à un moment non narratif, indispensable et inhérent au passage de la visée éthique à la norme déontologique pour éviter le piège de la violence.³⁶ Ce moment non narratif critique devient d'autant plus nécessaire que le récit enrobe l'événement décrit sous la catégorie du destin³⁷, laquelle met hors de portée des humains une possible intervention sur la réalité, puisqu'il y a légitimation (idéologique) par le récit, *à son insu*, de rapports de force³⁸.

Cette dimension d'une insuffisance critique du récit face à lui-même nous introduit au second front de la critique ferryenne, front ouvert à partir de considérations empiriques tirées de la structure médiatique de l'espace public contemporain. Le qualificatif «médiatique» ne renvoie pas à l'emprise des moyens de communication contemporaine; il fait référence à un mouvement beaucoup plus profond en rapport avec la mise en contact des cultures et des

³⁵ C'est en ce sens qu'il faut comprendre les expressions suivantes: «mode premier d'une construction discursive de l'identité (...), première puissance de l'expérience liée au discours (...), première manifestation d'une prétention à la validité (...), discours logiquement primitif», FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 104-107.

³⁶ THOMASSET, *Une poétique de la morale*, p. 222-223. Par ailleurs, pour Ferry, le recours à une instance argumentative de critique des narrations est essentielle car «dans le cas de luttes concurrentes pour la reconnaissance, la stratégie purement narrative devient dogmatique, trop autocentrée sur l'histoire propre pour limiter sa prétention à la mémoire par celle de l'autre. La narration nue devient problématique et doit faire place à une argumentation morale», *L'éthique reconstructive*, p. 53.

³⁷ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 112. Dans *L'éthique reconstructive*, Ferry attribue au registre interprétatif la catégorie du destin. Il faut en déduire que cette catégorisation est flottante et non encore complètement déterminée.

³⁸ Sur ce point, voir Rainer ROCHLITZ, «Proposition de sens et tradition: l'innovation sémantique selon Paul Ricœur», dans Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ (éds), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, (coll. *Procope*), Paris, Cerf, 1990, p. 147-152; voir également Mark HUNYADI, «Je suis ce que je me raconte. L'impuissance du modèle narratif», dans Jacques LENOBLE, Nicole DEWANDRE (dirs), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1992, p. 67-79.

mondes vécus dans un espace communicationnel qui peut potentiellement s'étendre à l'ensemble de la planète. La triade qui s'impose à Ricœur — description-narration-prescription³⁹ — suppose l'homogénéité des événements (de ce qu'il y a à décrire) et une capacité de prévisibilité significative de ces événements à partir des éléments de sens faisant la trame d'un monde vécu plus ou moins stable. Les événements qui surgissent sont à peu près les mêmes que ceux qui surgirent par le passé de sorte que la leçon tirée de l'événement passé — leçon sédimentée dans le monde vécu sous forme d'un «savoir pratique (...) déposé (...) sous la forme de sentences, proverbes, dictons, maximes, etc.»⁴⁰ par le discours interprétatif — peut encore s'appliquer à ce qui advient aujourd'hui.

Or, deux phénomènes conjoint produisent une disjonction radicale entre les événements et les récits sédimentés d'où sont tirés les éléments normatifs-évaluatifs constituant le savoir pratique. D'une part, l'extension de la sphère publique vers d'autres cultures — soit par les réseaux internationaux de communication, soit par pluralisme au sein d'un même territoire géographique — amène ce que Ferry nomme une diversité d'événements et d'expériences, une diversité de récits et de narrations qui se «confrontent», pacifiquement ou non. Cette confrontation appelle à son tour, logiquement, les performances de l'interprétation, un second type de discours ayant une charge éthique et une capacité régulatrice supérieures, qui se modulent sous la forme de lois ou règles formelles et générales de comportement.⁴¹ La diversité des narratifs met en place les conditions pour un dépassement métanarratif de la régulation.

³⁹ RICŒUR. *Soi-même comme un autre*, p. 139; référence que Ferry reprend dans son article «Les limites de l'identité narrative», p. 60.

⁴⁰ FERRY. «Les limites de l'identité narrative», p. 61.

⁴¹ FERRY. «Les limites de l'identité narrative», p. 67-68.

D'autre part, il y a déconnexion entre les événements et une possible ressource de signification enfouie dans le monde vécu traditionnel parce que, dans une sphère publique dépersonnalisante, les événements sont plutôt décrits par des tiers que racontés par ceux ou celles qui les vivent. Par une description centrée uniquement sur les faits (la fameuse neutralité éthique des journalistes ou des experts), les dimensions évaluatrices que le travail de fiction ferait intervenir dans tout récit «bien constitué» sont à tout le moins laissés de côté. L'événement est arraché au vécu substantiel.⁴²

Ainsi, la narration semble beaucoup plus fragile et limitée, selon Ferry, que ne seraient prêts à l'admettre ses défenseurs. Elle est bien un discours, mais hélas ! elle devient rapidement impuissante lorsqu'elle fait face à des demandes de normativité supérieure à ce qu'elle peut produire. Elle est irremplaçable dans son ordre, c'est-à-dire dans une première forme de saisie grammaticale de la réalité. Elle doit cependant faire place à d'autres formes discursives dès l'instant où les récits se confrontent et qu'en ressort l'exigence de déterminer une critère de validité plus intersubjectif que la seule prétention à l'authenticité.

5.4 Le discours interprétatif

Le passage de la narration vers l'interprétation découle des insuffisances internes et externes que l'on vient d'identifier. Les grandes dimensions de la discursivité, balbutiantes dans la narration, sont plus clairement articulées dans le discours interprétatif. Celui-ci résulte d'un accroissement de réflexivité, d'intersubjectivité et d'universalité. Or, cet accroissement — lorsqu'on l'analyse d'un point de vue systématique interne — est inhérent à une

⁴² FERRY, «Les limites de l'identité narrative», p. 63.

augmentation de la compétence communicationnelle⁴³ sous la poussée invincible d'une organisation de l'expérience et de la réalité autour des adresses grammaticales et des ordres qu'elles engendrent respectivement.⁴⁴

Premièrement, le passage de la narration à l'interprétation s'amorce dès le moment où le récit est répété, redit, raconté à nouveau. Après sa première énonciation, le récit entre dans un processus de transmission qui l'altère, le réduit en somme à une structure qui, elle, représente l'«ossature ferme»⁴⁵ : le récit devient tradition, en étant élagué par l'action même de sa répétition. Ferry identifie le passage de l'épopée au mythe comme exemple de réduction du récit à son essentiel.⁴⁶ Cette «réduction» implique une distance, un jugement sur les thèmes du récit et une distinction entre le contingent et le non contingent du récit que l'on peut qualifier de réflexivité de l'interprétatif par rapport au narratif. Deuxièmement, ce resserrement des éléments significatifs du récit se produit selon le critère de l'universalité. Selon Ferry, «il s'agit fondamentalement de comprendre l'événement raconté comme ce dont le sens peut faire loi»⁴⁷, pour une même classe d'événements. L'universalité s'opère par la

⁴³ La compétence communicationnelle est un terme technique dans la théorie pragmatique du langage qui désigne une aptitude, «une compétence à situer pragmatiquement des énonciations dans des contextes typiques de discours et d'engager ainsi des relations avec autrui», (Rainer ROCHLITZ, « Fonction généalogique et force justificative de l'argumentation », dans C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (dirs), *Habermas, la raison, la critique*, (coll. *Procope*), Paris, Cerf, 1996, p. 203). Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, cette compétence se traduit dans une capacité de référer un énoncé au monde pertinent soit le monde objectif, subjectif ou social. Chez Ferry, dans sa perspective grammaticale, la compétence communicationnelle consiste en une maîtrise de l'ontologie grammaticale des personnes et des temps, (FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 80). Bien entendu, le discours est le lieu d'exercice de cette maîtrise qui va en croissant, phylogénétiquement, au fur et à mesure qu'il s'articule et se structure de façon de plus en plus différenciée autour des trois adresses (Je-Tu-Il) et des temps grammaticaux nettement distingués.

⁴⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 123.

⁴⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 110.

⁴⁶ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 112.

⁴⁷ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 111, sda.

transformation de la conclusion du récit en cause⁴⁸, la même cause produisant toujours les mêmes effets. La loi devient l'instance d'explication⁴⁹ de la répétition d'une suite d'événements. Avec elle apparaît également l'idée de justice incarnant une conformité (ou non) des événements et des faits sociaux à un ordre dans le monde. Avec la justice, on accède à une compréhension rationnelle des événements par delà le hasard implacable et imprévisible que sanctionnait la catégorie du destin. Enfin, troisièmement, l'interprétation suppose un destinataire actif, et non plus passif, comme dans la narration. Le destinataire participe à l'élagage du récit et à la transformation de la conclusion en cause, puis de sa mise en loi.⁵⁰

Par delà le mythe, les grandes religions incarnent ce moment interprétatif du discours dans des visions du monde soit cosmocentriques, soit théocentriques⁵¹, lesquelles s'appuient sur un principe unificateur pour expliquer le monde et son unité. Or, le discours interprétatif est paradoxal en ce qu'il cherche une unité du monde alors même qu'il se constitue par un surcroît d'activation de la grammaire ontologique, reposant elle-même sur les adresses différenciées au monde.

L'équilibre instable entre unité et différenciation se rompt lorsque

le discours d'interprétation doit mettre en œuvre les distinctions catégoriales qui, précisément, rendent problématique la totalisation unifiante; il doit thématiser alors ces distinctions, et les confronter entre elles, afin de percer à jour ce qui fait obstacle à la fluidité. Ce faisant, les distinctions qui, jusqu'alors, étaient acceptées naïvement peuvent aussi bien se consolider autour de noyaux rationnels

⁴⁸ FERRY, *Le sujet le le verbe*, p. 112.

⁴⁹ FERRY, *Le sujet le le verbe*, p. 114.

⁵⁰ FERRY, *Le sujet le le verbe*, p. 112; *L'éthique reconstructive*, p. 61, n. 33.

⁵¹ FERRY, *Le sujet le le verbe*, p. 114 et p. 120; FERRY, «L'ancien, le moderne et le contemporain», p. 237-246; Jean-Marc FERRY, «La question de la religion. De l'identité narrative à l'identité reconstructive», dans Pierre COLIN et alii, *L'individu, le citoyen, le croyant*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1993, p. 93.

purifiés, et par conséquent, moins tolérants à l'égard de ce qui leur est exogène.⁵²

Cette opposition prend dans sa genèse la forme d'une autonomisation de l'ontologie métaphysique par rapport à la religion; une autonomie qui rend manifeste un taux supérieur de réflexivité par rapport aux religions traditionnelles⁵³. Ne faisant plus référence à une instance externe organisatrice du monde, mais plutôt à une instance interne — l'Être, en l'occurrence —, les métaphysiques et la philosophie annoncent l'étape d'intramondanisation des principes d'organisation du monde, et d'«explication» de ces principes. S'érige alors le tribunal de la raison auquel doivent faire face les compréhensions du monde. Par le fait même, se mettent en place les conditions nécessaires de la genèse de la science et de la technique modernes, lesquelles rendent possibles une maîtrise et un contrôle accrus de la nature devenue objet, chose à manipuler.

D'un point de vue empirique, prenant pour acquis que le contemporain se meut dans un univers symbolique passé au crible de l'attitude critique, l'interprétation est perçue comme étant de la même veine que la narration, bien que réflexive et, du moins en intention, universaliste. Avec ce second registre, ce n'est plus l'exemplarité du comportement héroïque demandant l'imitation qui norme l'action; les règles générales et formelle de l'action prennent le relais devant l'hétérogénéité croissante des expériences. Le récit ne suffit pas pour réguler la multiplicité des comportements reliés à des styles de vie hétérogènes. La règle formelle et générale, ou la «loi», devient le standard minimum capable d'intégrer, de coordonner l'action commune.⁵⁴ Toutefois, le problème de l'interprétation et des règles que ce discours secrète se

⁵² FERRY, *Le sujet le le verbe*, p. 116-117.

⁵³ FERRY, *Le sujet le le verbe*, p. 116.

⁵⁴ FERRY, «Les limites de l'identité narrative», p. 67-68.

situé, toujours empiriquement parlant, au plan de la relation avec le jugement moral, notamment dans les questions d'application. En effet, le geste interprétatif-explicatif n'a plus la valeur normative qu'il pouvait receler sous les conditions d'une compréhension cosmocentrique ou théocentrique du monde. Dès lors qu'il y a déclassement des explications religieuses-métaphysiques du monde, la normativité se déplace vers des instances intramondaines qui ne deviennent effectives qu'à travers une démarche sécularisée de justification rationnelle des normes, laquelle s'instaure discursivement dans et par le discours argumentatif.

5.5 L'argumentation

Il peut paraître étonnant que, dans le chapitre des *Puissances de l'expérience* traitant du registre argumentatif du discours, le nom de Habermas ne soit mentionné qu'une seule fois, en note de bas de page, et ce pour faire référence au compte-rendu de sa lecture de la théorie wébérienne de la modernité, telle qu'on la trouve dans *Théorie de l'agir communicationnel*.⁵⁵ Cependant, l'exégèse des notes ne doit pas nous tromper puisque c'est bel et bien la théorie habermassienne de la discussion qui y joue de rôle d'interlocuteur principal.

Il importe de bien situer l'intention derrière cette analyse de l'argumentation. Elle envisage l'argumentation comme constitutive d'un type de civilisation ou, à la limite, comme forme de vie et non spécifiquement comme un type d'argumentation morale. Nous reviendrons à cette dimension lorsque nous discuterons de la similitude et de la spécificité de l'éthique reconstructive par rapport à l'éthique argumentative du discours. Ferry s'attarde ici à dégager de quelle manière sont mobilisées les adresses différenciées au monde et comment

⁵⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 121, n. 1.

la nette distinction entre celles-ci structure les rapports cognitif, pratique et symbolique au monde de manière critique par rapport aux performances discursives narrativo-interprétatives. Cependant, au moment même où s'institutionnalise l'argumentation dans une critique épistémologique (la philosophie critique) et politique (la révolution bourgeoise), se précisent, en son sein même, des forces latentes de l'argumentation qui pointent vers une autre forme discursive.

Le chapitre que Ferry consacre à l'argumentation s'articule en deux temps: un premier qui fait la genèse pragmatique du passage de l'interprétation à l'argumentation; un second sur la teneur de l'argumentation et de l'architectonique de la raison qu'elle présuppose. Pourtant, sa visée globale consiste à rendre compte non pas d'une théorie particulière de l'argumentation⁵⁶, mais à bien situer, dans le schéma phylogénétique des discours, l'argumentation comme un phénomène de civilisation et donc comme la matrice d'une identité propre jusqu'alors non-explicitée logiquement.

5.5.1 La genèse pragmatique de l'argumentation

On doit le passage des discours précritiques à l'argumentation aux suites d'une désarticulation entre l'expérience subjective du monde marquée par la différenciation des

⁵⁶ Le travail d'exégèse du corpus habermassien sur la question de l'argumentation se répartit en plusieurs ouvrages et temps. Dans *Habermas. L'éthique de la communication*, Ferry expose la place et l'émergence de l'argumentation à partir de la sociologie politique. L'arrière-plan de l'argumentation comme instance morale prend sa source dans l'analyse de la possibilité de la démocratie comme un phénomène moral ou encore de «l'exigence démocratique (...) comme exigence de la raison pratique» (p. 365). De plus la comparaison avec d'autres formes de théories de la morale (l'empirisme, le criticisme et le constructivisme) fait ressortir l'originalité du point de vue de Habermas (p. 375-391). Le commentaire ferryen sur la justification rationnelle de l'éthique argumentative de la discussion que l'on retrouve dans *Morale et communication* et dans *De l'éthique de la discussion* est élaboré dans une présentation comparée de la position originelle rawlsienne et de la situation idéale de parole dans Jean-Marc FERRY, *Philosophie de la communication*, t. 2, *Justice politique et démocratie procédurale*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1994, p. 63-123. Quant à la critique de l'argumentation, tant comme discours que comme éthique discursive, elle est intégrée aux passages traitant de la reconstruction et de l'éthique discursive qui en découle.

ordres de légitimité, d'une part, et les interprétations unifiantes incarnant une compréhension du monde se voulant objective. Ce passage s'accompagne d'une nouvelle modalité du rapport de l'être humain à la réalité: «l'installation de l'homme au rang de Sujet *vis-à-vis du monde*»⁵⁷. Il implique aussi un changement dans la compréhension du monde puisque ce n'est plus le Sujet divin qui se pose face au monde qu'il a créé et dont l'être humain est une part intégrante, comme dans le théocentrisme.⁵⁸ En philosophie, l'émergence du concept structurant de subjectivité au centre des théories de la connaissance, de la morale, de l'esthétique et de la politique contribue à la consolidation d'une compréhension critique du monde. Ainsi, l'autonomie des représentations symboliques modernes par rapport à la religion se double d'une thématization théorique de la différenciation des ordres de validité des rapports au monde, aux autres et à soi, thématization qui s'exprime dans les trois *Critiques* de Kant.

Ferry rend compte de ce passage par deux déstabilisations concomitantes de la pensée métaphysique/religieuse.⁵⁹ D'abord, une déstabilisation externe initiée par la rencontre d'autres cultures et d'autres systèmes métaphysiques. Après le choc premier, cette irruption induit une fine distance entre le monde et l'image du monde dans une compréhension du monde particulière. Cet écart, si minime soit-il au départ, s'agrandit. On passe d'une croyance au monde vrai à la croyance que sa propre image du monde est l'image vraie du monde.⁶⁰ Le lien d'immédiateté et de nécessité entre le discours interprétatif et la réalité dont on parle alors perd de son évidence dans une compréhension critique du monde. Il ne s'agit

⁵⁷ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 127.sda.

⁵⁸ FERRY, dans DUCRET, HERVIEU-LÉGER, LADRIÈRE, *Christianisme et modernité*, p. 245-246.

⁵⁹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 124-126.

⁶⁰ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 124.

pas d'emblée d'une relativisation de la religion ou de la métaphysique. Cependant, l'irruption de l'altérité dans le champ de la conscience collective déclenche, *nolens volens*, un regard réflexif sur soi d'une compréhension du monde, ce qui implique une nouvelle identité.⁶¹

La seconde déstabilisation est interne à la culture. Elle «provient d'une rébellion de l'expérience diffuse au discours qui censément l'articule»⁶². On a vu dans la précédente section qu'un équilibre instable existe dans le discours interprétatif entre les tendances à l'autonomisation des ordres de validité et le désir d'une explication unifiée et unifiante des discours métaphysiques/religieux. Sous la poussée de l'apprentissage et de l'accumulation de l'expérience dans les domaines du travail, de l'interaction et du langage, c'est une contestation de la théorie par la pratique qui contribue à «saper» l'unité du discours interprétatif. À ce titre, le conflit entre une vision scientifique et une vision théologique/métaphysique du monde pendant la Renaissance est hautement révélateur de ce phénomène. La mise à bas du trône, à son corps défendant, de la reine des sciences par la méthode scientifique de connaissance du réel annonce le renversement des rapports entre foi et raison qui sera la caractéristique des Lumières. La prise de conscience d'un décalage entre l'image unifiée du monde et l'expérience (irréremédiablement) différenciée annonce sa thématization philosophique et l'émergence d'un nouveau mode de rapport au réel.

Les prémisses de l'*Aufklärung* se trouvent donc dans les phénomènes qui donnent naissance à cette double déstabilisation. Le décalage identifié dans la seconde déstabilisation sera l'interstice d'où la raison surgira, autonome, transfigurée; non plus considérée «comme un contenu déterminé de connaissances, de principes, de vérités mais [comme une] énergie,

⁶¹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 123.

⁶² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 126.

(...) une force qui ne peut être pleinement perçue que dans son *action* et ses *effets*. (...) Non comme l'idée d'un être, mais comme celle d'un faire»⁶³.

Le XVIII^e siècle européen est exemplaire de ce travail de libération qui rend possible, non sans heurts avec les autorités religieuses et politiques, l'avènement d'une culture propre: la philosophie, du même coup, devient un «fait de civilisation»⁶⁴. Ainsi, après le mythe et l'épopée, après la religion et la métaphysique, c'est à la philosophie que revient le rôle de paradigme du discours argumentatif dans cette troisième phase pragmatique du rapport à la réalité. Devant le tribunal de la raison seront convoqués tous les éléments de la vie collective pour «faire triompher les lumières de l'entendement, négativement par la lutte contre les préjugés et les superstitions et, positivement, par une réforme rationnelle de la religion, de l'État, du droit, de la science et de la littérature»⁶⁵. La synthèse théologico-philosophique du Moyen-Âge, déjà ébranlée par l'humanisme de la Renaissance, recevra un coup fatal avec les Lumières.⁶⁶

⁶³ Ernst CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, trad. par Pierre QUILLET, Paris, Fayard, 1966, p. 48, sda.

⁶⁴ Sylvain ZAC, «L'*Aufklärung*, Spinoza et le problème de la foi», dans *Archives de philosophie*, 46(1983), p. 568.

⁶⁵ ZAC, «L'*Aufklärung*, Spinoza et le problème de la foi», p. 568.

⁶⁶ On aurait un grand profit à présenter maintenant comment les rapports entre foi et raison ont été pensés dans les Lumières françaises et l'*Aufklärung* allemand. En effet, c'est le nœud du passage à l'argumentation selon Ferry, confirmant ainsi le diagnostic de Cassirer. Ce passage n'est pas celui d'une complète négation de la tradition comme le laisse entendre certaines thèses d'un communautarisme radical ou d'une herméneutique postheideggerienne. Une analyse fine de la pensée du XVIII^e siècle sur la religion montre plutôt un désir d'épuration, de lutte contre les superstitions, une volonté de «sauver» la religion de dérives ritualistes et anti-intellectualistes. Ce n'est pas la religion comme une forme de fidéisme qui est dénoncée au nom d'une anthropologie qui veut donner crédit à la raison. Ce qui n'a pas empêché, bien sûr, des dérives rationalistes. Sur ce sujet, voir CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, p. 153-205; Marc MAESSCHALCK, «Les modernes et la liberté de penser en religion», dans *Revue théologique de Louvain*, 22(1991), p. 488-509. Nous y reviendrons lorsque nous discuterons de la typologie discursive de la religion chez Ferry.

Avec l'effondrement de la métaphysique/religion et du discours interprétatif, la raison de l'être humain servira à la fois d'instance de justification et d'assise de la validité des énoncés produits dans chacune des sphères de l'expérience. Tout énoncé devient problématisable, puisque dénoué d'un lien avec un ordre objectif du monde, et doit passer l'épreuve intersubjective de sa validité du point de vue de la raison. Mais ici les critères de validité ne sont pas uniques et uniformes pour toutes les sphères; s'ils possèdent une caractéristique commune, c'est alors celle de leur caractère formel. Chaque sphère autonome met en scène des critères qui lui sont propres afin de juger de la validité d'un énoncé qui s'y rapporte.

5.5.2 *Le discours argumentatif*

Il n'est pas de notre ressort de faire une étude exhaustive de la genèse et de la systématique de l'argumentation dans le corpus habermassien. Tout au plus, nous nous limiterons à la lecture qu'en fait Ferry⁶⁷, afin de mieux poser en quoi la reconstruction sera élaborée à partir d'intuitions latentes non encore explicitées dans l'argumentation.

C'est dans la sociologie politique de Habermas qu'il faut chercher le lieu de germination de l'argumentation. Ferry montre bien que la pensée de Habermas sur la légitimité des normes dans une société complexe, sans garantie métaphysique passe par une série d'étapes qui révèlent, au fur et à mesure de leur traversée, que cette question de la légitimité n'est pas que fonctionnelle; elle rend plutôt manifeste la dimension morale de la vie collective.

⁶⁷ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 375-391. Nous suivrons cette section dans ce compte-rendu. On consultera avec profit les études plus générales sur le corpus habermassien: William REHG, *Insight and Solidarity: A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 30-83; David INGRAM, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, Yale University Press, 1987, xvii + 263 p.; Thomas McCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge MA, MIT Press, 1978, xiii + 466 p.

Premièrement, l'analyse de Habermas sur le décrochage, dans les sociétés contemporaines, entre les systèmes sociaux (le système technique et scientifique de production, la bureaucratisation étatique, etc.) et le monde vécu, matrice du sens pour les acteurs individuels et collectifs, l'amènent à constater la perte de prise des citoyens sur l'orientation de leur vie collective, tant dans ses aspects économiques que politiques. Devant l'évidence que, même hautement complexifié au point qu'il semble avoir une vie de lui-même, ce monde est une construction de l'être humain, la question est de savoir s'il est encore possible de reprendre en main les orientations du développement de la société ou bien si nous sommes condamnés, comme citoyens, à n'être que patients — au sens de Paul Ricœur — devant une logique de développement qui avance sur son erre d'aller, par-dessus nos têtes et dans notre dos. Devant cette irruption, la réponse de Habermas est que dans la fracture même entre systèmes et monde vécu, on peut repenser le politique à la hauteur des exigences de la raison pratique tout en lui redonnant une saine capacité de régulation du devenir de la société. Ce contrôle démocratique du développement social est crucial dans la mesure où l'aliénation politique des citoyens menace directement en même temps l'existence même de la citoyenneté et la constitution de l'identité des individus.⁶⁸

Deuxièmement, la protection de la démocratie ne peut s'appuyer sur un principe qui lui serait extérieur. C'est l'exercice même de la démocratie qui assure sa survie. Dans cette perspective interne, le point nodal du problème portera sur la légitimité des orientations normatives de la vie commune. Or cette légitimité ne peut reposer que sur la formation de la volonté d'une communauté de citoyens. Pour Habermas, selon Ferry, «la démocratie, c'est l'état politique gouverné par une légitimité dont le principe consiste dans *la formation discursive de la volonté*. (...) [Elle] constitue le véritable critère et le principe fondamental de

⁶⁸ FERRY, Habermas. *L'éthique de la communication*, p. 367.

la légitimité démocratique»⁶⁹. Or, ce qui rend une norme légitime, c'est son rapport à la vérité. En ce sens, le problème de la légitimité des normes, sur fond de sauvegarde de la démocratie, devient *la* question pratique par excellence.

Pour Habermas, la légitimité des normes, ou encore leur participation à la vérité, ne peut être reconnue que dans une procédure argumentative.⁷⁰ La procédure discursive de la formation de la volonté vise précisément l'accord des participants d'une discussion sur l'universalité potentielle de certaines normes. Donc, «cela suppose (...) que certaines normes puissent entretenir un rapport *immanent* à la vérité, au sens où elles pourraient être considérées comme une espèce apparentée à des propositions <vraies>, c'est-à-dire *positivement* justifiées comme expression d'intérêts universalisables»⁷¹. Seule

une communauté de communication des parties concernées qui examinent dans une discussion rationnelle d'ordre pratique la prétention à la validité des normes et qui, dans la mesure où elles acceptent pour des raisons précises cette prétention à la validité, parviennent à la conviction que, dans les circonstances données, les normes proposées sont <correctes>⁷².

Troisièmement, la procédure argumentative de reconnaissance discursive de la légitimité des normes comporte une dimension morale en ce sens qu'elle implique un savoir pratique, un savoir de ce qui doit être.⁷³ Par delà la factualité de la norme elle-même — en effet, la procédure discursive ne crée pas de normes; elle confirme l'universalité d'un intérêt

⁶⁹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 368, sda.

⁷⁰ Dans *Habermas. L'éthique de la communication*, Ferry parle de l'intercompréhension sur la validité des normes comme d'une «reconnaissance discursive des prétentions à la validité» (p. 381, n. 35). Dans ses écrits ultérieurs, le terme «reconnaissance» sera exclusivement réservé aux personnes et non plus aux normes.

⁷¹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 377, sda.

⁷² HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 146, cité dans FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 380.

⁷³ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 383.

privé (individuel ou collectif) présenté par les participants de la discussion et choisis parmi la nébuleuse des ressources de sens portée par les communautés où ils ont été socialisés/individualisés —, c'est à la capacité d'universalité de la procédure que se rattache ce savoir pratique mobilisé dans la discussion.

Les différents passages réalisés par Habermas et qui mènent d'une sociologie politique à une «théorie discursive de la morale»⁷⁴ montre l'enracinement de l'argumentation dans la militance intellectuelle d'un combat pour la sauvegarde de la démocratie et de la vérité pratique à l'heure des théories qui nient les possibilités de l'une (le fonctionnalisme luhmannien⁷⁵) et de l'autre (l'empirisme, le criticisme et le constructivisme⁷⁶). Il nous semble que cet enracinement politique de la théorie morale de l'argumentation permet d'offrir un contrepoids aux critiques qui ne l'examinent qu'en elles-mêmes, sans rappeler son ancrage.

De manière plus systématique, Ferry présente l'argumentation comme ce qui «se déploie alors dans le sens d'une fondation rationnelle critico-discursive»⁷⁷. Ici, les mots fondation et justification sont synonymes et désignent le geste antidogmatique d'asseoir la vérité sur une assise postmétaphysique ayant dépassé les impasses de la philosophie de la conscience.⁷⁸ La rationalité en question ne s'appuie plus sur une matérialité. Plutôt, «ce qui

⁷⁴ HABERMAS, *Éthique de la discussion*, p. 11.

⁷⁵ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 392.

⁷⁶ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 388-389.

⁷⁷ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 128.

⁷⁸ HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 31. «Depuis un peu moins de cent ans, différents arguments (...) suggèrent, d'une façon générale, le passage d'une analyse introspective des données de la conscience à une analyse reconstructrice des faits grammaticaux publiquement accessibles». On aura reconnu ici l'allusion au tournant linguistique et à la pragmatique de Austin et Searle auxquels Habermas se réfèrent explicitement dans sa théorie de la vérité.

est considéré comme rationnel, ce n'est plus l'ordre des choses — naturel ou conféré par la subjectivité —, mais la solution d'un problème que nous réussissons à trouver grâce à la procédure conforme par laquelle nous abordons la réalité»⁷⁹.

Pour Ferry, la vision du monde moderne instaurée par le discours argumentatif correspond à la catégorisation de la réalité vécue par les trois dimensions d'une architectonique de la raison.⁸⁰ Évidemment, Ferry fait référence à Kant⁸¹ en mobilisant le terme d'architectonique; il l'infléchit cependant, car plutôt que de fonder sa théorie d'une raison différenciée dans une anthropologie idéaliste, il le fait en la rapportant à sa propre anthropologie pragmatique. On peut paraphraser en disant de Ferry qu'il met en place une architectonique «ascendante», dans la foulée d'un mouvement «réfléchissant», au lieu d'une architectonique «descendante» qui, prenant la structure catégoriale du moi comme point de départ, déduit de façon déterminante, à la Kant, une structure systématique de la connaissance rationnelle.⁸²

⁷⁹ HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 43.

⁸⁰ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 130.

⁸¹ Emmanuel KANT, *La critique de la raison pure*, trad. par A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 1997⁵, p. 558-568.

⁸² Kant n'affirme-t-il pas que le système est «l'unité de diverses connaissances sous une idée. Cette idée est le concept rationnel de la forme d'un tout, en tant que c'est en lui que sont déterminés *a priori* la sphère des éléments divers et la position respective des parties». KANT, *La critique de la raison pure*, p. 558, nous soulignons. Par ailleurs, au dernier paragraphe de la première partie de sa première critique, Kant affirme que «toute connaissance humaine commence par des intuitions, s'élève ensuite à des concepts et finit par des idées» (KANT, *La critique de la raison pure*, p. 484). Habermas fera une critique de cette conception rationaliste et individualiste de la connaissance en désignant plutôt l'intérêt comme source de la connaissance, ce qui revient à donner un point de départ pragmatique (au sens peircien du terme) à la connaissance et à l'architectonique qui en découle (voir Jürgen HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, trad. par Gérard Cléménçon, (coll. *Tel.* 38), Paris, Gallimard, 1976, 386 p.). Ferry se situe d'emblée dans la foulée de cette impulsion théorique.

De cette vision du monde où des «ontologies régionales»⁸³ se forment en fonction des adresses au monde, l'argumentation réalise un travail — appelé «pratique» par Ferry qui souligne l'instance critique du tribunal de la raison — de remise en question du dogmatisme. Pratique, ce travail rend celui ou celle qui le réalise sensible aux enjeux théoriques de la légitimité, dans la connaissance, et à ses enjeux pratiques pour l'ordre institutionnel. Le geste critique de l'argumentation, fondé sur une conception communicationnelle de l'égalité et de la liberté, peut débusquer ce qui lui est contraire et donc illégitime du point de vue rationnel tant dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de l'organisation des rapports sociaux. Ferry identifie ce geste comme le fondement des révolutions politiques⁸⁴ ayant pris place à la fin des Lumières et au seuil du Romantisme.

5.6 *La reconstruction*

En rester au rationalisme des Lumières serait faire preuve d'un certain archaïsme. Dès le XIX^e siècle, le projet de civilisation porté par les Lumières a suscité des critiques. À ce titre, la seule mention des trois maîtres du soupçon : Marx, Nietzsche et Freud, suffit pour indiquer qu'un grand pan de l'histoire intellectuelle de notre siècle consiste en une critique de la rationalité et de la subjectivité omniscientes et omnipotentes. Horkheimer et Adorno, de leur point de vue, iront jusqu'à décrire la perversion de la rationalité en terme de destin inéluctable, puisque propulsée par des causes intrinsèques à la raison elle-même. Pour eux, la «régression de la Raison vers la mythologie ne doit pas tant être cherchée dans les mythologies modernes nationalistes, païennes, etc., spécialement conçues en vue d'une telle

⁸³ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 130.

⁸⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 132.

régression, mais de la Raison elle-même paralysée par la crainte que lui impose la vérité»⁸⁵. Par delà les figures phares de la Théorie critique, les courants existentialiste et déconstructionniste du milieu du siècle jusqu'à nos jours fustigent également la philosophie de la conscience et de la subjectivité héritée des Lumières.⁸⁶

De ce courant critique, Ferry retiendra moins le contenu que le geste. Il y voit en effet l'expression d'un mouvement de la pensée qui, bien qu'inchoativement, manifeste une force latente au sein même de l'argumentation, une préoccupation de se comprendre au regard du «parcours discursif ou dialectique dans lequel s'est formée sa propre conscience — c'est-à-dire sa propre compétence réflexive»⁸⁷.

Ce mouvement réflexif sur lui-même du discours argumentatif, Ferry le nomme reconstruction. Il ne s'agit pas cependant de baptiser une philosophie sceptique d'un autre nom. La tangente négative recensée en introduction est une façon d'exprimer ce geste reconstitutif. Ferry souligne que loin d'aboutir nécessairement à une déconstruction radicale de la raison et à une relativisation (redoutable) de la notion de vérité, la reconstruction peut-être envisagée en filiation directe avec l'argumentation, mais une filiation qui ne renie pas sa génération. La réflexivité de second degré qu'implique la reconstruction n'est autre chose

⁸⁵ HORKHEIMER, ADORNO, *La dialectique de la Raison*, p. 16. En un sens le titre de cet ouvrage montre toute l'ironie des auteurs qui en appelle à Kant contre Kant, en invoquant le terme «dialectique» — qui chez Kant s'applique aux apories où se plonge la raison lorsqu'elle franchit la frontière qui lui est transcendantale assignée, notamment lorsqu'elle veut spéculer sur des objets qui sont hors de sa portée surtout en métaphysique (KANT, *Critique de la raison pure*, p. 252-485, et p. 494) — contre la raison elle-même et non seulement contre ses dérives métaphysiques comme chez le philosophe de Königsberg. Voir sur cet ouvrage de Horkheimer et Adorno la critique de Habermas dans *Le discours philosophique de la modernité*, trad. par C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ, Paris, Gallimard, 1988, p. 128-156, notamment sa critique de leur «scepticisme effréné vis-à-vis de la raison» (p. 155).

⁸⁶ Il faut ajouter à cette liste le courant herméneutique. Sur les liens entre herméneutique et déconstruction, voir GREISCH, dans HEYER, (dir), *L'institution de l'histoire*, t. 1, *Fiction, ordre, origine*, p. 139-140.

⁸⁷ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 134.

qu'une maturation plus achevée de la compétence communicationnelle qui, au-delà de la catégorie du Droit, s'étend à celle de l'Histoire. En ancrant le geste reconstitutif dans la même dynamique qui anime la discursivité argumentative critique, Ferry renverse à la fois le diagnostic et le pronostic pessimistes des critiques de la rationalité, sans toutefois verser dans une exaltation de la raison qui ne peut tenir la route devant la folie meurtrière des guerres européennes du XX^e siècle, pour ne nommer que celles-là.⁸⁸

5.6.1 Critique ferryenne de l'herméneutique

Tandis que la fonction de l'argumentation est de justifier une action au regard de bonnes raisons, celle de la reconstruction est de reconnaître et identifier les positions d'où ces bonnes raisons peuvent être émises. Ce qui est jugé valable à un moment donné : les bonnes raisons admises dans l'argumentation, renvoie à son tour aux raisons pour lesquelles ces bonnes raisons pouvaient être jugées valides. C'est proprement l'affaire d'une *reconstruction* que d'explorer les contextes systématiques dans lesquels des arguments prennent force, d'autres en perdent, car, suppose-t-on, quelque chose aurait changé dans la précompréhension implicite du monde.⁸⁹

L'extrait que nous venons de citer campe bien le type de réflexivité par rapport à l'argumentation que Ferry impute au quatrième registre de discours. Pourtant, ainsi qu'on l'a esquissé en introduction à cette section, ce geste reconstitutif participe d'une ambiguïté certaine. En effet, on peut le mobiliser dans un projet intellectuel de destitution du sujet et de relativisation de la vérité. Cette critique féroce des Lumières entraîne avec elle la destruction de la raison historique. L'herméneutique heideggerienne est directement visée par Ferry. En s'en prenant à Heidegger, Ferry vise la fondation philosophique de l'herméneutique

⁸⁸ Il s'agit là d'un geste qui s'apparente au projet husserlien de réhabilitation de la subjectivité et de la rationalité. Toutefois, si Husserl combattait le positivisme importé dans les sciences de la culture des sciences exacts, Ferry lui se mesure à la philosophie post-husserlienne.

⁸⁹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 135, sda.

gadamerienne et, par contrecoup, l'assise d'une conception segmentée et hermétique de l'histoire, comme celle de laquelle l'œuvre sociologique de Castoriadis participe.

Les trois principales caractéristiques de l'herméneutique heideggerienne retenues par Ferry sont⁹⁰ :

1. La compréhension et ses conditions (la structure de précompréhension) varient d'une époque à l'autre. Il s'ensuit un déplacement de l'instance de signification. Ce n'est plus le sujet qui constitue la réalité ou qui lui confère son sens, comme chez Kant; il passe alors au rôle d'interprétant de ce qui est «toujours-déjà» à comprendre. Par conséquent, c'est le monde lui-même, considéré comme un texte antérieur à tout effort interprétatif, sous la forme du langage qui structure la compréhension, et non plus la structure catégoriale du moi qui confère le sens.

2. Le déplacement du lieu d'où le sens jaillit implique une transformation de la question de la vérité. La relativisation historique de la vérité prend appui sur une conception de celle-ci qui la situe «dans l'agencement *factuel* du texte qui contextualise historiquement la compréhension sur laquelle nous nous appuyons pour prétendre à la vérité»⁹¹.

3. Enfin, c'est la possibilité même de l'histoire et de sa rationalité qui succombe sous les coups de boutoir de l'historicisation radicale de la compréhension. Nous n'explicitons pas puisque nous avons déjà consacré de longs développements à cette question.

⁹⁰ On trouvera la critique ferryenne de l'herméneutique heideggerienne dans FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 142-149.

⁹¹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 145, s.d.

Ces trois thèmes de critique ont déjà été abordés dans notre compte-rendu de la rationalité historique. Devant ce raz-de-marée critique, la tâche reconstructive consiste à admettre le geste de remise en question sans pour autant laisser s'opérer un nettoyage par le vide. Avec l'herméneutique, Ferry s'accorde sur l'importance première d'une conscience historique radicale.⁹² Cependant, elle ne peut s'absolutiser sans tomber dans une contradiction performative. C'est pourquoi Ferry propose de repenser la critique de l'argumentation et de la Raison à partir des ressources pragmatiques qui sont le véritable fondement d'une juste critique du geste critique. La prise en compte de la dimension pragmatique du discours relativise la prétention déconstructive de l'herméneutique et la resitue dans une problématique plus globale. D'une certaine manière, Ferry reprend le thème central du débat Gadamer/Habermas en se situant lui-même aux racines des positions de chaque auteur: en visant Heidegger derrière Gadamer, en approfondissant la critique habermassienne en explicitant son point d'appui: la grammaire des adresses différenciées.

5.6.2 Le registre reconstructif du discours

Ayant établi que le geste de dépassement reconstructif de l'argumentation ne peut se faire sans cette dernière, Ferry peut maintenant exposer la face positive du quatrième registre du discours. Ce registre intègre la puissance performative de contestation propre au geste herméneutique tout en l'alliant à une visée pragmatique des discours antérieurs déposés dans le texte déjà là. Il y a cependant une hiérarchie entre les deux perspectives puisque l'herméneutique s'en tient au plan sémantique du langage alors que la pragmatique porte son

⁹² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 141.

attention sur le discours.⁹³ Cette perspective permet, selon Ferry, de reprendre les questions cruciales de la vérité, de la subjectivité et de la rationalité de l'histoire à hauteur critique.

Premièrement, la question de la vérité.

Le vrai n'est plus à lire avant tout dans la structure d'un texte, mais plutôt à engager dans la procédure d'une action. (...) De ce point de vue, l'intuition herméneutique d'un monde historiquement conditionné par une structure de précompréhension langagière factuellement déposée entre nous doit être complétée par l'intuition pragmatique d'un monde historiquement actualisé dans un processus discursif d'intercompréhension langagière où s'éprouve la force des liens illocutoires offerts dans l'intersubjectivité des adresses réciproques.⁹⁴

La vérité et le sens ne proviennent pas d'un ailleurs (Adorno) ou d'une guise de l'Être (Heidegger) sans lien avec les performances discursives antérieures ou les visions du monde qui n'ont plus le monopole de l'organisation symbolique. Même si Ferry reconnaît que, phylogénétiquement, les conditions d'émergence du sens varient, d'une part, et que ces variations sont liées à des constellations symboliques propres et originales à chaque époque, il demeure tout de même un lien pragmatique entre ces constellations, ne serait-ce que parce que chacune mobilise, de façon originale, la grammaire des adresses différenciées au monde.

Il vaut la peine de faire ici un cours excursus sur la notion de vérité et d'acceptabilité des arguments. Les bases sur lesquelles peuvent se fonder l'acceptabilité des arguments peuvent varier sémantiquement. Ainsi, invoquer une cosmologie ou une vision religieuse de rédemption pour appuyer la légitimité sociale d'une norme morale «détonne» à l'époque actuelle. Cependant, les variations sémantiques de l'acceptabilité des arguments ne doivent

⁹³ On a vu plus haut que pour Ferry le niveau du discours est plus fondamental que celui du langage.

⁹⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 151.

pas occulter le «fait» que, d'une ère sémantique à l'autre, «la vérité est envisagée pragmatiquement comme ce à quoi renvoie l'acceptation»⁹⁵.

L'approche pragmatique de la vérité souligne une constance, mieux une structuration du sens autour du pôle de l'ontologie grammaticale qui, d'un registre à l'autre, s'explicité graduellement. Cette caractéristique est commune à tous les discours. L'acceptabilité ou la recevabilité d'arguments dans un contexte précis et factuel de discussion dépend de la configuration — par ailleurs contingente — et de l'explicitation des adresses différenciées dans un ordre signifiant. Ainsi, la question de la vérité, et celle du sens qui lui est intimement liée, fait ressortir l'importance d'une reconceptualisation de la notion de monde vécu héritée de Husserl.⁹⁶

Ferry s'inspire pour ce faire de Habermas qui, dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, reprend le concept à hauteur d'une «perspective de recherche formelle et pragmatique»⁹⁷ et «vise des structures qui sont tenues pour invariantes face aux manifestations historiques et aux formes de vie des mondes vécus particuliers»⁹⁸. L'analyse de Habermas identifie le monde vécu comme la réalité non directement thématizable où sont plongés les interlocuteurs d'une discussion et qui se pose comme l'horizon de

⁹⁵ FERRY. *Le sujet et le verbe*, p. 151.

⁹⁶ Sur l'évolution du concept de monde vécu, cf. Nathalie ZACCAÏ-REYNERS, *Le monde de la vie*, t. 1, *Dilthey et Husserl*, t. 2, *Schütz et Mead*, t. 3, *Après le tournant linguistique*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1995-1996, 126 p., 106 p., 126 p. Le dernier tome est précisément consacré à une recomposition du concept à partir des intuitions de Ferry que nous exposerons ici sommairement et qui se retrouvent dans FERRY. *Le sujet et le verbe*, p. 161-195. Notons enfin que pour Ferry «monde vécu» et «monde de la vie» sont des expressions désignant la même réalité.

⁹⁷ HABERMAS. *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, p. 132.

⁹⁸ HABERMAS. *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, p. 131-132.

l'intercompréhension⁹⁹. Ce n'est que par le biais d'une discussion, propulsée par la remise en question d'une évidence, qu'apparaît, en creux, le monde vécu comme «un réservoir d'évidences ou de convictions intactes, où les participants à la communication puisent pour procéder à des interprétations destinées à la coopération»¹⁰⁰. La discussion produite par un différend force les interlocuteurs à s'interroger sur leurs propres interprétations des évidences qui, jusque là, rendait implicitement possible l'entente.

Point n'est besoin d'une analyse fouillée de la notion chez Habermas pour notre travail. Il suffit de pointer vers l'évidence que «hors du monde vécu, point de sens». Mais alors que Habermas s'attarde aux dimensions cognitives du monde vécu — son analyse s'articulant autour de la notion de définition de situation et de mondes auxquels il faut rapporter les énoncés constitutifs d'une discussion — Ferry reporte sa propre analyse à un niveau plus fondamental. L'analyse pragmatique ferryenne pousse l'investigation vers ce qui est le pôle structurant de chacun des mondes et vers ce qui fait l'unité formelle du monde vécu. De plus, Ferry souligne plus expressément que Habermas la teneur morale du monde vécu, en terme de lieu premier de reconnaissance des individus.

Discussion, communication: ces deux notions ne se recoupent pas forcément pour Ferry. Si de la première relève une thématization de l'expérience, il s'agira dans la seconde d'un partage de ladite expérience.¹⁰¹ Déjà, cette distinction nous amène sur la piste d'un dépassement du thème de la cognition de la situation ou du partenaire vers celui de la reconnaissance entre locuteurs. Selon Ferry, «[l]a reconnaissance réciproque est ainsi la

⁹⁹ HABERMAS. *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, p. 149.

¹⁰⁰ HABERMAS. *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, p. 137.

¹⁰¹ FERRY. *Le sujet et le verbe*, p. 162.

conditions qui, ajoutée à celle de l'expérience partagée, distingue la communication de la simple cognition»¹⁰². La reconnaissance réciproque entre vis-à-vis dans l'interlocution est une sortie de soi de chacun, une sortie qui les fait se rencontrer dans un milieu créé de toute pièce par cette rencontre: «à chaque fois que je communique avec quelqu'un, *je sors de moi*, je retrouve avec l'autre le milieu où nous ne sommes ni l'un ni l'autre, mais l'esprit dans lequel nous communiquons»¹⁰³. En d'autres mots, ce milieu de rencontre et de reconnaissance est constitué par «une participation commune à l'esprit que des êtres distincts les uns des autres peuvent former ensemble»¹⁰⁴, sans par ailleurs être un milieu fusionnel dépersonnalisant comme celui d'une foule. Ce milieu intersubjectif — où chaque individu reste lui-même dans le cadre d'une «coparticipation»¹⁰⁵ — constitue la première assise du monde vécu.

Le monde vécu est ainsi conçu comme «l'espace d'une communication possible entre des êtres capables de parler et d'agir, de rendre compte de leurs actes et de les justifier à l'aide d'énoncés susceptibles d'être eux-mêmes critiqués»¹⁰⁶. Mais comme le souligne Ferry, il s'agit d'«un espace à quatre dimensions — là où les trois références : au *Il*, au *Tu*, au *Je*, s'échangent en un *Nous*»¹⁰⁷. Ce *Nous* est structuré de telle sorte qu'il y a respect de la différenciation des rapports au monde tout en leur fournissant leur ancrage de validité à partir

¹⁰² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 163. Nous reviendrons sur ce thème de la reconnaissance chez Ferry au moment de la présentation des implications de la reconstruction pour l'éthique discursive.

¹⁰³ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 170, sda. Ferry fait lui-même le rapprochement avec le Hegel de la première philosophie de l'esprit.

¹⁰⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 168.

¹⁰⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 168.

¹⁰⁶ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 161.

¹⁰⁷ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 187, sda.

du moment où ils sont différenciés et repris réflexivement dans les trois grandes sphères autonomes de rapport au monde: la science, l'éthique et l'esthétique¹⁰⁸, ayant chacune leur critère propre de validité¹⁰⁹. Et déjà, l'émergence de ces sphères rationalisées de validité se fait dans un arrachement au monde vécu, dans une thématization de l'expérience.

La matrice de sens qu'est le monde vécu organisé autour du *Nous* est universelle: c'est elle qui s'incarne dans des mondes vécus particuliers que les performances pragmatiques et productions sémantiques discursives substantifient. Mais en chaque instance concrète de sens est enfouie une structure ontologico-grammaticale qui, bien que contextualisée, constitue une ouverture à une universalité et à une définition de la vérité qui transcende les particularités sémantiques d'une culture, d'une époque, et rend possible la communication entre cultures.

Deuxièmement, l'approche pragmatique porte à un niveau plus fondamental la question de la subjectivité. Ce que l'herméneutique évacue au nom d'une dé-subjectivisation de la question du sens et son transfert vers le texte — ou, en d'autres mots, «la perte de sa primauté ontologique par le Sujet»¹¹⁰ —, Ferry le récupère en montrant que le texte que l'herméneutique élève à hauteur ultime de donation de sens est le résultat de performances discursives réalisées par des sujets. En somme, l'erreur de l'herméneutique, qui étonnamment est la même que celle des philosophies du Sujet qu'elle dénonce, est de se braquer uniquement sur le couple Dit/Dire et d'occulter le Locuteur. C'est donc oublier que les prétentions à la vérité — qu'elles soient considérées comme transcendantes au langage

¹⁰⁸ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 174-187.

¹⁰⁹ FERRY, «Modernisation et consensus», p. 17. Cette trichotomie des sphères rationalisées de validité est un emprunt fait à Kant.

¹¹⁰ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 148.

(Habermas) ou, au contraire, immanentes (Heidegger/Gadamer) — sont portées par des sujets et non de manière complètement indépendante par le langage. Même si le discours participe d'une certaine forme d'objectivité, celle-ci n'est jamais de l'ordre d'une réification absolue.

Enfin, troisièmement, la notion d'histoire en tant que déploiement temporel et rationnel du sens peut être entendue autrement que sous la vieille notion idéaliste, qui a eu cours jusqu'à Hegel, d'une volonté supra-individuelle inclinant inexorablement le cours des choses dans un sens précis. Pour Ferry, l'histoire n'existe que dans la communication. Une pleine compétence communicationnelle, c'est-à-dire une mobilisation de la grammaire ontologique du discours, rend possible une communication avec les identités formées dans les autres registres discursifs. Les «conditions d'une *histoire* possible»¹¹¹, conditions que Ferry affirmait discerner dans la théorie habermassienne de la communication sont, en fait d'ordre pragmatique¹¹².

C'est justement la dimension universelle de la pragmatique¹¹³ qui rend possible cette histoire non dans le sens d'une logique du développement, mais plutôt dans celui d'une

¹¹¹ FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 565, sda.

¹¹² FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 96-98.

¹¹³ Ferry ne désigne pas ici une pragmatique universelle au même sens que Habermas. Quoique très proche, l'expression identifie un phénomène de niveau différent. Chez Habermas, la tâche de la pragmatique universelle est «de repérer et de reconstruire les conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension» (HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 329). Plus loin dans le même ouvrage son rôle est de «reconstruire la base de validité du discours» (HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 333). L'élément clé de cette reconstruction théorique d'une vérité postmétaphysique à partir de la philosophie du langage sera la percée effectuée par Austin, d'abord, puis par Searle, vers l'élaboration d'une théorie des actes de paroles, laquelle vise à élucider la dimension performative du langage. À ce titre, la discussion et l'intégration d'une théorie de l'énonciation en terme de locution, d'illocution ou de perlocution prend une importance capitale dans l'œuvre de Habermas. L'universalité pragmatique que Ferry confère au discours dépasse le contexte restreint de l'énonciation en la replaçant dans des ensembles discursifs plus larges: les registres du discours. La prétention à la vérité émise lors d'une énonciation doit alors, pour tenir la route, être ancrée dans ce qui est «intangible» d'un registre discursif à l'autre et qui, par le fait même, rend possible la

logique de la communication.¹¹⁴ La rationalité de l'histoire est plutôt formelle que substantielle: elle ne fait que souligner la possibilité d'un accès à d'autres mondes, cultures et identités, accès que nie la vision ontologique radicalement contingente de l'herméneutique heideggerienne.

Le geste reconstructif, soutenu par le primat ontologique du Verbe — en cela il s'accorde avec l'herméneutique¹¹⁵ —, s'appuie sur l'existence d'une liaison, d'un lien formel fondé sur les prétentions à la vérité structurant la cohérence d'une culture et d'une identité. Cependant qu'elle reconnaît que cette liaison est interne à une culture, d'une part, et qu'elle structure la relation entre les cultures, la reconstruction va plus loin en montrant que des liens pragmatiques s'instaurent entre les cultures, les compréhensions du monde et les registres de discours.

communication et l'intercompréhension entre les cultures et non plus seulement à l'intérieur même d'une culture, comme le modèle de Habermas le présuppose.

¹¹⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 96, p. 154, p. 204.

¹¹⁵ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 148.

Chapitre 6

L'éthique reconstructive I.

Le dépassement de l'éthique argumentative habermassienne

6.1 Introduction

Concentrant toujours plus le champ de notre investigation, nous nous attarderons ici à la notion d'éthique reconstructive du discours, laquelle est le point culminant de la portée normative de la théorie ferryyenne de la reconstruction. Mais d'abord quelques précisions terminologiques.

Quiconque fréquente les débats en philosophie morale contemporaine est rompu à l'expression «éthique de la discussion» lancée par Habermas.¹ Même si Habermas se corrige lui-même en parlant d'une «théorie discursive de la morale»², c'est la première apparue en date qui est consacrée par Habermas lui-même et l'ensemble des commentateurs. Comme on l'a vu dans le chapitre précédant, le discours argumentatif porte en lui-même les germes de son dépassement vers la reconstruction, laquelle, on l'explicitera ici, porte en tant que discours sa charge éthique propre.

Il faut justifier l'emploi du terme discours plutôt que de «discussion». Premièrement, nous invoquerons Habermas qui définit lui-même la discussion comme une «forme de

¹ Apparue pour la première fois, dans le corpus habermassien, dans *Morale et communication*, notamment dans l'article «Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion» (p. 63-130). Auparavant, Habermas utilisa l'expression «éthique universaliste du langage», voir HABERMAS, «Théories relatives à la vérité», dans *Logique des sciences sociales*, p. 392, n. 19.

² HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 11. La correction devenait nécessaire dans la mesure où Habermas introduit une distinction entre l'éthique — domaine de la vie bonne — et la morale — domaine de la justice. Voir HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 95-110. Cette distinction est autre que celle proposée par Ricœur, voir RICŒUR, «Avant la loi morale : l'éthique», dans *Encyclopædia universalis*, p. 42.

communication caractérisée par l'argumentation dans laquelle les prétentions à la validité devenues problématiques sont thématiques et examinées du point de vue de leur justification»³. Habermas développe sa terminologie autour d'un lien entre l'argumentation rationnelle et la discussion.

Deuxièmement, dans la définition que l'on vient d'évoquer, Habermas renvoie à la discussion comme forme de communication, ce qui implique que l'argumentation sous-entendue dans le terme «discussion», est une forme rationnelle de communication. On en déduit qu'il existe d'autres formes de communication sans exhiber le caractère d'une discussion. Enfin, Ferry établit une distinction entre communication et discours, en ce qu'un discours est le lieu d'une thématisation de l'expérience et la communication, celui d'un partage de l'expérience.⁴ En rappelant que le langage est le lieu de symbolisation de l'expérience liée à la différenciation de l'agir, on voit que la communication n'est pas, dans sa fonction, l'équivalent du langage. Elle est même une disposition qui peut s'actualiser indépendamment du langage.⁵ En ce sens, la communication ne se limite pas à l'échange langagier, ce qui rejoint le propos de Habermas.

À la lumière de ces précisions, et compte tenu de la typologie ferryenne des discours qui intègre l'argumentation comme une forme de discours, nous pouvons voir que le discours, en général, est une forme spécifique de communication, et que l'argumentation ou la reconstruction sont elles-mêmes des formes discursives spécifiques. La comparaison avec

³ HABERMAS, « Théories relatives à la vérité », dans *Logique des sciences sociales*, p. 279.

⁴ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 162.

⁵ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 143. Nous approfondirons ce thème en abordant plus loin la notion de reconnaissance.

le modèle habermassien montre le rôle central de la catégorie du discours et montre une diversité des éthiques discursives que Habermas ne peut concevoir explicitement.

Maintenant, pour mieux rendre compte de cette éthique reconstructive⁶, il faut la situer par rapport à l'éthique de la discussion. Donc, en premier lieu, nous présenterons succinctement les quatre caractéristiques de l'éthique argumentative, telle que Habermas la conçoit. Ensuite nous en présenterons les principales critiques afin de mieux situer la critique de Ferry et son fer de lance: le thème de la reconnaissance, ce qui sera l'objet du chapitre 7, qui forme le second volet de ce diptyque sur l'éthique reconstructive.

6.2 Les quatre caractéristiques de l'éthique argumentative du discours

Fidèle à son *habitus* intellectuel, c'est à l'occasion d'un débat sur le statut de l'éthique argumentative que Habermas en précise les caractéristiques principales. Une première lecture de l'essai «Les objections de Hegel à Kant valent-elles également pour l'éthique de la discussion ?»⁷ peut laisser croire qu'un seul enjeu, essentiellement limité à la tradition de la philosophie continentale, motive la prise de positions de Habermas. En effet, en invoquant Hegel et Kant, Habermas montre que le débat contemporain entre universalistes et contextualistes en Allemagne peut-être reporté aux positions tenues par ces deux figures de

⁶ Dans son opusculé *L'éthique reconstructive*, Ferry utilise plusieurs expressions pour désigner différents aspects de la charge éthique associée à la reconstruction: «éthique reconstructive», «éthique de la reconstruction», «éthique reconstructive des discours». Dans *Les ordres de la reconnaissance*, paru cinq ans plus tôt, il employait une expression qui n'apparut que dans la table des matières: «éthique reconstructive de la discussion» (p. 252). Par ailleurs, pour désigner l'éthique habermassienne, il a utilisé, au fil des ans, les expressions «éthique argumentative de la discussion», «éthique de la discussion», «*Diskursethik*». Enfin, l'expression «éthique communicationnelle», utilisée surtout dans *Les ordres de la reconnaissance*, recouvre l'éthique associée aux discours critiques. Nous utiliserons l'expression d'éthique du discours en spécifiant à chaque fois s'il s'agit de l'éthique argumentative ou reconstructive.

⁷ Dans HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 15-32.

l'idéalisme allemand; l'éthique argumentative apeliennne et habermassienne, d'inspiration néo-kantienne, tombant sous le coup des objections provenant du néo-hégélianisme.⁸

Toutefois, un second débat, anglo-saxon celui-là, se greffe au premier évoqué. La longue controverse entre libéraux et communautariens vient se joindre, sans exactement s'y recouper, à la controverse continentale. D'ailleurs, une longue note dans l'essai de Habermas y fait référence.⁹ Ainsi le rapprochement entre le constructivisme rawlsien de la position originelle et la pragmatique universelle convergent vers la notion de procédure formelle et indépendante des contextes alors que les communautariens insistent, comme leur nom l'indique, sur l'ancrage communautaire d'une procédure qui, illusoirement, se croit indépendante. Chez les communautariens, on retrouvera des théories qui empruntent autant à Aristote qu'à Hegel¹⁰, ce qui aussi amène un recoupement avec les contextualistes du débat continental. Bref, c'est dans cet espace polémique que s'inscrit l'éthique argumentative de Habermas.

Il identifie quatre caractères qui font système: l'éthique argumentative est déontologique, cognitiviste, formaliste et universaliste.¹¹ Ces caractéristiques s'appliquaient déjà à la théorie morale de Kant; elles sont ici reprises à nouveaux frais à la lumière du tournant intersubjectiviste et linguistique de la philosophie contemporaine.

⁸ Voir Onora O'NEILL, «Ethical Reasoning and Ideological Pluralism», dans *Ethics*, 98(1988), p. 706. Il y a aussi une critique néo-kantienne radicale du projet apelo-habermassien, voir Otfried Höffe, «Kantian Skepticism toward Transcendental Ethics of Communication», dans BENHABIB, DALLMAYR, (eds), *The Communicative Ethics Controversy*, p. 193-219.

⁹ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 22, n. 14.

¹⁰ BENHABIB, «Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy», dans BENHABIB, DALLMAYR, (eds), *The Communicative Ethics Controversy*, p. 332-333.

¹¹ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 16-19.

Le caractère *déontologique* de l'éthique argumentative désigne une ouverture limitée aux éléments normatifs de la vie courante. La normativité se décline en trois grands domaines selon Habermas: du domaine pragmatique relèvent les questions qui ressortissent de «la rationalité en fonction d'une fin, dans le but de trouver des techniques, stratégies ou programmes adéquats»¹²; de l'éthique les questions concernant la vie bonne, laquelle engage l'identité propre d'une personne¹³; enfin, de la morale celles qui résultent de conflits entre les intérêts des individus et «qui doivent être réglés de façon impartiale»¹⁴. Transposée dans le champ des collectivités, les deux dernières classes d'intérêts, éthique et morale, se rapportent respectivement aux visions de la vie bonne et aux problèmes de la justice¹⁵. Tout comme Rawls le pense¹⁶, la question du juste doit avoir priorité sur celle du bien compte tenu de la diversité des visions du bien dans une société pluraliste.¹⁷

¹² HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 97.

¹³ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 98.

¹⁴ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 99.

¹⁵ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 17. Toujours selon Habermas, dans «l'éthique de la discussion, les questions éthiques et les questions morales relèvent de formes d'argumentation différentes, à savoir, d'un côté, des discussions que l'on mène pour s'entendre sur une identité collective, et, de l'autre, des discussions de fondation (et d'application) des normes. Ce faisant, elle ne réduit pas la morale à l'égalité de traitement, mais tient compte simultanément des deux aspects, à savoir de la justice et de la solidarité.» (*L'intégration républicaine*, p. 49). Cette dernière citation rend compte du concept élargi de justice qu'emploie Habermas, celle-ci établissant un lien «avec les aspects *structurels* de la vie bonne» (*De l'éthique de la discussion*, p. 23, sda). La solidarité, à la différence de l'éthique de la sollicitude (Carol Gilligan), se définit comme protection «des rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque par lesquels les individus se maintiennent comme membres d'une communauté» (*De l'éthique de la discussion*, p. 20-21). Cette notion de réciprocité inhérente à la solidarité rend tangible l'aspect universaliste et structurel du bien dans une société pluraliste. Habermas diffère de Rawls qui voit plutôt dans le bien comme rationalité (*Théorie de la justice*, p. 437-494; *Justice et démocratie*, p. 287-326, repris et augmenté dans *Libéralisme politique*, p. 215-257) une caractéristique des projets rationnels de vie, donc un enjeu essentiellement privé.

¹⁶ RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 288ss. Rawls qualifie cette relation de priorité comme en étant une de complémentarité.

¹⁷ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 179.

Face à la pluralité des visions du bien qui, toutes, revendiquent un statut de vérité, la perspective déontologique appelle la dimension *cognitiviste*. En s'appuyant sur l'idée que «les questions pratiques sont <susceptibles de vérité>»¹⁸, Habermas expose le cœur de sa théorie discursive de la morale. Déjà, en 1972, dans son article «Théories relatives à la vérité»¹⁹, Habermas indiquait que «la logique de la discussion pratique est indispensable pour la fondation d'une éthique universaliste du langage, qui fait des normes fondamentales du discours rationnel les conditions de possibilité — relevant de la pragmatique universelle — qui permettent de justifier des normes»²⁰. La vérité des questions pratiques, en contraste avec les questions théoriques et esthétiques, prend la guise de la justesse normative²¹ ou de la vérité morale²², laquelle résulte d'une discussion sur l'universalisation de normes rendues problématiques et thématiques. La justification d'une norme, en fonction de critères pragmatiques de la vérité, ne peut plus se faire de façon monologique, comme c'est le cas pour l'impératif catégorique kantien.

Le point de vue moral qui garantit l'évaluation impartiale des normes et des règles de justice s'incarne, à l'ère de la pragmatique du langage, dans une procédure intersubjectiviste appelée par Habermas «procédure de l'argumentation morale»²³. La justification des énoncés normatifs se réalise dans une discussion où sont reconnues les prétentions à la validité émises par les participants à la discussion. Le mandat de la pragmatique universelle consiste à

¹⁸ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 64; *Raison et légitimité*, p. 142-161.

¹⁹ HABERMAS, *Logique des sciences sociales*, p. 275-328.

²⁰ HABERMAS, *Logique des sciences sociales*, p. 293, n. 19.

²¹ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 17; *Morale et communication*, p. 77.

²² HABERMAS, *Morale et communication*, p. 77.

²³ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 17.

justifier, d'un point de vue métaéthique cette procédure. De la «situation idéale de parole»²⁴ — idée régulatrice et contrefactuelle, «supposition inévitable que nous faisons réciproquement dans des discussions»²⁵, reconstruite à partir de la prise en compte de l'aspect illocutoire des actes de parole²⁶ — découlent des principes régulateurs, à leur tour, de la procédure argumentative. C'est le caractère *formel* de l'éthique argumentative du discours.

Toute théorie formaliste de la morale s'incarne dans un principe réglant la procédure d'atteinte d'un consensus rationnellement motivé.²⁷ Mais comme la théorie éthique habermassienne s'appuie sur une normativité pragmatique, la procédure sera réglée par deux principes, l'un inhérent à la situation idéale de parole²⁸, l'autre plus spécifiquement moral énonçant les conditions d'universalisation d'une norme dont on débat²⁹.

²⁴ HABERMAS, *Logique des sciences sociales*, p. 320-328.

²⁵ HABERMAS, *Logique des sciences sociales*, p. 325.

²⁶ HABERMAS, *Morale et communication*, p. 79.

²⁷ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 33.

²⁸ Il s'agit du principe de discussion (D): «une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que *participants à une discussion pratique* sur la validité de cette norme», *Morale et communication*, p. 87, sda. Voir aussi *De l'éthique de la discussion*, p. 17, p. 34, p. 140; *Droit et démocratie*, p. 123.

²⁹ C'est le principe d'universalisation (U): «toute norme valable doit donc satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés par toutes les personnes (et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement)», *Morale et Communication*, p. 86-87, sda; *De l'éthique de la discussion*, p. 17. De l'aveu même de Habermas (*Droit et démocratie*, p. 125), il a plus souvent insisté sur le lien de dérivation entre D et U que sur leur spécificité propre. U est véritablement le principe moral en ce qu'il fait valoir ce qui est également bon pour tous, alors que D exprime la normativité idéalisée et pragmatique de la situation idéale de parole. En D, il n'y a pas de prise en compte de la moralité, seulement de la validité. La justesse normative d'une norme morale s'appuie sur l'impartialité de la discussion et sur la possibilité d'y atteindre un consensus rationnel basé sur l'«avération» des questions pratiques.

L'universalisme, quatrième caractère, apparaît comme logiquement coextensif aux trois premiers. Le principe moral U, ancré dans une approche pragmatique du langage, apparaît alors comme indépendant des cultures et des époques, même si c'est dans le cadre de la philosophie du langage du XX^e siècle occidental que ses caractères ont été formulés. Comme le dit Habermas, «quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu moral; le principe moral se laisse déduire à partir du contenu de ces présuppositions d'argumentation, pour peu que l'on sache ce que cela veut dire de justifier une norme d'action»³⁰.

Cette remise à l'honneur d'une perspective kantienne de la morale ne peut laisser indifférent surtout dans une ère où l'attention aux particularismes, aux différences et à la pluralité des formes de vie³¹ offre une forte résistance à chacune des caractéristiques prises isolément et, *a fortiori*, au système qu'elles constituent dans la théorie morale habermassienne.

6.3 Critiques de l'éthique argumentative du discours

Cette théorie forte de la morale a suscité une pléthore de critiques et de commentaires. Il serait illusoire de vouloir les aborder exhaustivement. Nous préférons présenter quelques-unes de ces critiques en les articulant autour des quatre caractéristiques de l'éthique de la discussion.

³⁰ HABERMAS. *De l'éthique de la discussion*, p. 18.

³¹ BADIOU. *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, p. 26-27.

6.3.1 Critique du caractère déontologique

L'enjeu de la priorité du juste sur le bien catalyse un pan de la critique communautarienne dans ces deux versants : l'un néo-aristotélicien et l'autre néo-hégélien. En réduisant la pertinence publique de la vie normative à ses aspects universalisables, ou comme le dit Habermas, en opérant «la transformation des questions concernant la vie bonne et juste en questions de justice»³², on introduit un fossé infranchissable entre la morale et l'éthique, entre la *Moralität* et la *Sittlichkeit* pour reprendre le vocabulaire hégélien, ce qui instaure une sorte de schizophrénie du sujet moral. En dernier ressort, c'est à la question de l'identité morale que renvoie la problématique de l'articulation du bien et du juste. Pour illustrer cette critique du caractère déontologique, nous évoquerons Charles Taylor et Michael Walzer.

Depuis longtemps, Taylor critique fortement les théories morales qui éludent la complexité du champ moral, au profit d'une réduction des éléments normatifs articulables en modernité. Ses deux cibles de choix sont l'utilitarisme et les différentes versions du formalisme.³³ Le reproche fait au formalisme en particulier est de se faire l'illusion d'une indépendance méta-éthique du juste par rapport au bien alors que, au contraire, cette priorisation particulière est elle-même une vision du bien. Cette vision «n'est pas une vérité antérieure à toute prise de position morale; elle reflète plutôt la nouvelle conception du monde et de la réalisation humaine qui s'est constituée pendant l'ère moderne»³⁴. La perspective

³² HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 35.

³³ Charles TAYLOR, «The Diversity of Goods», dans *Philosophical Papers*, t. 1, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 230-233; Charles TAYLOR, «Le juste et le bien», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93(1988), no 1, p. 33-56; TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 93ss.

³⁴ TAYLOR, «Le juste et le bien», p. 34.

déontologique est historiquement datée et contingente. Mais faut-il encore distinguer entre la genèse d'une théorie et sa cohérence interne.

C'est pourquoi Taylor pousse son argumentation plus loin afin de montrer que la frontière entre le juste et le bien ne peut être aussi radicalement définie par le formalisme. En effet, la délimitation du champ moral dans une société ne peut se faire *a priori*. «sans tenir compte de la culture, des traditions, du mode de vie de la société en questions»³⁵. Porteuses d'intuitions constitutives de l'identité morale des individus et des collectivités³⁶, les communautés où les individus sont socialisés incarnent, en quelque sorte, des instances de pré-compréhension morale fournissant aux individus la substance pour la construction de leur identité³⁷, à travers les évaluations fortes véhiculées par la tradition des communautés.³⁸ Établir une priorité du juste sur le bien en fonction d'un critère formel occulte ces éléments évaluatifs-normatifs de la procédure et, en fin de compte, va à l'encontre d'une des ressources morales devenues disponibles à la construction identitaire par le développement de la modernité elle-même.

³⁵ TAYLOR, «Le juste et le bien», p. 33. Dans un essai antérieur, Taylor soulignait que «the boundaries of the moral are an open question; (...) We could easily decide (...) that the universal attribution of moral personality is valid, and lays obligations on us which we cannot ignore; but that there are also other moral ideas and goals (...) which cannot be easily coordinated with universalism, and can even enter into conflict with it. To decide *a priori* what the bounds of the moral are is just to obfuscate the question whether and to what degree this is so, and to make it incapable of being coherently stated», dans «The Diversity of Goods», p. 233.

³⁶ TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 15-77. La modernité est elle-même porteuse de sources morales fortes qui entrent en conflit les unes avec les autres. Outre celle qui anime le formalisme et que Taylor nomme le soi désengagé, l'authenticité articule une forme de rapport à soi incarnant l'expressivisme romantique et post-romantique, voir Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. par C. MELANÇON, (coll. *L'essentiel*), Montréal, Bellarmin, 1992, p. 29-45.

³⁷ TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 57. Sur l'herméneutique du soi, voir Charles TAYLOR, «Self-Interpreting Animals», dans *Philosophical Papers*, t.2, *Human Agency and Language*, p. 45-76.

³⁸ TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 36; TAYLOR, *Philosophical Papers*, t.1, p. 65; TAYLOR, *Philosophical Papers*, t.2, p. 234ss.

Plus encore, c'est envers la notion elle-même de bien que les théories déontologiques de la morale entrent en contradiction. Selon Taylor, elles «s'enferment dans une étrange contradiction pragmatique qui fait que les biens mêmes qui les attirent les poussent à refuser ou à dénaturer tout bien de ce genre. Ils sont par nature incapables de préciser les sources plus profondes de leur propre pensée. Leur pensée est inéluctablement étreinte.»³⁹

Michael Walzer, de son côté, formule une critique radicale de la notion unitaire de justice⁴⁰ telle qu'elle apparaît chez Rawls ou chez Habermas. Critiquant l'idéal d'un égalitarisme niveleur des personnes et des différences, il avance la thèse que les biens sociaux — qui sont l'objet de la justice distributive — sont pluriels et que, par conséquent, les principes de distribution doivent refléter cette pluralité.⁴¹ Ainsi se constitue dans une société donnée un ensemble de sphères distinctes — une par bien social identifié comme tel — qui auront leurs critères propres de distribution du bien social en question.⁴² Tout comme Taylor, de qui il est proche d'ailleurs sur plusieurs points, Walzer invoque la dimension identitaire dans sa théorie des biens pluriels. Non seulement les principes de distribution d'un bien social donné dépendent-ils de la signification sociale qui lui est conféré par la société — la signification étant elle-même historiquement contingente⁴³ —; de plus, ils entrent comme

³⁹ TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 125.

⁴⁰ BOURETZ, *Les promesses du monde*, p. 473.

⁴¹ «I want to argue (...) that the principles of justice are themselves pluralistic in form; that different social goods ought to be distributed for different reasons, in accordance with different procedures, by different understandings of the social goods themselves — the inevitable product of historical and cultural particularism.», WALZER, *Spheres of Justice*, p. 6.

⁴² WALZER, *Spheres of Justice*, p. 10.

⁴³ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 9.

éléments importants dans la construction identitaire des personnes touchées par la distribution de ce bien.⁴⁴

L'injustice consistera à transgresser les frontières et à distribuer un bien selon des principes qui lui sont «ontologiquement» étrangers. En effet, selon les exemples de sphères autonomes présentées par Walzer, la grâce divine — en tant qu'elle soit reconnue comme un bien social et donc distribuée par des institutions ecclésiales — ne peut être distribuée de la même manière que la citoyenneté d'un pays, ou la reconnaissance, ou encore, les tâches au sein d'une fonction publique. Or, la recherche des significations socio-historiques des biens en question suppose une herméneutique des traditions⁴⁵ s'appuyant sur l'identification des intuitions morales propres à une société donnée.

La critique téléologique communautarienne est «externe», au sens où elle réaffirme contre la perspective déontologique la dimension que cette dernière exclut. Les critiques que nous présenterons sur les trois autres caractères sont internes, c'est-à-dire que sans rejeter d'emblée le thème en question, on l'évaluera à partir de critères qui lui sont propres.

6.3.2 Critique du caractère cognitiviste

Il n'est pas étonnant de constater que tout au long de son œuvre, Habermas combat le scepticisme, que celui-ci soit explicite comme dans le décisionnisme ou caché comme dans l'utilitarisme.⁴⁶ Comme on le sait, le décisionnisme moral wébérien découle de sa théorie de

⁴⁴ «Men and women take on concrete identities because of the way they conceive and create, and then possess and employ social goods», WALZER, *Spheres of Justice*, p. 8.

⁴⁵ Walzer est plutôt discret sur cet enjeu de méthodologie. En effet, il ne justifie pas méthodologiquement son investigation socio-historique des significations sociales des biens.

⁴⁶ HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 14. L'essai «Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion» est une argumentation serrée contre les positions sceptiques, *Morale et communication*, p. 97, p. 124.

l'éclatement de la validité en modernité et de la dévaluation de la raison pratique au profit de la rationalité instrumentale.⁴⁷ Mais comme de nombreux commentateurs l'ont souligné, la théorie wébérienne de la modernité souffre d'ambiguïté et de celle-ci deux postures théoriques sont possibles⁴⁸: l'une prenant Weber selon une *vulgate* et s'investissant dans un relativisme sceptique, l'autre plus attentive aux ambiguïtés de l'œuvre et s'engageant dans un travail visant à redonner crédit à une rationalité pratique autonome par rapport aux rationalités théorique et instrumentale.⁴⁹ C'est dans cette seconde posture théorique que Bouretz commente l'apport de Habermas. «La force de la thèse de Habermas tient donc au fait d'accepter de se situer dans le cadre du diagnostic sur l'éclatement de la raison, tout en cherchant à préserver la possibilité d'une rationalité par la thématization de la communication»⁵⁰. Il ajoute que «Habermas peut désormais opposer au scepticisme de Weber quant aux possibilités d'une raison pratique post-traditionnelle, l'idée selon laquelle le monde contemporain offre au contraire des ressources inédites d'agir en commun par référence à des motifs raisonnablement fondés»⁵¹.

⁴⁷ BOURETZ, *Les promesses du monde*, p. 357. Citons, à l'appui, Jean-Louis GENARD: «Davantage que le relativisme — terme qu'il récusait — ce que reflète la philosophie de Weber c'est peut-être le tragique. Un tragique qui s'appuierait sur une conception restrictive de l'usage de la raison, impuissante face à des choix ultimes dès lors redevables du sentiment, de la volonté, termes que Weber opposait à la raison. Le relativisme conduirait à l'abstention. Weber, tout au contraire, fait du choix, de l'engagement ce par quoi l'homme fonde sa dignité. C'est de la convergence de ces deux convictions (que le choix des fins ultimes est rationnellement arbitraire et que c'est au travers de ce choix que l'homme atteint à la dignité) que naît le tragique wébérien», *Sociologie de l'éthique*, p. 62-63.

⁴⁸ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 283ss; LADRIÈRE, «Le christianisme dans la théorie wébérienne de la modernité», p. 38.

⁴⁹ GENARD, *Sociologie de l'éthique*, p. 66-67.

⁵⁰ BOURETZ, *Les promesses du monde*, p. 387-388.

⁵¹ BOURETZ, *Les promesses du monde*, p. 393.

Les critiques ici formulées sont de deux ordres.⁵² La première entend déstabiliser le «cognitivisme affirmé»⁵³ de Habermas par le thème de l'indécidabilité⁵⁴, promouvant ainsi une sorte de cognitivisme négatif. La seconde montre l'insuffisance du strict cognitivisme et son nécessaire dépassement vers la reconnaissance des personnes comme fondement de l'éthique communicationnelle.

L'initiative de l'application de la question de l'indécidabilité à la communication revient à Pierre Livet.⁵⁵ Le couple conceptuel décidabilité/indécidabilité fut d'abord développé en logique mathématique. Il relève de la métathéorie des systèmes logiques et mathématiques et est applicable aux procédures qui conduisent au bout d'un nombre fini de pas, à répondre par «oui» ou par «non» à la question posée dans un problème.⁵⁶ Appliquée à la philosophie du langage, Livet veut souligner le statut problématique de la pragmatique universelle habermassienne et de la pragmatique transcendantale de Apel. Par sa théorie des limitations de la communication, Livet montre que la production des différentes théories de la communication ne suit pas une logique d'enrichissement théorique du concept de communication. Si, en apparence, le passage d'un niveau théorique à l'autre semble s'accompagner d'un approfondissement des exigences de la communication, Livet envisage de «montrer qu'au lieu, dans cette progression, d'additionner des positivités, on découvre à chaque étape des limitations successives de la communication. À des exigences toujours

⁵² Nous avons laissé de côté les critiques venant des courants anti- ou non-cognitivistes, d'une part pour alléger la présentation, et d'autre part pour illustrer le lien entre Ferry et Habermas.

⁵³ HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 15.

⁵⁴ MAESSCHALCK, *Formalismes et théories de l'action I. Les enjeux d'une problématique*, p. 12-13.

⁵⁵ Pierre LIVET, «Les limitations de la communication», dans *Études philosophiques*, 1987, no 2-3, p. 255-275; *La communauté virtuelle. Action et communication*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994, 304 p.

⁵⁶ H. BENIS-SINACEUR, «Décidabilité», dns *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2, *Les notions philosophiques*, t.1, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 549.

supérieures correspondent en fait à chaque fois des limitations qui interdisent la pleine satisfaction de ces exigences. Ces limitations sont transcendantales, et elles ne peuvent donc être dépassées»⁵⁷. Livet repère cinq limitations dont la dernière, l'indécidabilité, se rapporte directement à la théorie de l'activité communicationnelle.⁵⁸ Pour Livet, «une proposition est indécidable quand on ne peut ni la réfuter, ni la démontrer, alors qu'on peut dire en vérité qu'elle est indémontrable»⁵⁹. Ce serait faire erreur que d'assimiler la thématique de l'indécidabilité à un avatar du relativisme ou du scepticisme. On doit y trouver «la conjonction de deux branches déductives qui ne peuvent conclure, parce que chacune nierait la conclusion de l'autre, et d'une vérité stable par rapport à ce conflit, et que ce conflit met en évidence»⁶⁰. Ce qui est remis en cause dans l'agir communicationnel passé au crible de la théorie des limitations de Livet est, d'une part, l'illusion de la transparence dans l'interprétation des intentions des partenaires de l'interlocution — Livet procède à une critique des trois exigences de prétention à la validité⁶¹ — et, d'autre part, l'irréductibilité de l'illocutoire au perlocutoire⁶².

La discussion de Jacques Lenoble sur l'indécidabilité en rapport avec les idéalizations de la situation idéale de parole sont éclairantes.⁶³ Selon Lenoble, la réussite empirique d'une

⁵⁷ LIVET, «Les limitations de la communication», p. 256.

⁵⁸ LIVET, «Les limitations de la communication», p. 257 et 269-274.

⁵⁹ LIVET, *La communauté virtuelle*, p. 15.

⁶⁰ LIVET, *La communauté virtuelle*, p. 14 et p. 82-84.

⁶¹ LIVET, «Les limitations de la communication», p. 270ss.

⁶² LIVET, «Les limitations de la communication», p. 255; Jacques LENOBLE, *Droit et communication*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1994, p. 36-37.

⁶³ LENOBLE, *Droit et communication*, p. 33-58.

communication ne peut être vue comme «le reflet analogique du mécanisme à l'œuvre dans une communication idéale»⁶⁴. Le problème chez Habermas vient de ce qu'il suppose que les positions de locuteur et d'allocutaire sont immédiatement interchangeables. Il suppose une identité parfaite, du point de vue cognitif, entre les protagonistes d'une interaction fondée sur le langage. En cela, l'influence de l'interactionnisme meadien est forte. Ce que souligne Lenoble, à partir de la théorie livetienne des limitations, c'est qu'il peut y avoir asymétrie des intentions tout en ayant, empiriquement, une coordination réussie de l'action. On ne peut supposer une identité entre l'axe locuteur₁/auditeur₁, et son complément, l'axe locuteur₂/auditeur₂ (lorsque locuteur₁/auditeur₁ inversent les rôles), alors qu'il faut reconnaître une «altérité irréductible»⁶⁵ entre les protagonistes.

Selon Lenoble, la mise à jour de cette «limitation interne à la pragmatique»⁶⁶, donc d'une limitation du cognitivisme, produit des répercussions sur le caractère formel de l'éthique de la discussion. Selon lui, «(...) la réussite de l'échange langagier n'est pas entièrement déterminable par des procédures rationnelles»⁶⁷. Il faut avoir recours, empiriquement, à des conventions afin de stabiliser, d'assurer ou de garantir la coordination de l'action.⁶⁸

Le thème de l'indécidabilité appliqué à l'éthique de la discussion occupe une position en équilibre entre le relativisme, le scepticisme et le cognitivisme «positif», de par son statut

⁶⁴ LENOBLE. *Droit et communication*, p. 35.

⁶⁵ LENOBLE. *Droit et communication*, p. 45.

⁶⁶ LENOBLE. *Droit et communication*, p. 28-29.

⁶⁷ LENOBLE. *Droit et communication*, p. 55.

⁶⁸ LENOBLE. *Droit et communication*, p. 51, p. 57; LIVET, *La communauté virtuelle*, p. 225.

de cognitif négatif.⁶⁹ S'agissant d'une critique négativo-cognitiviste, on peut la soupçonner d'être limitée à la mesure même des limites qu'elle dénonce. D'une certaine manière, la critique de Livet et Lenoble marque en creux le problème fondamental du cognitivisme strict: le véritable potentiel éthique de l'éthique communicationnelle, au-delà de la dérivation d'un principe moral cognitiviste à partir du principe D, est celui de la reconnaissance des personnes.⁷⁰ Les travaux de Axel Honneth, auxquels nous feront écho dans le prochain chapitre, et de Jean-Marc Ferry soulignent fortement ce qui, un temps souligné dans la théorie des limitations de la communication, a été négligé par la suite. Reste à voir si cette critique de l'indécidabilité de la reconnaissance tient la route après des théories fortes de la reconnaissance. Mais auparavant nous devons terminer le tour d'horizon des critiques se rapportant aux caractères de l'éthique argumentative.

⁶⁹ «(...) un savoir positif de ce que savent les autres est souvent utile, mais difficile, voire inaccessible. Mais un savoir négatif, le savoir que <personne ne peut le savoir> est toujours à notre portée», LIVET, *La communauté virtuelle*, p. 15. Cela dit, Lenoble ne propose pas de revenir à un conventionnalisme fondationnel. Pour lui, la situation idéale de parole garde une certaine pertinence, ne serait-ce que pour rappeler le statut très précaire des conventions qui sont, par définition, sujettes au changement, à l'implosion, dès lors que la convergence des volontés qui les maintient s'effrite, voir LENOBLE, *Droit et communication*, p. 46.

⁷⁰ Dans son article «Les limitations de la communication», Livet aborde la question de la reconnaissance des personnes en termes de stade ultime de l'indécidabilité (p. 257 et p. 273-275). Pourtant, manifestement influencé par la philosophie analytique anglo-saxonne, la reconnaissance des personnes est occultée au profit d'une reconnaissance des intentions communicatives, dans *La communauté virtuelle*. D'un autre côté, la discussion de Lenoble sur l'indécidabilité en demeure au stade du traitement cognitif des énoncés sans pointer vers la reconnaissance des personnes. Pour expliquer cet «abandon» d'un des pivots de la théorie des limitations de la communication, la raison la plus plausible est qu'en s'en prenant à la question de la reconnaissance des personnes, la théorie des limitations s'aventure en terrain qui n'est plus strictement cognitif, mais de l'ordre d'intuitions qui débordent le cadre du pur «oui ou non» à des prétentions à la validité. C'est ce qu'avance Ferry dans *Philosophie de la communication*, t. 1, *De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, p. 59-60: «(...) les présuppositions performatives de la discussion ne sont pas par elle-mêmes cognitives: ce sont des présuppositions normatives. Dans les procès d'interlocution, le problème, en effet, n'est pas de savoir si, par exemple, celui à qui l'on s'adresse est responsable — ce qui est encore une question sceptique, qui, comme telle, ne peut déboucher que sur le thème de l'indécidabilité —, mais de savoir que le fait de s'adresser à lui sous-entend — de droit, et quoi qu'il en soit du fait — que cet autre peut répondre» (sda). Nous reviendrons sur la distinction ferryenne cognitif/moral un peu plus loin.

6.3.3 Critique du caractère formaliste

Le lecteur aura sans doute perçu que les critiques que nous avons passées en revue : Taylor, Walzer et les tenants de l'indécidabilité, visaient en fait le formalisme issu de la perspective kantienne. Le formalisme insiste sur la procéduralisation de l'atteinte d'un jugement pratique — fidèle à la vision kantienne classique de l'autonomie de la volonté — ; pour cela, il doit exclure, du champ de la morale, les bases affectuelles et émotionnelles dudit jugement pratique.⁷¹ Cette exclusion sur le plan individuel se double au plan collectif, on l'a vu, d'une dévaluation des traditions substantielles du bien, et, donc, d'un recours à une instance intramondaine de justification après l'effondrement de la métaphysique.

Marc Maesschalck reprend le thème de la limite⁷² qu'il partage avec l'indécidabilité pragmatique, mais en le situant dans une plus vaste critique du formalisme, à partir d'une théorie pragmatique de l'action. Centrant notamment sa discussion sur le rôle que peuvent jouer les convictions, de par leur rationalité propre, dans un processus de discussion⁷³, il souligne l'occultation de ce thème chez Habermas qui soutient pour sa part que la fixation *a priori* de « l'idée du bien est une menace toujours réelle pour toute tentative éthique visant à l'élaboration de normes communes par la discussion argumentée »⁷⁴.

Mais plutôt que de s'en prendre au formalisme à partir d'un point de vue extérieur, c'est de l'intérieur même du formalisme que Maesschalck veut souligner la limite du

⁷¹ BENHABIB, «Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy», p. 355.

⁷² MAESSCHALCK, *Formalismes I*, p. 20.

⁷³ MAESSCHALCK, *Formalismes I*, p. 14; *Pour une éthique des convictions*, p. 185-209, ici p. 188.

⁷⁴ MAESSCHALCK, *Ressources compréhensives et contextualisation des normes. Une limitation du formalisme procédural*, p. 1.

procéduralisme en général, et celui de Habermas, en particulier. Pour ce faire, il réfère aux travaux de Jean Ladrière sur le formalisme dans le champ théorique.⁷⁵ Pour Ladrière, la formalisation d'un langage (que ce soit dans le domaine des sciences «pures» ou «exactes», ou encore dans celui des sciences humaines) n'implique pas nécessairement une neutralisation sémantique du formalisme. Selon lui, «[l]'application du système formel à l'expérience et sa fécondité montrent que le formel est révélateur d'un sens, qu'il est le lieu d'un logos. Mais ce sens n'est pas saisissable intuitivement, il ne se laisse pas traduire, du moins directement, dans le discours des langages naturels. Il faut précisément le langage formel pour le manifester»⁷⁶. En fait, cette capacité de «révélation de sens» doit être comprise à l'intérieur d'une relation bilatérale, d'une sorte de «circulation incessante»⁷⁷ ce qui évite de tomber dans l'aporie d'un sens qui n'est que dans l'une ou l'autre des instances en question.⁷⁸

Cette perspective d'un cercle herméneutique entre la forme et son «champ d'action», Maesschalck l'appliquera au champ pratique⁷⁹ en dégagant une thèse : «la condition de la productivité sémantique d'un formalisme ne consiste pas simplement en ce qu'il soit applicable à un domaine de réalité, mais plus précisément en ce qu'il intègre sur le plan formel (cognitif) son rapport à la *perception* des structures d'intelligibilité du réel qui fonde

⁷⁵ Marc MAESSCHALCK, *Formalismes et théories de l'action II. Productivité sémantique des formalismes et perception*, (coll. *Les carnets du Centre de philosophie du droit*, 50), Louvain-la-Neuve, Centre de philosophie du droit-Université catholique de Louvain, 1996, p. 2-12.

⁷⁶ Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi*, (coll. *Cogitatio fidei*, 124), Paris, Cerf, 1984, p. 69-70.

⁷⁷ LADRIÈRE, *Discours scientifique et parole de la foi*, p. 72.

⁷⁸ LADRIÈRE, *Discours scientifique et parole de la foi*, p. 71.

⁷⁹ MAESSCHALCK, *Formalismes II*, p. 10.

son applicabilité»⁸⁰. En d'autres mots, Habermas a raison lorsqu'il affirme, contre ses détracteurs, que le procéduralisme ne tourne pas à vide. Il existe un lien indéniable entre la procédure et le monde vécu. Cependant, comme le suggère Maesschalck, ce lien n'est pas univoque et il ne peut présupposer une supériorité cognitive du système sur son domaine d'application.

Dans le domaine de l'action, le travail de Maesschalck est de reformuler la version habermassienne du procéduralisme «en s'appropriant critiqueusement les acquis du développement des théories de l'action liées au contextualisme, au cognitivisme et du réalisme internaliste»⁸¹. Ce faisant, il désire fluidifier les rapports sens/validité et vécu/norme, strictement distingués par Habermas⁸².

6.3.4 Critique du caractère universaliste

Le caractère universaliste de l'éthique argumentative habermassienne suscite une critique à partir d'une perspective épistémique. À ce point de vue se rattachent des enjeux tels que les rapports entre l'unité et la diversité, ou encore entre le singulier, le général et l'universel.

Il faut cependant rappeler une distinction d'importance avant d'aborder ces critiques. Il faut éviter de confondre universalisme et universalisation.⁸³ Celle-ci se rapporte au fonctionnement interne de la procédure, alors que celle-là relève de l'extension du domaine de

⁸⁰ MAESSCHALCK. *Formalismes II*, p. 9, sda.

⁸¹ MAESSCHALCK. *Formalismes I*, p.1, n. 1.

⁸² MAESSCHALCK. *Formalismes I*, p. 21-22.

⁸³ HABERMAS. *Morale et communication*, p. 131.

pertinence de la procédure. C'est bien de l'universalisme que nous traiterons ici. Habermas a la ferme «conviction» que l'éthique de la discussion n'est pas culturellement contingente. Il l'exprime ainsi par la négative: «on doit pouvoir prouver que notre principe moral ne fait pas que refléter les préjugés d'un citoyen adulte, blanc, mâle, bourgeois, issu de la Mitteleuropa»⁸⁴. Cette démonstration, il l'a fournie par une «preuve pragmatico-transcendantale établissant l'existence des présuppositions universelles et nécessaires de l'argumentation»⁸⁵.

Devant la prétention à la vérité de l'universalité élevée par Habermas, se dressent des objections, mieux des corrections, qui veulent éviter à la fois les pièges de l'objectivisme et du culturalisme, en professant un universalisme d'une autre mouture que celui qui s'inspire de Kant. On parlera d'un universalisme pluriel⁸⁶, d'un universalisme réitératif⁸⁷, d'un universalisme prudentiel⁸⁸, chez les auteurs d'inspiration communautarienne. Chez d'autres, d'inspiration kantienne, on parlera d'un universalisme éthique qui admet certaines éthiques particularistes⁸⁹, ou encore d'un «relativisme régulé»⁹⁰. On pourrait multiplier les exemples, mais il semble que, à la suite du débat entre universalistes-libéraux et contextualistes-

⁸⁴ HABERMAS. *De l'éthique de la discussion*, p. 18.

⁸⁵ HABERMAS. *Morale et communication*, p. 131. Le détail de cette preuve est donné dans *Morale et communication*, p. 103-120.

⁸⁶ Pierre HASSNER. «Vers un universalisme pluriel ?», dans *Esprit*, 1992, no. 187, p. 102-113.

⁸⁷ Michael WALZER. «Les deux universalismes», dans *Esprit*, 1992, no. 187, p. 114-133.

⁸⁸ Alessandro FERRARA. «Universalisms: Procedural, Contextualist and Prudential», dans David M. RASMUSSEN (ed), *Universalism vs. Contextualism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge MA, MIT Press, 1990, p. 11-37.

⁸⁹ Alan GEWIRTH. «Ethical Universalism and Particularism», dans *The Journal of Philosophy*, 62(1988), p. 283-302.

⁹⁰ Mark HUNYADI. «Éthique et médiation», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994, no. 2, p. 259-280, ici p. 272-274.

communautariens, une nette tendance se dessine, à savoir décroisonner les concepts en litiges et admettre une forme de rapport dialectique qui, tout en voulant maintenir une visée de l'universel, cherche à intégrer l'attention au singulier, au divers, au contexte, etc.

Abordons le débat par son volet épistémico-cognitif. Selon Michael Walzer, pour qui la tournure hégélianisante d'une attention à la *Sittlichkeit* fait office de règle méthodologique, la notion d'universalité doit être abordée de manière à ce que l'on puisse faire valoir une forme d'universalisme, présente dans la tradition biblique, mais qui est passé longtemps inaperçu, et qui «aide à comprendre l'appel au particularisme moral»⁹¹. Contre la vision unitaire de l'universalisme — propre aux modernes depuis le formalisme kantien —, Walzer plaide pour un universalisme réitératif dont les caractéristiques sont, d'une part, la reconnaissance de l'altérité des autres formes de vie et de l'universalité de leur systèmes moraux respectifs, et, d'autre part, la prise de conscience que l'émergence de la morale dans toutes les cultures apparaît comme une réponse (différentielle et créative, propre à une culture à la fois) à des circonstances similaires: la libération de l'oppression.⁹² L'ordre lexical de ces caractéristiques nous semble important.⁹³ Cet ordre souligne également la démarche

⁹¹ WALZER, «Les deux universalismes», p. 114. On doit souligner la parenté de ce projet avec celui de Hermann Cohen, même si celui-ci visite le Premier Testament, notamment les prophètes, à l'aune du néo-kantisme.

⁹² WALZER, «Les deux universalismes», p. 129-130. Walzer se base sur quelques passages bibliques (Am 9.7; Is 19, 20-25; Mi 4, 4-5) où une libération semblable à l'Exode hébraïque hors d'Égypte aurait eu lieu pour les Philistins hors de Cappadoce et pour les Syriens hors de Cyrène.

⁹³ On peut voir dans cet ordre une inversion structurelle par rapport aux principes de justice de Rawls puisque Walzer place en premier le principe de la différence et en second celui de l'identité des circonstances.

réfléchissante que privilégie Walzer⁹⁴, alors que l'universalisme unitaire — «surplombant» selon l'expression de Walzer⁹⁵ —, est du type du jugement déterminant⁹⁶.

À la lumière de cette «exégèse», Walzer en vient à affirmer que ce qui porte la caractéristique de l'universalité n'est ni une procédure, ni un contenu spécifique de la morale, mais plutôt un geste — celui d'élaborer une morale — relié lui-même à un «milieu génétique favorable» à l'élaboration d'une morale particulière, en l'occurrence une expérience d'oppression présente dans toutes les cultures.

On peut cependant se demander si ce que Walzer identifie comme universel relève bien de cette catégorie. N'y aurait-il pas ici télescopage, voire confusion, entre deux genres de réflexion ? Joseph Margolis propose un resserrement du champ conceptuel de l'universalité en établissant une distinction nette entre ce qui est universel et ce qui est général.⁹⁷ Margolis présente les trois étapes de la réflexion philosophique⁹⁸. La première consiste à repérer, dans un champ donné de l'expérience, des uniformités, des généralités, au travers de la diversité des phénomènes singuliers et contingents qui le composent. L'enquête se situe au niveau de la généralité, c'est-à-dire au niveau de récurrences, diachroniques ou synchroniques peu importe, qui apparaissent à l'intérieur du champ expérientiel en question. La seconde étape de réflexion fait appel à un pouvoir de la cognition qui repère, au deuxième

⁹⁴ HASSNER, «Vers un universalisme pluriel ?», p. 108.

⁹⁵ WALZER, «Les deux universalismes», p. 115.

⁹⁶ HASSNER, «Vers un universalisme pluriel ?», p. 108.

⁹⁷ Joseph MARGOLIS, «Historicism, Universalism, and the Threat of Relativism», dans *The Monist*, 67(1984), no 3, p. 308-336. Le modèle de Margolis est développé dans le cadre d'une réflexion sur le cognitivisme en philosophie. Cependant, il peut, *mutatis mutandis*, être appliqué à notre problématique de philosophie morale.

⁹⁸ MARGOLIS, «Historicism, Universalism, and the Threat of Relativism», p. 310-311.

degré, parmi les généralités du premier niveau ce qui se profile comme des invariances universelles, elles-mêmes repérables dans l'ensemble du monde actuel ou des mondes possibles (référence leibnizienne) où de telles invariances pourraient être retrouvées. Enfin, la troisième étape présente une réflexion métacognitive — quasi-transcendantale — sur les conditions de possibilité permettant le passage de la généralité à l'universalité.

À l'aune de cette typologie, il ressort que ce que Walzer identifie comme un universalisme réitératif n'est qu'une version très mince de l'universalisme, laissant la belle part, dans sa théorie, aux éléments relevant de la généralité, ici les différents systèmes moraux développés dans le cadre d'expériences similaires. La composante universelle, au sens de Margolis, est formidablement tenue chez Walzer, au profit du repérage de généralités. Ce qui revient, selon nous, à une confusion de catégories et d'expériences cognitives qui, peuvent être par ailleurs distinguées métacognitivement sans préjudice à la réalité comme telle.

De plus, s'il est vrai, selon P. Hassner, qu'«aucune culture ni aucune politique ne saurait se targuer d'un accès direct à l'universalité, mais [que] toutes porteraient la marque d'une inspiration et d'une aspiration à l'universel sans lesquelles (...) la culture comme la politique sont exposées aux dérives les plus monstrueuses»⁹⁹, alors il devient extrêmement problématique de faire passer une généralité pour quelque chose d'universel, non seulement du point de vue théorique, mais aussi du point de vue pratique. En effet, lorsque parlant du respect entre personnes, Walzer énonce une loi morale — donc universelle — comme ceci: «les gens doivent être traités en fonction de l'idée qu'ils se font eux-mêmes de la manière

⁹⁹ HASSNER. «Vers un universalisme pluriel ?», p. 112.

dont il devraient être traités»¹⁰⁰, on voit toutes les dérives possibles qu'entraîne une mécompréhension de l'universel.

De son côté, Paul Ricœur présente, lui aussi, une articulation entre les deux tendances opposées, tout en respectant la démarche et le bien fondé de chacune. La pensée de Ricœur s'oriente vers un «affrontement entre la prétention universaliste attachée aux règles se réclamant du principe de la moralité et la reconnaissance des valeurs positives afférentes aux contextes historiques et communautaires d'effectuation de ces mêmes règles»¹⁰¹. Ricœur se donne comme programme de reformuler l'éthique de la discussion pour «intégrer les objections du contextualisme, en même temps que celui-ci prendrait au sérieux l'exigence d'universalisation pour se concentrer sur les conditions de *mise en contexte* de cette exigence»¹⁰², pour atteindre une position d'«équilibre réfléchi entre l'exigence d'universalité et la reconnaissance des limitations contextuelles qui l'affectent»¹⁰³. Ce programme surgit d'une analyse de la position de Walzer dans *Spheres of Justice*¹⁰⁴, d'où il ressort que le problème majeur du contextualisme radical de Walzer demeure celui de l'arbitrage entre les revendications contradictoires des sphères et de l'empiétement des unes sur les autres.¹⁰⁵ D'où l'intérêt de confronter le contextualisme avec l'universalisme néo-kantien de Apel et de Habermas lorsque les questions de justification et d'application des normes qui en découlent se posent.

¹⁰⁰ WALZER, «Les deux universalismes», p. 131-132.

¹⁰¹ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 318, sda.

¹⁰² RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 333, sda.

¹⁰³ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 335.

¹⁰⁴ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 293-294.

¹⁰⁵ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 294.

Le modèle ricœurien d'intégration se présente sous la guise d'une division des tâches entre la procédure universaliste et la prise en compte du contexte où seront appliquées les normes justifiées, partant de la singularité des situations et d'autrui.¹⁰⁶ La procédure d'universalisation n'est valable, pour Ricœur, que sur le trajet régressif de la justification¹⁰⁷ où, fondamentalement, est vérifié le «caractère moral des maximes»¹⁰⁸ dans une procédure discursive. Par ailleurs, le trajet progressif d'effectuation consiste en ce que «la règle est soumise à une autre sorte de mise à l'épreuve, celle par les circonstances et les conséquences»¹⁰⁹, car l'impersonnalité de la règle justifiée ne peut que susciter des conflits, dans son application, là même où elle entendait les régler par son caractère d'abstraction des contingences et des accidents.

On le voit, la question de l'universel pour Ricœur ne peut pas être aussi nettement distinguée entre l'universalisation et l'universalisme, comme le revendique Habermas. En fait, Ricœur plaide pour un concept modeste d'universel, un universel inchoatif ou universel en contexte¹¹⁰ qui se découvre au terme de cette dialectique entre conviction et argumentation qui est la teneur de la reformulation de l'éthique de la discussion, annoncée par Ricœur et replacée dans la perspective d'un dialogue entre les cultures. Donc, pas d'*a priori* universel, pour Ricœur. L'articulation entre universalisme et contextualisme ne donne pas de réponses à l'avance; elle ne fait qu'indiquer un encadrement aux discussions morales qui, inévitablement, se produisent lors du choc entre deux ou des cultures.

¹⁰⁶ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 308.

¹⁰⁷ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 307, p. 326 et p. 334.

¹⁰⁸ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 307.

¹⁰⁹ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 309.

¹¹⁰ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 336.

6.4 Conclusion

À ce survol des critiques philosophiques faites à l'éthique de la discussion, doit s'ajouter les critiques théologiques qui, d'une certaine manière, recourent celles que nous venons d'esquisser, notamment la critique du rationalisme exacerbé, au regard de la conceptualisation habermassienne de la religion. Si l'éthique reconstructive du discours est, à la mesure de la reconstruction par rapport à l'argumentation, une *Aufhebung* de l'éthique argumentative, sa prétention doit alors être confrontée aux critiques que l'on vient d'évoquer. La piste que nous privilégierons pour ce faire nous est donnée par Ferry lui-même, dès lors qu'il ressort d'une analyse serrée que cette éthique s'articule autour de la notion de reconnaissance.

Chapitre 7

L'éthique reconstructive II : une éthique de la reconnaissance

7.1 Introduction

L'élaboration d'une éthique reconstructive de la discussion ne peut se faire sans appeler une série de transformations et de repositionnements conceptuels par rapport au projet habermassien. Ce pan de l'entreprise intellectuelle de Ferry repose sur le concept clé de la reconnaissance¹. Héritée de l'idéalisme allemand, la notion de reconnaissance reprend du service depuis une trentaine d'années² : soit par les luttes de décolonisation en Afrique, soit par le nationalisme exacerbé, le plus souvent ethno-culturel, résultant de la libération de populations maintenues en état de minorité politique, soit par les tensions vécues au sein des sociétés occidentales vivant une forte immigration, soit, *last but not least*, par les revendications égalitaires du féminisme, revendications qui dépassent les frontières des pays occidentaux comme en fait foi le sommet de Beijing de 1995.

Le regain d'importance du thème de la reconnaissance est dû à une sensibilité accrue, et à une potentialité dans les sociétés démocratiques, à la participation de tous les concernés au processus politique. Mais, en deçà de cette dimension politique de la reconnaissance, une dimension morale se dessine et lui donne son sens. Par ailleurs, des études historiques et philosophiques montrent bien que la reconnaissance ne se limite pas au plan politique, et que certaines luttes économiques, notamment de la part de ceux qui sont exploités, ont une

¹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 7.

² HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 214-219; Franck FISCHBACH, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, (coll. *Philosophies*, 116), Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 5-6.

dimension morale essentiellement reliée à une forme de reconnaissance recherchée.³ Mais avant d'être politique ou économique, la reconnaissance est avant tout une question identitaire dont la philosophie morale a pour but de dégager les conséquences normatives; cet effort inspire même à développer une théorie critique à partir de la théorie de la reconnaissance.⁴

C'est pourquoi nous nous attarderons sur les reformulations ferryennes des notions d'identité morale et d'identité politique à partir d'une reconceptualisation de la théorie de la reconnaissance à l'aune d'une pragmatique de la communication. Cette triade conceptuelle élucidée, nous verrons ensuite son impact sur l'éthique discursive et sur la notion de justice qu'elle sous-entend.

7.2 Résurgence de la reconnaissance: continuités et ruptures

La reconnaissance, telle qu'on l'envisage actuellement dans ses grands axes théoriques, est tributaire d'un événement socio-historique important: l'effondrement des sociétés hiérarchiques causé par la mise en place de sociétés aux tendances égalitaires, issues des révolutions européennes de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècles.⁵ Ces bouleversements socio-politiques sont concomitants d'une redéfinition des rapports entre les individus et leur collectivité en termes de compossibilité des rapports entre libertés individuelles. Se pose alors la question de rendre manifestes les bases sur lesquelles on peut

³ Fischbach mentionne les travaux de Edward Thompson sur le syndicalisme anglais du XIX^eme siècle et ceux de Richard Hoggart sur la pauvreté dans l'Angleterre du présent siècle qui, selon lui, rendent bien saillante la dimension économique de la reconnaissance, voir FISCHBACH, *Fichte et Hegel*, p. 10-13. Voir également F. GIROUX, «Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile», dans *Philosophiques*, 10(1983), no 2, p. 361-375.

⁴ C'est le but avoué de Axel HONNETH, «La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ?», dans BOUCHINDHOMME et ROCHLITZ, *Habermas, la raison, la critique*, p. 215-238, notamment p. 228. C'est également le projet de Jean-Marc Ferry. Nous y reviendrons.

⁵ Christopher MENKE, «On the Concept of Recognition: Hegel's Early Theory of Social Differentiation», dans *Praxis International*, 12(1992), no 1, p. 69-82.

penser, d'abord, les rapports entre individus, puis la convergence des projets individuels dans l'élaboration d'un projet collectif élargi.

En passant d'une société hiérarchique fondée sur l'honneur à une société (souhaitée) égalitaire, les conditions de reconnaissance — ou comme le définit Fischbach: «l'ensemble des conditions intersubjectives permettant à [un] individu ou à [un] groupe de se rapporter positivement à lui-même, d'avoir une représentation positive de sa propre identité»⁶ — se transforment radicalement.⁷ Le passage de l'Ancien Régime à la société moderne inclut une transformation des conditions d'exercice de la liberté effective, signifiant une plus grande marge de manœuvre pour les individus dans l'orientation de leurs projets de vie, mais également résultant en une angoisse existentielle plus profonde⁸ du simple fait que les garanties d'une réussite des projets individuels ne sont plus données. En effet, lorsque l'ordre social est stabilisé par une hiérarchie, l'action individuelle est régulée par un ensemble de rôles et statuts définis de telle sorte que la reproduction de cette stabilité est assurée. Comme l'écrit Walzer, citant Tocqueville, la reconnaissance est assurée dans une société hiérarchique, tant dans les rang élevés que chez les humbles.⁹ La seule compétition possible se réalise à l'intérieur de chaque rang, afin de «hiérarchiser les égaux» d'une classe ou d'une

⁶ FISCHBACH, *Fichte et Hegel*, p. 14.

⁷ TAYLOR, *Multiculturalisme*, p. 43ss; HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 110-111 et p. 122-123; WALZER, *Spheres of Justice*, p. 249-253.

⁸ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 254. Walzer décrit bien les implications socio-psychologiques de ce passage pour les individus, s'inspirant d'ailleurs de Hobbes.

⁹ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 250.

caste.¹⁰ Or, l'effondrement de la hiérarchie honorifique, amène une généralisation de la compétition à l'ensemble des égaux d'une société téléologiquement égalitaire.¹¹

Ce fait de la compétition a suscité diverses théorisations dans des domaines aussi variés que l'économie, la philosophie politique, la philosophie morale. Du cynisme hobbesien¹² à son opposé, l'optimisme quasi béat d'Adam Smith¹³ en passant par l'idéalisme allemand, surtout chez Fichte et Hegel, l'histoire passée et contemporaine des idées présente un chatoiement de postures théoriques et de modèles visant à démontrer que l'époque moderne recèle une normativité économique et politique propre qui n'a rien à envier à l'Ancien Régime, n'en déplaît aux nostalgiques. Mais on admet le fait que la reconnaissance passe par une forme de confrontation. Plusieurs avenues peuvent être empruntées pour cerner (sommairement) le concept de reconnaissance. La première question à se poser porte sur les rapports entre reconnaissance et normativité. La régulation normative de la reconnaissance doit-elle s'appuyer sur une base extrinsèque à la lutte (Hobbes) ou plutôt intrinsèque (Hegel) ?

Une anthropologie fondamentalement pessimiste informe la réflexion de Hobbes sur le passage de l'état de nature à un État policé et qui repose sur le contrôle des pulsions

¹⁰ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 251, parlant du duel chez les aristocrates de l'Ancien Régime.

¹¹ La catégorie d'«égal» prend des acceptions différentes selon les époques. On peut dire en gros que depuis l'émergence des sociétés égalitaires, elle n'a cessé de s'étendre à de plus larges segments de la société, à la mesure même de l'extension et de la diversification des droits. Dans les sociétés occidentales, l'ajout des droits politiques et des droits sociaux aux droits-libertés, chronologiquement premiers, s'accompagne d'un élargissement des catégories récipiendaires de ces droits, voir HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 116-118.

¹² Anne-Laure ANGOULVENT, *Hobbes et la morale politique*, (coll. *Que sais-je ?*, 2867), Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 8

¹³ Sur Smith, voir le savoureux chapitre que lui consacre Robert L. HEILBRONER dans son classique *Les grands économistes*, trad. par Pierre ANTONMATTEI, (coll. *Points*, E7), Paris, Seuil, 1971, p. 40-70.

instinctives et égoïstes par l'adoption d'un ordre contractuel entre «monades» autarciques cherchant à la fois à préserver leur vie et à le faire de manière violente.¹⁴ Le contrat politique vise, au travers des institutions, à rendre possible la coopération sociale nécessaire à la formation d'une communauté politique stable et durable, en dépit des tendances fondamentalement égoïstes de la nature humaine. Hobbes fait en quelque sorte appel à une «heuristique de la peur»¹⁵ — qui fournit en même temps une réponse à la question: *Why be moral* ? — donnant ainsi un ancrage anthropologique à l'État de droit.¹⁶

L'impression que le contrat n'est ni plus ni moins qu'un mécanisme de contrôle imposé aux tendances égoïstes de chaque individu gagne le lecteur de Hobbes. Le citoyen hobbesien semble continuellement écartelé entre son désir d'autoaffirmation, quel qu'en soit le prix pour les autres, et la peur d'être lui-même la victime de l'affirmation de ses congénères. Dans cette optique, le contrat apparaît comme une instance incarnant la sagesse pragmatique élémentaire du compromis, plutôt qu'une instance de réconciliation.¹⁷ La paix de l'état civilisé est un vernis, bien plus qu'un ciment, par rapport à l'état de nature. C'est que le contrat n'incarne que pauvrement la nature intersubjective des rapports entre humains

¹⁴ Voici comment A.-L. ANGOULVENT dépeint cette anthropologie: «L'état de nature (...) pourrait être résumé en deux comportements universellement humains: le comportement belliqueux qui justifie <la guerre de tous contre tous> et le comportement de crainte universelle et réciproque qui justifie que <l'homme est un loup pour l'homme>». *Hobbes et la morale politique*, p. 29.

¹⁵ Nous empruntons l'expression à Hans JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. par J. GREISCH, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1990, p. 49-50.

¹⁶ Qui n'est pas encore pensé selon les canons d'un État démocratique.

¹⁷ La philosophie politique de Hobbes ne peut se comprendre qu'en référence au climat politique explosif prévalant en Angleterre (guerre civile) et en France (Fronde des Princes, suivie de la Fronde des Parlementaires). Hobbes vécut les deux puisque son exil en France, au temps des Frondes, était dû en partie à la guerre civile dans son pays, voir Jean BERNHARDT, *Hobbes*, (coll. *Que sais-je ?*, 2498), Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 82-88. Trois siècles plus tard, John Rawls se réclamera aussi des guerres de religions du XVII^e siècle européen pour montrer la pertinence de sa version revampée du contractualisme.

que ceux-ci soient à l'échelle des relations courtes interpersonnelles ou des relations longues médiatisées par les institutions.

L'interprétation contemporaine de la reconnaissance faite par Michael Walzer entérine, bien que modérément, le diagnostic hobbesien de la compétition. Dans *Spheres of Justice*, le philosophe américain consacre un chapitre entier à la problématique de la reconnaissance.¹⁸ L'analyse hobbesienne y est influente, tant dans la longue introduction sur la lutte pour la reconnaissance¹⁹ — où le titre bien hégélien est, avec la dernière phrase de cette section, la seule référence à Hegel²⁰ —, que dans les dernières pages du chapitre sur la distinction entre estime de soi et respect de soi.²¹

C'est cette distinction entre estime de soi et respect de soi que nous analyserons pour montrer en quoi elle réactualise le geste hobbesien de superposition du politique comme régulation de l'égoïsme. Pour Walzer, l'objet de la compétition dans la société bourgeoise est la reconnaissance favorable modulée dans des évaluations positives de soi par les autres. Mais cette reconnaissance doit être arrachée, de haute lutte dirions-nous, à ces autres peu enclins à la donner.²² Donc le point de départ, chez Walzer comme chez Hobbes, est celui du fait de la compétition en tout point similaire à ce qui se passe dans le marché, au regard des biens matériels. Cependant, fidèle à sa vision communautarienne, Walzer fait une distinction

¹⁸ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 249-280.

¹⁹ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 249-259.

²⁰ À première vue, on croirait que Walzer serait plus hégélien que hobbesien puisque, comme nous le verrons plus loin, il dévolue à une sorte de *Sittlichkeit* démocratique contemporaine le soin d'être l'aune auquel on mesurera le respect de soi. Pourtant, et ce sera le propos de notre argumentation, nous posons l'hypothèse qu'on peut faire une lecture hobbesienne de la conceptualisation de la reconnaissance chez Walzer.

²¹ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 272-280.

²² «Recognitions must be won from people who, thinking of their own claims, are reluctant givers», WALZER, *Spheres of Justice*, p. 254.

entre deux éléments de la reconnaissance: l'estime de soi et le respect de soi, distingués en fonction de leur source évaluative. En effet, l'estime de soi est, dans les termes de Walzer, un concept relationnel (*relational concept*), c'est-à-dire la forme réflexive d'un «bien» distribué entre personnes et dont la teneur dépend uniquement de l'évaluation des autres qui me font face. Le respect de soi — forme réflexive du respect qui «circule» dans les interactions sociales — dépend d'un critère autonome par rapport aux évaluations idiosyncrasiques. Mais ce critère n'est ni formel ni universel. Il se rapporte à la signification sociale et historique de la dignité dans une société et un temps particuliers. Ainsi, aux yeux de Walzer, il n'y a que le respect de soi qui ait une puissance normative, tributaire des conceptions morales des personnes admises dans une société donnée.²³ Seul le respect de soi est normatif puisque «le geste de respect de soi-même n'est pas un geste compétitif»²⁴, contrairement à l'estime de soi.

D'où vient donc le critère de respect de soi ? Quelle est sa teneur ? Comme la référence (universaliste) à l'humanité en général est un concept motivationnel trop faible, pas assez concret et spécifique²⁵, Walzer se référera à des éléments de la pratique démocratique pour fonder le critère de la dignité en modernité. Selon lui,

ce sont les critères minimaux intrinsèques à la pratique démocratique qui établissent les normes du respect de soi. Au fur et à mesure que ces critères s'étendent à l'ensemble de la société civile, ils rendent possible une forme de respect de soi qui est indépendante d'une position sociale particulière, et qui se rapporte en fait avec la place générale de chacun dans la communauté et à la perception de soi, non pas simplement en tant que personne en général mais en

²³ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 274.

²⁴ «(...) the practice of respecting oneself isn't a competitive practice», WALZER, *Spheres of Justice*, p. 275.

²⁵ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 276.

tant qu'une personne réelle dans un contexte particulier, un membre égal et à part entière, un participant actif.²⁶

Chez Walzer, la normativité de la reconnaissance passe donc par une nécessaire référence à la pratique politique d'un citoyen autonome, libre et responsable.²⁷ Sa distinction entre estime de soi et respect de soi donne à la première un caractère péjoratif et à la seconde une valeur positive. L'estime de soi, de l'ordre factuel de la compétition, est insuffisante pour servir d'assise à une théorie forte de la reconnaissance. Il faut donc recourir à un socle plus solide, celui du politique, pour véritablement fonder sur une assise motivationnelle convaincante tant la reconnaissance personnelle que l'intersubjectivité valable.

En conclusion, la dichotomie walzerienne entre estime de soi et respect de soi est trop radicalement conçue. En réalité, l'estime de soi pourrait être perçue comme la face négative, une dérive d'un processus beaucoup plus complexe que l'analyse cynique d'inspiration hobbesienne le laisse croire. Contre Walzer, la reprise hégélienne de la lutte pour la reconnaissance dans une anthropologie passablement moins pessimiste *dans son ensemble* soulignerait qu'il existe un lien «organique» entre la perception positive reçue des autres — et qui n'est pas nécessairement et uniquement idiosyncrasique — et le respect de soi. Ce qui manque à Walzer, en fait, c'est une théorie permettant d'établir un lien interne entre la reconnaissance établie au sein des relations interpersonnelles courtes et la lutte pour la reconnaissance qui, sans évacuer la dimension conflictuelle de la vie sociale, peut se solder par une «réconciliation» pensée, du point de vue formel, comme un moment d'intersubjectivité universelle qui se double d'une reconnaissance de la singularité des personnes. La dimension foncièrement intersubjective de la reconnaissance, à tous ses

²⁶ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 277, notre traduction.

²⁷ WALZER, *Spheres of Justice*, p. 279.

niveaux et toutes ses étapes, devient cruciale dans la perspective hégélienne et chez ses épigones contemporains.

Hegel a traité de la reconnaissance (*Anerkennung*) à de nombreuses reprises dans son œuvre.²⁸ Cependant, selon Robert Williams, la redécouverte de la centralité de ce thème comme piste d'interprétation du corpus est relativement récente.²⁹ Or, cette résurgence dans les études contemporaines se manifeste en deux tendances majeures selon que les auteurs privilégient soit les manuscrits de Iéna, soit la *Phénoménologie* puisque, selon Honneth, il y a une rupture conceptuelle dans l'évolution de la théorie hégélienne de la reconnaissance.³⁰ Reprenant le commentaire de Habermas sur l'abandon, par Hegel, de la systématique particulière du processus de formation de l'esprit développée dans les *Leçons d'Iéna*³¹, Honneth l'applique à l'enjeu spécifique de la reconnaissance. Selon lui, la richesse, bien que latente, de cette première méditation hégélienne sur la reconnaissance subit une réduction au profit du modèle de la dialectique maître/esclave, laquelle en vient rapidement à être

²⁸ La référence obligée est, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la dialectique maître/esclave. Cependant, dans le *Système de la vie éthique* et dans la *Première philosophie de l'Esprit* le thème est aussi présent, mais de façon schématique.

²⁹ Dans le monde anglophone et germanophone, «[t]he recognition of the significance of the <recognition> is so recent that the term *Anerkennung* is not indexed or even mentioned in Glockner's *Hegel Lexicon*. Only in the last ten years has the topic of recognition surfaced in the German Hegel discussion, and appropriate studies have appeared. There are only a few articles on it in English», Robert R. WILLIAMS, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 1. Cela dit, la tradition est plus ancienne dans le monde francophone. Fischbach donne en exemple Alexandre Kojève (FISCHBACH, *Fichte et Hegel*, p. 112-122) et Jean Hyppolite (FISCHBACH, *Fichte et Hegel*, p. 67, n. 1) qui ont commenté la théorie hégélienne de la reconnaissance entre les deux guerres.

³⁰ Nick CROSSLEY, dans son compte-rendu de l'ouvrage de Honneth *The Struggle for Recognition* (dans *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 32(1995), p. 75-78, note que l'intérêt de Honneth pour la période d'Iéna tient à ce que le thème de la reconnaissance y est central, contrairement aux écrits ultérieurs, et qu'il y discerne une perspective communicationnelle et intersubjective qui, plus tard, sera supplantée par la voie de la philosophie de la conscience.

³¹ HABERMAS, «Travail et interaction», p. 164.

uniquement identifiée à la dialectique du travail.³² Quant à Jean-Marc Ferry, comme nous l'avons souligné plus haut, l'impulsion de toute son œuvre provient de la première philosophie de l'esprit et, comme nous comptons le montrer, cette influence du jeune Hegel se poursuit dans la théorie de la reconnaissance.

La théorie de la reconnaissance du jeune Hegel prend acte du fait de la compétition, suivant en cela Hobbes.³³ Toutefois, à la différence de ce dernier, deux points doivent être bien mis en lumière. Tout d'abord, ce n'est pas la peur qui stimule la compétition chez Hegel, mais le refus d'être ignoré par l'autre qui me fait face.³⁴ Donc, déjà le conflit peut se comprendre non pas comme résultant de la rencontre de deux autoaffirmations sans liens antérieurs, mais plutôt comme la négation d'une intersubjectivité potentielle. Ensuite, et cela découle de l'énoncé précédent, les individus ne peuvent être conçus comme des monades autarciques. Ils sont des êtres-en-relation. Le modèle de Hegel est tourné vers l'anticipation d'un lien pacifique possible, alors que celui de Hobbes fait fond sur une configuration anthropologique déjà réalisée. Le fait que Hegel situe sa théorie de la reconnaissance dans une logique de développement des individus, de la société civile et de l'État dans un cadre d'interactions n'élimine pas la question du conflit. Il souligne cependant que les différents moments de cette logique sont intimement liés les uns aux autres. Une telle option méliorative, trait fondamental du traitement idéaliste de la reconnaissance³⁵, se retrouve

³² HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 62-63. Les citations de cet ouvrage sont toutes nos traductions. Sur le même sujet, voir FISCHBACH, *Fichte et Hegel*, p. 84 qui souligne l'infléchissement dans la pensée hégélienne sur la reconnaissance de la thématique éthique et politique vers l'économique dans la *Phénoménologie*.

³³ Michael INWOOD, «Recognition and Acknowledgment», dans *A Hegel Dictionary*, London, Basil Blackwell, 1992, p. 246; HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 11.

³⁴ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 44.

³⁵ FISCHBACH, *Fichte et Hegel*, p. 15.

également chez Fichte, qui influencera grandement Hegel³⁶, même si ce dernier en fait une critique forte.³⁷

Ainsi, pour Hegel, la reconnaissance est une interaction qui, à la fois, intègre dans son développement le conflit et la réconciliation. La synthèse hégélienne de ces deux dimensions venant de traditions nettement éloignées — la tradition du conflit, de Machiavel et Hobbes³⁸; la tradition idéaliste de Kant et Fichte³⁹ — sera diversement interprétée dans l'histoire, mais il suffit de mentionner qu'avec le regain d'intérêt contemporain pour le concept morale de reconnaissance, cette synthèse, en raison même de ce qu'elle unit dialectiquement, prend une importance grandissante.

À ce titre, nous voulons présenter succinctement la relecture des textes de Léna par Axel Honneth comme exemple d'une reprise contemporaine de la synthèse hégélienne et de la contraster avec celle que nous avons présentée de Walzer. Honneth inscrit son projet dans la grande foulée de la Théorie critique tout en voulant ancrer la perspective théorique d'émancipation dans un intérêt pratique.⁴⁰ Cependant, il refuse de tomber dans l'ornière de la première génération (Horkheimer, Adorno, etc.), c'est-à-dire une critique qui néglige de se

³⁶ WILLIAMS, *Recognition*, p. 73-94.

³⁷ Selon Honneth, la critique du jeune Hegel à Fichte concerne premièrement la transcendantalisation de son modèle (critique faite aussi à Kant...) et, deuxièmement, la nature de la reconnaissance. Hegel voit dans l'interaction menant à la reconnaissance une dynamique de conflit et de réconciliation, là où Fichte ne voit pas la nécessité d'introduire le conflit comme un des éléments de cette interaction, HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 16-17.

³⁸ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 7-10.

³⁹ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 12; FISCHBACH, *Fichte et Hegel*, 4^o de couverture et p. 15.

⁴⁰ HONNETH, «La dynamique sociale du mépris», p. 219.

rapporter à une «possibilité intramondaine d'émancipation»⁴¹. Il cherchera à «réinventer un accès théorique à la sphère sociale dans laquelle un intérêt émancipatoire est susceptible de posséder un ancrage préscientifique»⁴². Dans la foulée de Habermas, Honneth estime que le «paradigme de la communication»⁴³ porte en lui une capacité critique plus forte que la Théorie critique «traditionnelle» en identifiant la pragmatique universelle comme lieu d'une transcendance intramondaine⁴⁴. Cependant, il conteste le fondement strictement langagier de l'intérêt émancipatoire comme étant déconnecté de l'expérience morale subjective quotidienne. En d'autres mots, on pourrait dire que Honneth reproche de fonder la critique sociale dans une instance qui échappe aux individus, dans une réalité qui se joue à l'insu de l'expérience quotidienne et par-dessus les individus. En fait, pour Honneth, la seule instance préscientifique qui permette de fonder la critique est l'expérience du déni de reconnaissance méritée.⁴⁵ Donc, les présuppositions normatives de la communication ne sont pas recélées dans sa structure cognitivo-linguistique, mais plutôt dans la dimension morale de reconnaissance sous-jacente à toute entente communicationnelle.⁴⁶

La critique sociale change alors de base. Débusquer et redresser les situations figées de communication n'est pas le fin mot de la théorie critique. Ces situations seront plutôt l'indice de ce que Honneth appelle le mépris social et qui se manifeste soit par une

⁴¹ HONNETH, «La dynamique sociale du mépris», p. 219.

⁴² HONNETH, «La dynamique sociale du mépris», p. 219.

⁴³ HONNETH, «La dynamique sociale du mépris», p. 224.

⁴⁴ HONNETH, «La dynamique sociale du mépris», p. 224. Voir HABERMAS, «*Digression* : transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas», p. 85-110.

⁴⁵ HONNETH, «La dynamique sociale du mépris», p. 228.

⁴⁶ HONNETH, «La dynamique sociale du mépris», p. 228.

reconnaissance négative — le renvoi d'une perception négative à un individu ou à un groupe⁴⁷ —, soit par une ignorance complète de l'autre. La théorie critique basée sur la reconnaissance morale doit alors se mettre en frais d'élaborer de nouveaux critères de définition des pathologies sociales. Honneth se tourne vers Hegel et les manuscrits d'Iéna — pour les raisons évoquées plus haut — pour dégager «trois formes de reconnaissance sociale que l'on peut considérer comme des présuppositions communicationnelles d'une formation réussie d'identité»⁴⁸.

Selon Honneth, qui se base sur Hegel corrigé par Mead⁴⁹, la reconnaissance mutuelle se module en trois temps : l'amour, les droits, la solidarité⁵⁰. L'amour est la première forme, des points de vue logique et chronologique, de reconnaissance.⁵¹ L'amour, expérimenté dans la première unité de socialisation: la famille, représenté paradigmatiquement par la relation mère/nouveau-né⁵², ne peut ici être identifié à la perspective freudienne classique de l'amour centré sur le vécu monadique de la libido. L'analyse de Honneth fait plutôt ressortir le caractère intersubjectif de la relation mère/nouveau-né en termes d'une (première) dépendance

⁴⁷ Comme exemple, Taylor mentionne l'aphorisme attribué, à tort ou à raison, à Saul Bellow et lui faisant dire que «Lorsque les Zoulous produiront un Tolstoï, nous le lirons», TAYLOR, *Multiculturalisme*, p. 62.

⁴⁸ HONNETH, «La dynamique sociale du mépris», p. 232-233. La conceptualisation achevée du triptyque de la reconnaissance mutuelle apparaît dans *The Struggle of Recognition*, p. 92-130.

⁴⁹ Il serait fastidieux d'indiquer ici tout le chemin parcouru par Honneth pour en arriver à ce triptyque élaboré à partir d'intuitions fortes mais fragmentaires, présentes dans les manuscrits d'Iéna, revues et infléchies dans une perspective postmétaphysique par la théorie de l'intersubjectivité de George Herbert Mead. Rappelons que notre présentation du triptyque veut simplement illustrer le contraste entre une approche hobbesienne de la reconnaissance, comme celle de Walzer, ainsi que nous en faisons l'hypothèse, et une approche où les conséquences politiques sont «organiquement» dérivées d'une notion bien comprise de la reconnaissance plutôt que volontairement imposées contre une notion (défectueuse) de la reconnaissance.

⁵⁰ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 92

⁵¹ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 36-39 et p. 107.

⁵² HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 98-105.

mutuelle affective suivie d'une autonomisation mutuelle de l'enfant et de la mère sous les auspices d'une relation de confiance amoureuse qui s'instaure.⁵³ Honneth pose alors l'hypothèse que «toutes les relations amoureuses sont animées par le souvenir inconscient de l'expérience originaire de fusion caractéristique des premiers mois de la relation mère/enfant»⁵⁴. Avec la maturation des individus, le désir de fusion se transforme⁵⁵ en amour (modulé lui-même en amitié, amour érotique, etc.) qui tient en équilibre deux dimensions: l'indépendance égocentrique (et non pas égoïste) et la dépendance symbiotique (on dirait mieux une interdépendance bénéfique aux deux partenaires de la relation).

L'impact sur l'identité de cette première forme de reconnaissance associée aux relations primaires est fondamental. La reconnaissance s'applique ici aux besoins primaires du corps et aux émotions personnelles. Ces dimensions constituant intimement la personne reçoivent une confirmation ou un acquiescement en étant directement satisfaits.⁵⁶ Cette reconnaissance de l'individu par la satisfaction de ses besoins biologiques et émotifs de base lui procure une confiance en soi, en ce qu'il reçoit une confirmation de la «validité» des besoins exprimés, par une satisfaction qui dépend foncièrement de l'action des autres. Ce sentiment de valeur personnelle, modulé par la confiance en soi et prodigué indirectement par le soin reçu des autres, est fondamental, aux yeux de Honneth, pour la poursuite du

⁵³ Honneth se base sur les travaux des psychanalystes britannique Donald W. Winnicott et américaine Jessica Benjamin.

⁵⁴ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 105, notre traduction.

⁵⁵ Selon la théorie psychanalytique que suit Honneth, on peut concevoir le processus de détachement de l'enfant comme le résultat d'une lutte affective et d'un comportement agressif envers la mère. *The Struggle for Recognition*, p. 101-102.

⁵⁶ Axel HONNETH, «Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition», dans *Political Theory*, 20(1992), no 2, p. 193.

développement de la personne et pour sa maturation identitaire à travers les autres formes de reconnaissance.

La reconnaissance mutuelle associée aux droits se module en termes de respect de soi. Le respect diffère de l'amour par son indépendance par rapport aux sentiments d'affection, tout en ayant une force motivationnelle capable de mobiliser les individus.⁵⁷ Elle s'appuie sur les acquis de la première forme. En effet, comme l'indique Honneth, le passage de la première forme de reconnaissance à la seconde «doit être entendu comme ce que les sujets réalisent pratiquement, au moment où devenant conscients de leur relation primaire de reconnaissance, ils l'élèvent explicitement au niveau d'une relation légale intersubjectivement partagée»⁵⁸. À ce moment, l'individu se voit, du point de vue de ses partenaires d'interaction, comme possesseur de droits égaux⁵⁹, dont le domaine d'application est inhérent à la sphère de la société civile. La reconnaissance légale est une forme de reconnaissance «qui écarte, structurellement, une restriction de son domaine aux relations sociales de proximité»⁶⁰. La reconnaissance légale est donc à visée universelle. Ici, le respect de soi est à la reconnaissance légale ce que la confiance en soi est à la reconnaissance amoureuse. Mais le respect s'évalue à l'aune d'un critère moral intimement associé au contexte légal de son émergence: la responsabilité des individus.⁶¹

⁵⁷ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 110.

⁵⁸ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 43.

⁵⁹ HONNETH, «Integrity and Disrespect», p. 194. Le thème meadien de «l'autre généralisé» (*the generalized other*) recoupe l'intuition hégélienne. Voir à ce sujet, *The Struggle for Recognition*, p. 108.

⁶⁰ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 50, notre traduction.

⁶¹ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 114ss.

Selon Honneth, la responsabilité morale est un concept dont certaines bases sont intangibles — l'autonomie, la rationalité, l'initiative — mais dont le contenu et l'extension s'est élargi au fur et à mesure des luttes pour la reconnaissance dans les sociétés occidentales⁶², à travers les grands conflits sociaux qui ont marqué les trois étapes majeures de la réflexion sur les droits humains, de leur institutionnalisation dans diverses chartes et déclarations, ainsi que de leur mise en pratique. Or la lutte n'avait d'autre but que politique. Ainsi, reconnaissance légale, réciprocité, universalisme et identité politique vont de concert. Dans la reconnaissance légale, «chacun peut se percevoir comme une personne partageant avec les autres membres de sa communauté les qualités qui rendent possible la participation à la formation discursive de la volonté. Nous nommons respect de soi cette capacité de se percevoir soi-même positivement»⁶³.

Il reste cependant un grand pan de la reconnaissance mutuelle qui ne tombe pas sous la coupe de la reconnaissance légale universaliste et qui est dévolu à la solidarité.⁶⁴ Il s'agit de la reconnaissance reliée aux interactions sociales où c'est la singularité de chaque personne qui est reconnue.⁶⁵ L'estime sociale devient alors l'enjeu de la reconnaissance.⁶⁶ La

⁶² Les trois modalités de la reconnaissance mutuelle sont formelles: «These preconditions are <formal> in the sense that they, and the types of recognition on which they are based, are meant only to distinguish structural features of forms of communication. They do not go as far as to outline the institutional framework in which these forms may be realized.», HONNETH, «Integrity and Disrespect», p. 195-196.

⁶³ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 120, notre traduction.

⁶⁴ Le découplage entre deux formes de reconnaissance publique — différentes de la reconnaissance amoureuse — résulte du passage d'une société hiérarchique basée sur l'honneur à une société articulée autour du prestige.

⁶⁵ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 62 et 122; «Integrity and Disrespect», p. 194-195; Axel HONNETH, «The Other of Justice. Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism», dans Stephen K. White (ed), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 290.

⁶⁶ Si l'amour et la reconnaissance sont des modalités explicitement présentes dans les manuscrits d'Hegel — bien qu'apparue chacune en son temps —, la troisième forme de reconnaissance y est manquante, selon Honneth. Il la reconstruit cependant à partir des considérations de Hegel sur la vie éthique (la *Sittlichkeit*), mais libérées de leur gâche théorique relative à la formation de l'État et reprises dans une théorie

reconnaissance légale, on l'a vu, s'entend comme universelle et vise chaque être humain en ce qu'il partage avec les autres. La solidarité, quant à elle, et l'expérience d'estime de soi qu'elle entend valoriser, s'appuie sur une «reconnaissance mutuelle où *Ego* et *Alter* se rencontrent sur un arrière-plan de valeurs et de buts qui signifient à l'autre la valeur irremplaçable que la vie d'*Ego* pour lui-même»⁶⁷. Les critères d'estime sociale, essentiellement culturels et relatifs à une société donnée, sont donc contingents.⁶⁸ Ce type de reconnaissance est non problématique dans une culture homogène, cela va de soi. Cependant, la pluralisation axiologique des sociétés modernes et la démocratisation des structures sociales entraînent non seulement le changement des critères de reconnaissance sociale, mais aussi le recours à des critères «formels», plutôt que substantiels.⁶⁹ L'estime sociale ne sera pas reliée aux traits universels des individus, ni à des critères substantiels spécifiques, mais à ces «traits de caractère et capacités au regard desquels les membres d'une réalité diffèrent les uns des autres»⁷⁰. L'analyse de Honneth recoupe ici celle de Taylor⁷¹ chez qui l'authenticité joue le rôle d'une catégorie à mi-chemin entre le substantiel et l'abstrait, comme une sorte «d'universel contextuel».

La dimension du conflit dans la reconnaissance de l'estime de soi apparaît lorsqu'il n'y a plus d'horizon collectif ou de valeurs faisant l'unanimité au sein d'une collectivité. Un

intersubjective de la reconnaissance entre les individus d'une communauté morale particulière. «Had he [Hegel] consistently carried the logic of this process into the constitution of ethical community, that would have opened up the form of social interaction in which each person, in his or her individual particularity, can reckon with a feeling of recognition based on solidarity. (...) But this step (...) is not a step that Hegel ever took». HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 62.

⁶⁷ HONNETH, «Integrity and Disrespect», p. 195.

⁶⁸ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 122.

⁶⁹ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 123.

⁷⁰ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 125.

⁷¹ TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 39-45.

espace de compétition se crée où les groupes s'affrontent afin de définir le contenu de ce qui pourrait être tenu comme horizon commun. Et il est inévitable qu'une définition particulière domine sur les autres, entraînant ainsi des dénis de reconnaissance sociale. C'est pourquoi Honneth introduit la solidarité, en contexte pluraliste, comme la forme de reconnaissance entre personnes ou groupes «inégalement positionnés» face aux critères d'évaluation de l'estime sociale qui prévalent en un temps donné.⁷² Elle est «une relation interactive où les sujets compatissent (*sympathize*) mutuellement à leurs différentes formes de vie parce que, entre eux, ils s'estiment symétriquement»⁷³. Mais à l'indication même de Honneth, symétrique ne signifie pas au même degré. Cela veut plutôt dire que «chaque sujet est libre de tout dénigrement collectif, ce qui lui donne l'opportunité de se faire reconnaître, à la lumière de ses propres réalisations et capacités, comme valable pour la société»⁷⁴.

La théorie honnethienne de la reconnaissance a certainement l'avantage de ne pas renvoyer dos-à-dos l'estime de soi et le respect de soi tel que le fait Walzer. C'est que Honneth met en valeur le lien intersubjectif entre individus alors que Walzer présente l'estime

⁷² L'analyse de Honneth sur la distinction entre les droits et la solidarité comme formes propres de reconnaissance rejoint celle de Habermas sur la complémentarité de la justice et de la solidarité identifiées comme les deux tâches de toute morale universaliste (*De l'éthique de la discussion*, p. 20). Habermas définit ces concepts dans l'optique d'une morale postconventionnelle (*De l'éthique de la discussion*, p. 68-69) où la justice réfère à «l'inviolabilité des individus exigeant l'égal respect de la dignité de tout un chacun» (*De l'éthique de la discussion*, p. 20) et où la solidarité relève de la «protection des rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque par lesquels les individus se maintiennent comme membres d'une communauté» (*De l'éthique de la discussion*, p. 20). Même si parlant de la solidarité en termes d'«empathie et d'assistance pour le bien-être du prochain» (*De l'éthique de la discussion*, p. 21), cette notion reste formelle en ne préjugant pas de la valeur concrète de telle ou telle forme de vie. La solidarité incarne chez Habermas le souci pour la sauvegarde des éléments structurels du bien commun (*De l'éthique de la discussion*, p. 23 et p. 70-71). Sur le fond, ce qui distingue Honneth de Habermas, dans leurs approches, c'est leur point de départ. Habermas prend partie pour la primauté du «fait cognitivo-linguistique» subordonnant ainsi le moral au cognitif, alors que Honneth instaure la primauté de l'expérience morale. Cette différence renvoie à l'importance du transcendantalisme kantien, Habermas le privilégiant, Honneth lui préférant une démarche d'inspiration hégélienne.

⁷³ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 128.

⁷⁴ HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 128-129.

de soi sous la forme d'une relation, bien sûr, une relation unilatérale centrée sur l'individu qui arrache pour lui-même la reconnaissance des autres. Honneth opère un décentrement de l'estime de soi en la rapportant au monde vécu et aux valeurs partagées par les individus, ce qui court-circuite l'aspect idiosyncrasique de l'estime de soi tel que le souligne Walzer. De plus, en faisant des deux formes de reconnaissance publique les deux versants d'un même mouvement, Honneth souligne fortement le lien interne entre ces formes de reconnaissance. Enfin, la reconnaissance elle-même, comme notion, intègre à la fois le conflit et la réconciliation. Chaque modalité de la reconnaissance s'articule autour d'un type particulier de conflit que ce soit celui qui survient entre la mère et l'enfant, du conflit politique sur l'intégration de catégories de population au processus politique; ou encore du conflit sur la définition des critères d'évaluation de l'estime sociale. La résolution du conflit ne se réalise pas par la médiation du compromis entre intérêts comme dans le contractualisme. Mieux, elle s'effectue à même les ressources de l'intersubjectivité ébranlée par le conflit mais mobilisables dans une relation de réelle reconnaissance des parties en cause — individus ou groupes —. Cette double dimension de la reconnaissance fait contraste avec une vision uniquement conflictuelle de la lutte.⁷⁵

Si Honneth présente une théorie cohérente et détaillée de la reconnaissance, il n'en développe pas les conséquences pour une éthique de la discussion. L'avantage de la théorie de Ferry sur ce point, est qu'elle permet de repenser l'éthique de la discussion dans la perspective plus appuyée d'une éthique de la reconnaissance; elle ne se dispense pas d'insérer les acquis d'une théorie de la reconnaissance dans une éthique discursive sous prétexte que celle-ci, chez Habermas, se limite à l'aspect cognitivo-linguistique. S'il est vrai que la théorie

⁷⁵ Comme le dit Habermas dans *De l'éthique de la discussion*, «[l]a justice est impensable sans au moins un élément de réconciliation», p. 70.

postconventionnelle de la reconnaissance n'est pas obligée de se limiter à sa dimension langagière, il est également vrai, si l'on suit Ferry, que l'éthique discursive offre un lieu d'incarnation de la reconnaissance morale. Encore faut-il, pour ce faire, entreprendre une réflexion sur l'ancrage de la discussion dans une sémiotique sociale de la reconnaissance.

7.3 La reconnaissance selon Jean-Marc Ferry

Le projet ferryen de reconceptualisation de la théorie de la reconnaissance en fonction d'une pragmatique de la communication se décline en trois moments: 1) la reconnaissance réciproque se jouant dans les relations interpersonnelles, placée à l'enseigne de l'identité morale⁷⁶, 2) la reconnaissance de la reconnaissance réciproque, traitée sous les auspices de l'identité politique⁷⁷, 3) une éthique discursive intégrant les acquis de la théorie pragmatique de la reconnaissance⁷⁸.

Comme on vient de le voir, la théorie de Honneth fait fond sur une expérience morale comme catalyseur empirique d'une théorisation de la reconnaissance. À chacune des modalités de la reconnaissance correspond une modalité du déni de reconnaissance : la souffrance corporelle infligée au sujet par un autre sujet constituant ainsi un tort à son intégrité physique⁷⁹, le refus d'accorder des droits aux individus⁸⁰, le dénigrement de formes de vie authentiques et singulières des individus⁸¹. Mais d'où vient cette expérience morale ?

⁷⁶ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 115-159.

⁷⁷ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 161-222.

⁷⁸ L'essai *L'éthique reconstructive* est entièrement consacré à ce troisième moment théorique.

⁷⁹ HONNETH, «Integrity and Disrespect», p. 190; *The Struggle for Recognition*, p. 132-133.

⁸⁰ HONNETH, «Integrity and Disrespect», p. 190-191; *The Struggle for Recognition*, p. 133-134.

⁸¹ HONNETH, «Integrity and Disrespect», p. 191-192; *The Struggle for Recognition*, p. 134.

Y a-t-il un phénomène fondamental à cette expérience de la reconnaissance ? Quel est l'élément moral enfreint par le déni de reconnaissance ? Ou plus positivement, quel élément moral est à la base de la reconnaissance ? Honneth n'y répond pas puisque son propos est de montrer en quoi cette expérience morale constitue le socle d'une théorie critique de la société.

C'est le souci de Ferry d'explorer l'élément moral sous-jacent à la reconnaissance du prochain et d'autrui. Ce faisant, il veut éviter le piège de construire sa théorie de la reconnaissance sur la base d'une théorie prédictive de la morale, puisqu'à ce compte, un prédicat en vaut bien un autre. Ferry cherche à éviter cette voie, qui de manière universalisante confère d'emblée une qualité à un sujet⁸², pour mieux entrer dans une démarche qui vise à identifier ce qui constitue, en deçà de toute prédication, l'individu singulier, le prochain qui me fait face *dans la relation* intersubjective.⁸³ C'est à même les ressources d'une théorie pragmatique de la communication, pragmatique élargie à ce qui échappe au cognitivisme «étroit» de Habermas⁸⁴, que Ferry puise. Pour lui, et c'est là le nœud de sa critique de l'éthique argumentative, la portée illocutoire du discours va au-delà de l'entente sur la prétention à la validité des énoncés; elle vise également la reconnaissance de la responsabilité des énonciateurs.

Ce que j'«idéalise», note Ferry, lorsque j'affirme quelque chose dans le milieu des interlocuteurs ordinaires, c'est d'être reconnu comme un *sujet capable de répondre*. Être capable de répondre signifie là quelque chose de plus que répondre à une question. Je veux être reconnu comme un sujet capable de répondre *de ce qu'il dit*, comme une personne digne de discussion, par conséquent, ou encore, comme quelqu'un de «responsable», au sens assez

⁸² FERRY. *Les ordres de la reconnaissance*, p. 144-145.

⁸³ Dans une entrevue Ferry s'exprime ainsi: « Je pense qu'il conviendrait d'abord d'opérer — oserais-je dire ? — une petite <révolution copernicienne> dans le sens où, plutôt que de faire reposer les critères de respect sur une logique des prédicats, il faut partir de la relation ». Claudine LELEUX, «Une éthique de la reconstruction. Entretien avec le philosophe Jean-Marc Ferry», dans *Entre-vues*, 26(1995), p. 45.

⁸⁴ FERRY. *De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, p. 50; *L'éthique reconstructive*, p. 57-67.

littéral que confère cette fois l'idée de responsabilité l'approche d'une théorie pragmatique des actes de discours et de l'intercompréhension langagière orientée vers l'argumentation. Cette responsabilité à la fois présupposée et quelque peu idéalisée est, dans cette mesure, une présupposition normative, constitutive pour sa part d'une éthique de la discussion.⁸⁵

Le même thème revient dans *L'éthique reconstructive* lorsque Ferry recense la performativité différencielle de chaque registre de discours en concentrant son attention sur les acteurs de la relation. «Mais que recouvre *pragmatiquement* la différence entre argumenter et reconstruire ? Argumenter: d'un côté, on conteste, de l'autre on défend en justifiant rationnellement. Reconstruire veut dire, d'une part, analyser, élucider, et, de l'autre, reconnaître.»⁸⁶ La reconstruction semble donc être bimodale: d'une part, l'analyse et l'élucidation se réfère à l'exposition, aux yeux de tous les partenaires de la discussion, des raisons pour lesquelles des arguments ont été inclus ou refusés dans une argumentation⁸⁷; d'autre part, la reconnaissance se réfère aux partenaires de la discussion. C'est donc affirmer que la reconnaissance des personnes est intimement liée à l'éthique discursive; mieux, qu'elle en est un élément central que seule la charge éthique de la reconstruction rend explicite. Dès lors, la question de la reconnaissance devient l'enjeu moral fondamental qu'il faut élucider. L'investigation de Ferry prend la forme d'une double question sur la valeur qui fonde la dignité de la personne et sur le signe qui enjoint à respecter cette dignité.⁸⁸ Et le «lieu» de l'enquête sera l'action communicationnelle.

⁸⁵ FERRY, *De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, p. 52-53. sda.

⁸⁶ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 60-61. sda.

⁸⁷ On reconnaît ici le thème de la reconstruction comme forme de discours dans *Le sujet et le verbe*, p. 135-157.

⁸⁸ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 132.

7.3.1 *L'identité morale ou la reconnaissance de l'autre*

Pour réaliser son ambition théorique, Ferry aura recours encore une fois à la sémiotique peircienne pour aborder la reconnaissance, qui est l'apanage du monde social. En se penchant sur la «*semiosis* du monde social»⁸⁹ comme lieu d'investigation, Ferry soumet la texture significative du monde vécu «à la question» afin d'y déceler les signes qui pointent vers le singulier et les singuliers en situation, les signes sans lesquels l'autre qui me fait face ne peut être reconnu.

La longue recension de l'évolution du concept de personne depuis l'Antiquité chrétienne jusqu'à la pragmatique contemporaine⁹⁰ sert d'introduction à cette recherche. Elle justifie la nécessité d'une reformulation communicationnelle de la reconnaissance. En effet, cette traversée de l'histoire de l'idée de personne en Occident peut être mise en parallèle avec le passage, dans les compréhensions du monde, du théocentrisme au logocentrisme, en incluant l'étape intermédiaire de la subjectivité humaine indépendante. L'essentiel de cette reconstruction réside dans la saisie d'un mouvement général, celui qui montre qu'on est passé — dans l'histoire de la conceptualisation de la notion de personne — d'une prédominance du sujet (auquel est associée la voie prédicative de la reconnaissance) à celle du verbe, centrée sur la relation entre sujets, nouveau vecteur conceptuel. Ayant franchi ce seuil, Ferry se met alors en quête de ce qui rend possible la reconnaissance des personnes dans une compréhension logocentrique du monde.

⁸⁹ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 116, sda.

⁹⁰ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 121-143. Voici les auteurs et courants intellectuels présentés: les Pères latins et grecs de l'Église; Boèce; Thomas d'Aquin; les humanistes chrétiens: Descartes; l'idéalisme allemand: Kant, Fichte et Hegel; la Théorie critique: Adorno, Horkheimer, Marcuse; la Théorie communicationnelle: Apel et Habermas.

Or, cette recherche communicationnelle de la valeur et du signe de la reconnaissance sera marquée, on s'en sera douté, par le débat entre Ferry et Habermas. Suite au dépassement du cognitivisme habermassien, Ferry doit définir à nouveau ce qu'il entend par communication, laquelle ne peut se limiter à dire oui ou non à la validité des énoncés. Pour Ferry, communiquer signifie arriver à une compréhension mutuelle entre personnes «et cela, indépendamment d'une reconnaissance discursive des prétentions à la validité sémantisées dans le langage»⁹¹. Le concept ferryen de communication comporte alors deux niveaux dont le premier est celui de la compétence communicationnelle et le second — constituant en quelque sorte le *telos* interne de toute tentative d'entente intersubjective —, le niveau de la communication de soi. Identifier clairement ces deux niveaux montre qu'on a compris toute la différence qu'il y a entre communiquer et «se communiquer»⁹². De là également la distinction entre pragmatique universelle et pragmatique fondamentale «en ce que [la seconde] n'est pas fixée sur une grammaire des rapports différenciés au monde selon la vérité, la justesse, la véridicité ou l'authenticité, mais sur une *grammaire des signes* dont s'autorisent nos perceptions morales pour l'attitude spontanée du respect»⁹³.

Ainsi Ferry identifie la communication réussie, au sens élargi qu'on vient de souligner, comme le nœud de la reconnaissance. Selon lui «(...) la *reconnaissance* est acquise à celui, quel qu'il soit, avec qui la communication a pu avoir lieu — ou encore: la valeur qui fonde la dignité est composée de tout ce qui a permis cette reconnaissance; quant au signe qui motive le respect, il réside dans l'expérience elle-même de la communication

⁹¹ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 143.

⁹² FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 143, sda.

⁹³ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 11, sda.

réussie»⁹⁴. Ferry exprime bien ce changement de paradigme par la formule suivante: «*ce n'est pas parce que je crois X digne de respect que nécessairement je communique avec lui: mais parce que je communique avec un X que nécessairement je le respecte*»⁹⁵. Cette formule montre bien que la reconnaissance ne s'effectue pas après-coup, comme un choc en retour, mais qu'elle est concomitante, coextensive de la communication, au cœur même de la relation communicationnelle.

Ramener l'expérience de la reconnaissance à celle d'une communication infra-langagière et infra-symbolique, donc indépendante — pour l'instant — de la volonté du sujet oriente Ferry sur la voie de l'«intuition morale». Lui-même utilise le terme avec circonspection.⁹⁶ En somme, le procès de reconnaissance a comme point de départ une «attitude éthique *spontanée*»⁹⁷ qui est comme une réponse à l'appel infra-langagier de l'autre à le respecter. Le respect s'incarne dans «une rétention de l'activité instrumentale convertie vers l'activité communicationnelle»⁹⁸. Or, la réalité que traduit cette attitude éthique est la vulnérabilité de l'autre qui me fait face.⁹⁹ Dans le monde des personnes, la vulnérabilité est intrinsèquement reliée à l'individuation par socialisation.¹⁰⁰ Elle est le prix qu'il faut payer

⁹⁴ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 145, sda.

⁹⁵ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 145, sda.

⁹⁶ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 145.

⁹⁷ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 148, sda.

⁹⁸ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 148. Cet appel n'est pas à comprendre au sens lévinassien de l'Autre qui me prend en otage et qui, par le fait même, me constitue comme sujet. Il faut plutôt le considérer comme une supplique qui, devant la position de force que j'occupe face à l'être vulnérable devant moi, m'enjoint à entrer dans une relation de reconnaissance avec lui.

⁹⁹ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 146.

¹⁰⁰ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 20: «Plus les structures d'un monde de la vie se différencient, plus clairement voit-on combien l'autodétermination croissante de celui qui est individué est enchâssée dans l'intégration de plus en plus forte au sein de dépendances sociales démultipliées. Plus

lorsque l'émergence de l'individu dépend d'une intensification, d'une diversification et d'une complexification des relations sociales.

Maintenant, conscient de la fragilité de faire reposer une théorie morale sur une «intuition», aussi louable soit-elle, Ferry n'en reste pas là. En effet, on ne peut édifier une théorie de l'obligation morale découlant de l'expérience communicationnelle de la reconnaissance sans certaines précautions, ne serait-ce que pour éviter seulement l'apparence d'un paralogisme naturaliste.¹⁰¹ Comment alors «construire» des normes morales ayant valeur d'obligation sans directement les déduire d'une attitude spontanée ? Ferry ne traite pas directement de cet enjeu du paralogisme. Pour lui, ce qu'il importe de bien comprendre compte tenu de la force injonctive de l'appel au respect qui vient de l'autre, c'est que certaines conditions sont requises afin de ne pas toujours répondre à ces appels. Il affirme que

la question qu'il (...) faut résoudre [est] : comment pouvons-nous *moralement*, sinon annuler, du moins reléguer les indices que nous percevons à chaque fois

l'individuation progresse, plus le sujet singulier s'imbrique dans un réseau toujours plus dense et en même temps plus subtil d'absences de protection réciproques et de besoins de protection. (...) Ainsi s'explique une mise en péril presque constitutionnelle et une faiblesse chronique de l'identité qui préexiste même à la vulnérabilité manifeste de l'intégrité du corps et de la vie». Avant Habermas, Durkheim soulignait la relation entre diversification des relations sociales et individualisation dans *De la division du travail social*, (coll. *Quadrige*, 84), Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 339ss. Axel Honneth donne aussi à la vulnérabilité un statut important dans sa théorie de la reconnaissance, non pas en tant que fondement de l'ensemble, mais uniquement comme source des droits égaux, lorsqu'il y a reconnaissance mutuelle de leur vulnérabilité par les partenaires de l'interaction, HONNETH, *The Struggle for Recognition*, p. 48-49.

¹⁰¹ Il faut distinguer ici entre le paralogisme qui fait dériver des normes directement de faits (paralogisme naturaliste) et celui qui fait dériver des normes de valeurs (paralogisme moral). Une confusion devient possible dès le moment où l'on assimile la valeur à un fait, en lui donnant toute la rigidité associée à la factualité. Or le fait et la valeur ne sont pas assimilables l'un à l'autre. Le fait s'impose de lui-même au sujet indépendamment de sa volonté, alors que l'attachement subjectif à la valeur est le résultat d'une socialisation, cependant que, la valeur fait également l'objet d'un choix par le sujet. La description ferryenne de l'attitude éthique spontanée en fait un «quasi fait» ou un fait moral qui est là, qui s'impose, en raison de la nature communicationnelle de la formation de l'identité. Cette attitude devient centrale dans une théorie communicationnelle de la reconnaissance au même titre que le désir d'affirmation de soi l'est dans une théorie de la reconnaissance élaborée dans le paradigme de la philosophie de la conscience, comme chez le Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit*, voir G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par Jean-Pierre LEFEBVRE, Paris, Aubier, 1991, p. 153: «Le rapport des deux consciences de soi est donc ainsi déterminé qu'elles font leur propre preuve, et chacune celle de l'autre, par le combat à mort. — Elles doivent aller à ce combat, parce qu'elles doivent fournir l'épreuve et la vérité, en l'autre et en elles-mêmes, de la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes, d'être pour soi» (souligné dans le texte).

comme autant d'appels au respect ? (...) Il ne s'agit pas de savoir si nous sommes insensibles à ce que nous ressentons, ou encore, si nous refoulons des appels avec l'inconscience ou la mauvaise foi d'égoïstes qui refusent de se laisser déranger dans leur désir trop humain de posséder et de jouir, etc. Il s'agit plutôt de demander comment il est *moralement possible* de ne pas répondre à ces appels indéniables, ou plutôt de ne pas en prendre argument pour des normes éthiques de comportement.¹⁰²

La solution à ce problème passe par une instance médiatrice: le jugement moral. lui-même résultat d'une argumentation. Suivant Habermas, Ferry affirme que «[d]ans tous les cas, les obligation morales, c'est-à-dire les normes de la raison pratique, ne peuvent être acquises que discursivement, et non pas déductivement»¹⁰³. En ce sens, on évite également un traitement subjectiviste du passage de l'intuition à la norme, au profit d'un traitement intersubjectiviste, selon les canons de la raison communicationnelle, c'est-à-dire selon le principe D, inclusiviste. Et afin de bien faire saisir toute la moralité d'un possible rejet de l'intuition morale, Ferry ajoute que dans ce cas,

l'argumentation n'est pas un exercice analytique consistant à dégager sous forme d'obligation les intuitions qui nous affectent. Seulement dans ce cas il serait alors immoral de ne pas écouter ses intuitions. En revanche, si l'argumentation consiste plutôt à faire valoir des arguments qui, le cas échéant, se révéleraient plus forts que les arguments en somme initiaux de nos intuitions personnelles spontanées, ces derniers peuvent fort bien ne pas être retenus dans les obligations sans qu'il y ait préjudice pour la moralité.¹⁰⁴

On perçoit deux modalités de reconnaissance qui bien que liées logiquement n'en sont pas moins en tension. Le mouvement général de la reconnaissance du prochain commence par un moment asymétrique (l'appel venant du patient à la conversion de l'agir de l'agent) et s'achève dans un moment de reconnaissance réciproque, précaire bien sûr, mais néanmoins

¹⁰² FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 147, sda.

¹⁰³ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 148. Ferry se réfère ici à HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 142-153.

¹⁰⁴ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 150-151.

rendu effectif par la rétention/conversion de l'agir. L'union de ces moments semble assez peu problématique dans le domaine des relations courtes, des relations avec le prochain. Ce sera tout le contraire lorsque la théorie de la reconnaissance informera la réflexion sur la constitution de la communauté politique qui exige, à première vue, de mettre au premier plan des rapports universalistes et décontextualisés de reconnaissance entre les personnes, laissant de côté la reconnaissance de leur singularité, car la citoyenneté n'est pas la personnalité. Par le fait même de leur institutionnalisation, de nouveaux rapports s'instaurent entre ces types de reconnaissance.

Après avoir clarifié le statut de la reconnaissance réciproque entre sujets, Ferry est amené à penser comment elle peut être institutionnalisée à travers la question des droits de la personne. On remarquera ici une similitude avec la démarche de Honneth, ce qui ne devrait pas étonner puisque toutes deux s'inspirent de Hegel.

7.3.2 L'identité politique ou la reconnaissance de la reconnaissance réciproque

Comment donc s'institutionnalisent les rapports de reconnaissance au sein de la communauté politique ? Avant d'exposer la réponse que Ferry donne à cette question, il faut indiquer que sa réflexion sur l'identité politique se situe au point de convergence de plusieurs enjeux théoriques et socio-historiques dont l'énumération ne peut que rendre plus limpides les motifs qui l'animent.

La construction d'une Europe unifiée, entreprise modestement au sortir de la seconde guerre mondiale et atteignant un niveau d'intégration quasi irréversible depuis les accords de Maastricht, est le premier et le plus tangible. La nouvelle donne de la structure politique européenne oblige à repenser la citoyenneté et le modèle d'intégration de la communauté politique sur une base universaliste différente des modèles rencontrés jusqu'alors dans les États-nations. Le second motif concerne d'ailleurs l'État-nation et l'éclatement des structures

où il s'est stabilisé depuis la fin des monarchies. Trois facteurs contribuent à son éclatement: d'abord l'intégration des États à des ensembles géopolitiques et économiques dont les impératifs dictent, plus souvent qu'autrement et parfois à leur corps défendant, leur fonctionnement interne; puis, la multiculturalisation des États due aux flux migratoires; et enfin, la démultiplication des revendications politiques de la part de groupes ethniques, soit par la désagrégation de l'empire soviétique, soit en raison du «nouvel ordre mondial», essentiellement économique, qui s'instaure par-dessus la tête des individus, des groupes identitaires et des États. Le troisième motif est celui de l'érosion de l'État-providence occidental au profit de la mise en place d'un modèle néo-libéral qui tend à subordonner le politique aux impératifs économiques. Le quatrième motif est plus ponctuel et concerne certains enjeux identitaires au sein de nations constituées, notamment celles où des «minorités» ont été opprimées et dont les réclamations se font entendre: par exemple, la querelle allemande des historiens, à l'été 1986, (la célèbre *Historikerstreit*), sur le rôle que doit occuper la *Shoah* dans la recomposition de l'identité allemande post-Auschwitz et, maintenant, post-réunification; les demandes de reconnaissance de génocides non encore admis, comme celui des arméniens de Turquie; et dans un autre ordre, les demandes de pardon et les offres de réconciliation entre nations autrefois ennemies ou encore de la part d'institutions comme l'Église catholique pour sa «collaboration» avec les colonisateurs européens ou des excès de l'Inquisition.

Cela posé, l'institution de la communauté politique fait l'objet d'une théorisation post-traditionnelle depuis quelques siècles en Occident, en raison de l'effondrement des monarchies. Le contractualisme et l'individualisme libéral en sont des témoins éloquents. Et les auteurs contemporains ne sont pas en reste quant à la production de modèles théoriques de

l'État.¹⁰⁵ Dans ses ouvrages récents (*Droit et Démocratie. L'intégration républicaine*), Habermas déploie une théorie de l'État et des droits à la hauteur de sa théorie communicationnelle et de l'éthique argumentative qu'elle porte. Que peut alors apporter d'original une reformulation reconstructive de l'identité politique ? L'identité politique est un thème complexe qui recouvre une diversité d'enjeux interreliés. Convergence des projets des individus dans la formation de la volonté politique; droits des personnes; droits des collectivités; État social vs État libéral; rapport entre identité politique et nation/culture; ce ne sont là que quelques enjeux parmi plusieurs qui sont associés au thème de l'identité politique. En quoi la reconstruction vient-elle changer quelque chose à ce sujet ?

D'une part, elle n'apporte rien de neuf, puisqu'elle réitère la pertinence d'une approche criticiste s'appuyant sur la discussion rationnellement argumentée, et ce à l'encontre du contractualisme rousseauiste ou kantien et du libéralisme smithien.¹⁰⁶ Cependant, d'autre part, Ferry ouvre une brèche théorique importante en décroissant temporellement et culturellement la reconnaissance, en ce sens qu'elle ne peut se limiter à l'*hic et nunc*. Une théorie reconstructive de l'identité politique fera valoir une responsabilité qui dépasse le cadre temporel du présent, de même qu'elle ménagera un espace de rencontre entre traditions et cultures au sein de l'espace public ouvert. D'une part, l'éthique reconstructive de la discussion maintient un aspect juridique; d'autre part, elle présente un aspect que Ferry nomme «religieux», lequel terme symbolise l'ouverture temporelle et culturelle de la

¹⁰⁵ HABERMAS et RAWLS, *Débat sur la justice politique*, trad. par Catherine AUDARD, et Rainer ROCHLITZ, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1997, 188 p.; Jean-Marc FERRY, *Philosophie de la communication*, t. 2, *Justice politique et démocratie procédurale*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1994, 126 p.

¹⁰⁶ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 164-177, voir en particulier le tableau-synthèse de la p. 177. Ferry ajoute plus loin que «[n]i l'imaginaire du Contrat et de la volonté générale, ni l'imaginaire du Marché et de l'ordre naturel ne peuvent aujourd'hui offrir un symbole d'universel plausible auquel on puisse se référer pour penser politiquement la convergence des intérêts divergents (...) C'est pourquoi nous nous portons vers un universel différent, un <universel pragmatique>, sans présupposer autre chose que sa propre procédure argumentative (...)». FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 214-215.

reconnaissance. À la justice politique cognitivo-procédurale se joint une justice historique de reconnaissance. Ainsi, l'identité politique reconstructive ne se limite pas seulement à une dimension argumentative universaliste stricte: elle acquiert une certaine ampleur et souplesse que l'on pourrait comparer à la sollicitude ricœurienne, mais transposée au plan des institutions. Ces deux aspects de l'identité politique représentent chacun les éléments identifiés en tension dans la théorie de l'identité nationale.

A) L'aspect juridique s'appuie sur la réciprocité, précaire et fragile parce que non encore «sanctionnée» dans une tierce instance de la reconnaissance entre prochain. Il l'élève cependant à un niveau réflexif plus élevé qui constitue «*un second degré de reconnaissance: une reconnaissance de la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire un tiers*»¹⁰⁷. Reste à voir maintenant en quoi l'accroissement de réflexivité module la reconnaissance.

Premièrement, le changement se fait sentir au niveau de la personne. Le citoyen, «élément» fondamental de la communauté politique, n'est pas envisagé ou compris au même titre que le prochain de la communauté éthique. La citoyenneté accentue la dimension universelle de l'identité politique.

En tant que citoyens, les cosociétaires ne sont pas désignés par les prédicats de *qualité* qui permettent par ailleurs de les assigner à des appartenances particulières: ils s'auto-instituent par la *relation* qu'ils déclarent entre eux. (...) En détachant des contextes empiriques l'universalité de la personne, en dégageant celle-ci de toute hypothèque liée au destin, le politique convient en effet par cette abstraction au souci d'affirmer la valeur absolue de l'individu.¹⁰⁸

Deuxièmement, cette universalité politique formelle implique une distance entre citoyenneté et ses corollaires habituels dans la théorie politique moderne, la culture ou la

¹⁰⁷ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 162, sda. Ferry cite Ricœur dans son article «Éthique et politique», dans *Esprit*, 5(1985), p. 9.

¹⁰⁸ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 163, sda.

nation. En effet, «[l]e citoyen naît seulement de l'acte juridique idéal qui reconnaît chez lui une disposition fondamentale à la réciprocité»¹⁰⁹. Par conséquent, la conception romantique du citoyen ou encore la vision culturaliste de la citoyenneté sont grevées de critères d'exclusions qui rejettent hors de la sphère de la citoyenneté ceux qui ne sont pas porteurs des qualités requises pour y être admis. C'est en ce sens que Ferry met de l'avant l'idée d'une identité politique postnationale¹¹⁰ qui «accepte entre ses membres toutes les différences, si encadrées qu'elles puissent être dans des déterminismes sociaux ou culturels»¹¹¹, mais qui fait l'unité des membres autour de «l'identité universelle de la reconnaissance politique»¹¹².

Troisièmement, le modèle d'intégration des projets individuels doit être à la hauteur de ces exigences d'universalité ancrées dans un modèle communicationnel. Pour Ferry, seul le modèle criticiste de l'argumentation rationnelle dans une discussion inclusiviste parvient à faire le pont.

Au subjectivisme du contrat comme à l'objectivisme du marché, elle [la position criticiste] oppose la conception d'un universel qui n'est fondé ni dans la volonté générale ni dans l'ordre naturel, mais dans la force universalisante des arguments publiquement échangés. Ce n'est ni la formule monadologique d'un équilibre stratégique des intérêts particuliers dont le libre jeu réaliserait finalement l'intérêt général, ni la formule monologique d'une unification des volontés particulières par soumission intérieure à la volonté générale, car ici l'universel n'est ni extérieur à l'intérêt, ni intérieur à la volonté, mais immanent à un procès discursivo-argumentatif de formation de la volonté politique.¹¹³

¹⁰⁹ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 163.

¹¹⁰ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 183-185 et p. 194-202; Jean-Marc FERRY, «Pertinence du postnational», dans *Esprit*, 9(1990), p. 80-90, repris dans Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (dirs), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1992, p. 39-57.

¹¹¹ FERRY, «Pertinence du postnational», p. 51.

¹¹² FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 163.

¹¹³ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 169.

Quatrièmement, l'aspect juridique de l'identité politique met en place une justice politique à deux niveaux¹¹⁴: tout d'abord, celui de l'équilibre entre les trois grandes catégories de droits (civils, politiques, sociaux) que d'autres théories ont tendance à hiérarchiser entre eux¹¹⁵; puis celui, plus fondamental, de la procédure ayant pour objet «les conditions mêmes de formation du sens commun servant de base à l'expression d'un consensus politique sur les principes de justice (...): les conditions procédurales d'une formation de consensus à obtenir librement et dans la plus grande égalité participative à propos de ces règles de répartition, y compris de leur éventuelle révision»¹¹⁶.

Il devient évident maintenant que l'aspect juridique de l'identité politique s'appuie sur les ressources de l'argumentation. Et pourtant, pour Ferry, l'identité politique est beaucoup plus large que ce que l'argumentation peut thématiser. L'identité politique à hauteur de la reconnaissance «communicationnelle» intègre l'autre élément, celui qui déborde la stricte réciprocité et qui est, en fait, l'élément déclencheur du procès entier de reconnaissance.

B) L'expression «aspect religieux» désignant, dans le procès de construction de l'identité politique, le type de reconnaissance asymétrique débordant le champ restreint de la réciprocité, est employée par Ferry «en un sens fortement sécularisé, quasiment métaphorique»¹¹⁷. Ce qui est religieux est ce «qui nous *relie* les uns aux autres par l'intermédiaire de quelque chose qui n'est pas directement nous-mêmes»¹¹⁸, sans avoir de

¹¹⁴ FERRY, *Justice politique et démocratie procédurale*, p. 17-34; JOBIN, «Le bien commun à l'épreuve de la pensée éthique contemporaine», p. 147-149.

¹¹⁵ Le contractualisme rousseauiste faisant principalement fond sur les droits politiques, le libéralisme sur les droits civils et l'État-providence sur les droits sociaux.

¹¹⁶ FERRY, *Justice politique et démocratie procédurale*, p. 29-30.

¹¹⁷ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 216.

¹¹⁸ FERRY, dans DUCRET, HERVIEU-LÉGER, LADIRÈRE (éds), *Christianisme et société*, p. 269, sda.

connotation culturelle, sans référence à une tradition particulière de transcendance religieuse. L'expression rend explicite, à un niveau réflexif, une des modalités identifiées dans la relation originaire de la reconnaissance. L'intuition morale que thématise l'aspect religieux de l'identité politique est celle d'une reconnaissance de la vulnérabilité de l'autre qui me fait face.¹¹⁹ Laissant de côté la réciprocité et sa dimension réflexive: l'égalité, c'est plutôt vers la souffrance actuelle ou passée que se tourne la dimension religieuse.¹²⁰ L'aspect religieux incarne en quelque sorte le complément critique de l'aspect juridique. Il fait sentir son impact sur l'identité politique en trois lieux.

Premièrement, son impact est direct au cœur même de la problématique de la justice politique. Aux trois catégories usuelles des droits de la personne, Ferry ajoute celle des droits-personnalité ou droits moraux, dont l'objet est la «vulnérabilité morale de la personne, ainsi [que] la fragilité de l'identité qu'elle doit construire, aujourd'hui, essentiellement, dans et par la communication sociale»¹²¹ et dont la portée se déploie, par exemple, dans l'éthique médiatique lorsque des abus ou des atteintes à la vulnérabilité morale des individus sont commis. C'est que la structuration médiatique et la systématisation de l'espace public ne garantit pas que l'image et la réputation des personnes ne seront pas exemptes de manipulation.¹²² Ces droits deviennent essentiels dans la mesure où l'accès à l'espace public

¹¹⁹ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 217.

¹²⁰ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 158 et p. 217. Nous verrons en quoi cette conception est tributaire de celle du philosophe allemand Hermann Cohen.

¹²¹ FERRY, *Justice politique et démocratie procédurale*, p. 20.

¹²² Outre les cas patents de publication sur l'Internet de documents compromettants et de photos qui sont carrément des libelles diffamatoires, il y a aussi toute cette zone grise qui va des demi-vérités aux insinuations malveillantes qui acquièrent comme une vie autonome dès qu'elles sont lâchées dans l'espace public sans possibilité efficace d'argumentation.

est plus facile, et ce de multiples façons, et en raison qu'il «n'est pas seulement un espace dramaturgique de manifestation¹²³, mais aussi un espace éthique de reconnaissance»¹²⁴.

Deuxièmement, l'aspect religieux s'applique directement au problème de l'identité de la communauté politique. Si l'on se réfère au contexte socio-historique dont nous avons fait état au début de cette section, c'est-à-dire aux transformations politiques intra- et internationales où sont plongés les États contemporains, il appert que l'identité postnationale, si elle doit gagner en réflexivité par le biais d'une conception universaliste de la citoyenneté, doit également intégrer les différences des individus et groupes, notamment ne pas se couper des ressources contextuelles de sens. En d'autres mots, une communauté politique, sans cesse en procès de définition d'elle-même, ne peut faire abstraction des conditions dans lesquelles se réalise le procès en question. De là, la valeur emblématique qu'acquiert l'*Historikerstreit* pour Ferry et la question plus proche dans le temps et plus tangible de la transformation de lieux comme les camps de concentration nazis en lieux de mémoire¹²⁵.

Dans le contexte d'une recomposition identitaire de la communauté politique tentant d'intégrer un passé grevé de périodes sombres et turbulentes de déni de reconnaissance¹²⁶, la question cruciale devient celle de faire droit aux réclamations de reconnaissance légitime qui n'ont pas été honorées. Deux attitudes sont à éviter : d'une part, l'indifférence de la part des «vainqueurs», d'autre part, l'excès inverse, la victimisation de la part des «vaincus». Seule

¹²³ Un espace d'éphémère gloire, selon la «prédiction» de Warhol [G. J.].

¹²⁴ FERRY, *Justice politique et démocratie procédurale*, p. 21.

¹²⁵ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 41-57. L'essentiel de cet enjeu des lieux de mémoire consiste à faire valoir la portée universelle d'un événement «particulier».

¹²⁶ Quelle nation, établie ou en devenir, pourrait se targuer d'échapper à cette situation ?

une éthique de la responsabilité tournées vers le passé rend possible un rapport critique «juste» au passé. Donnons, à la suite de Ferry, l'exemple de l'*Historikerstreit*.

La querelle des historiens allemands de 1986 est articulée autour de la nécessaire entreprise de recomposition de l'identité des allemands de l'ouest après Auschwitz.¹²⁷ L'enjeu principal est celui du rapport au passé et du rapport entre culpabilité et responsabilité de la nation face aux génocides perpétrés par le nazisme; un enjeu à première vue strictement moral mais ayant des conséquences considérables sur l'identité politique et la notion de reconnaissance.

Une tendance révisionniste voudrait lever, simultanément, la culpabilité et une certaine part de responsabilité du peuple allemand en montrant que le génocide est une pratique courante qui n'est pas limitée à l'Allemagne de la solution finale. On propose alors de recomposer l'identité allemande postnazie par un retour à la tradition culturelle germanique prénazie. Habermas, avec d'autres, s'élève contre ce geste en faisant valoir que la déculpabilisation ne devrait jamais être l'équivalent de la déresponsabilisation. Empruntant à Walter Benjamin et à ses «Thèses sur la philosophie de l'histoire», Habermas revendique une responsabilité à l'égard des victimes du nazisme. La recomposition de l'identité allemande postnazie ne peut faire l'économie de cette réalité brutale. La question est de savoir comment s'y référer de manière critique.

Du côté du révisionnisme allemand, est présentée une forme narrative de reconstruction de l'identité qui, selon Habermas, a pour effet de banaliser et de relativiser le

¹²⁷ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 191-194, p. 202-204. Voir R. AUGSTEIN *et alii*, *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des juifs par le régime nazi*, (coll. *Passages*), Paris, Éditions du Cerf, 1988, xxvii + 354 p.; Gabriel GOSSELIN, *Une éthique des sciences sociales. La limite et l'urgence*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 80-89.

crime nazi.¹²⁸ Du côté des victimes, seul le registre narratif rend possible la mise en discours d'une souffrance et d'une horreur dépassant l'imagination.¹²⁹ La cohabitation sans interaction de ces récits n'est guère plus souhaitable que l'imposition induite de l'un ou l'autre comme base de reconstitution de l'identité allemande, surtout qu'on peut soupçonner, comme le fait Habermas, qu'un agenda politique sous-tend, indirectement, le révisionnisme. C'est là, précisément, que la reconstruction peut dénouer l'impasse qui semble insoluble si l'on demeure au niveau d'une discursivité narrative qui montre ici sa principale faiblesse : son caractère privé de (re)construction de l'identité personnelle ou collective.¹³⁰ Bref, il s'agit d'ouvrir ces récits l'un à l'autre et, par le fait même, qu'il y ait acte de reconnaissance entre les narrateurs.

Si la prise en compte responsable du passé dans la définition d'une identité politique contemporaine est souhaitable, elle risque cependant d'achopper si elle se produit dans un registre discursif inadéquat. Une saisie narrative du passé par l'une ou l'autre des parties en cause implique, selon Ferry, une double fermeture : fermeture à l'éthique juridique — en ce qu'elle n'est pas disposée à la reconnaissance de l'autre —, fermeture à l'éthique religieuse — en ce qu'elle n'est pas ouverte à la souffrance de l'autre.¹³¹ Le problème de la stratégie narrative réside dans une fermeture à l'altérité. Par ailleurs, le registre discursif argumentatif, s'il est l'étape incontournable d'un rapport critique au passé n'en demeure pas moins trop abstrait par rapport à la substance du passé.

¹²⁸ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 193.

¹²⁹ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 206.

¹³⁰ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 203.

¹³¹ Jean-Marc FERRY, «Sur la responsabilité envers le passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption», dans *Hermès*, 10(1992), p. 135.

La leçon retenue par Ferry au sortir de son examen de la querelle allemande porte sur la «configuration» discursive du rapport au passé. La construction identitaire ne doit pas renvoyer dos-à-dos stratégie narrative et stratégie argumentative. Elle consiste plutôt en une articulation des deux registres discursifs. Pour Ferry, la stratégie reconstructive de la construction identitaire «tient surtout au dépassement de l'alternative entre une référence substantielle au passé, monnayée dans les termes d'une identité narrative, mais sans aperçu sur l'universel juridique, et une référence procédurale à cet universel, monnayée dans les termes d'une identité argumentative, mais sans accès substantiel au passé»¹³². Dans le cas de la querelle allemande, cela suppose une critique argumentée des récits offerts publiquement, sans toutefois reléguer leurs contenus sémantiques en touche.

Le troisième lieu que transforme l'éthique reconstructive misant sur son aspect religieux est celui d'une éthique de la discussion qui intègre *le rapport à l'universel et le rapport au passé sur le mode d'une éthique de la responsabilité*.

7.3.3 L'éthique reconstructive de la discussion

En abordant ce thème, nous arrivons au point culminant de toute l'entreprise ferryenne en philosophie morale et politique. La lente maturation des intuitions fortes de Ferry trouve son point d'aboutissement dans le modèle de l'éthique reconstructive de la discussion. Ce modèle constitue en quelque sorte la clé de voûte de tout l'édifice, élevé pierre par pierre, patiemment construit jusqu'à maintenant.

La réflexion de Ferry sur l'identité politique en arrive donc à l'étape de l'élaboration d'un «mécanisme» discursif incarnant la reconnaissance. Toujours informé par l'enjeu actuel

¹³² FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 205; FERRY, «Sur la responsabilité à l'égard du passé», p. 126.

de «reconstruire une identité dans un sens qui honore la *mémoire* — non seulement la mémoire propre mais aussi et surtout celle de nos victimes»¹³³. Ferry déploie son modèle dans l'opuscule nommé, à juste titre, *L'éthique reconstructive*.

Aux yeux de Ferry, «l'intuition centrale de la reconstruction (...) est l'idée qu'aucun procès d'entente ne peut réussir, dans des contextes conflictuels marqués par le destin de violences passées, si les sujets n'ont pas préalablement consenti à une relecture en profondeur de leur propre récit»¹³⁴. La double fermeture que Ferry impute au registre narratif d'appropriation du passé trouve ici une solution. Cela ne veut pas dire que le registre narratif devient obsolète. Il garde, au contraire, sa pertinence, en tant que première instance discursive de construction identitaire. Cependant ses limites rendent nécessaire un travail critique. Il en va de même pour l'argumentation.

Le travail critique reconstructif sur la narration vise l'ouverture à l'altérité du récit identitaire. Dans ce cas, «[c']est le propre des *reconstructions* que de *décentrer les narrations, en les structurant par des argumentations*»¹³⁵. En instaurant narrativement un fossé entre «eux» et «nous», puis en rigidifiant cet écart, dans le discours interprétatif, par des explications «plausibles» pour le narrateur (individu ou groupe), la stratégie identitaire pré-critique peut carrément verser dans le déni de reconnaissance, l'idéologie et le crime, l'horreur nazie en faisant foi. Sans toutefois se rendre à cet extrême, il n'en demeure pas moins que le raidissement sur des positions idéologiques ne favorise aucunement l'entente.

¹³³ FERRY, «Sur la responsabilité à l'égard du passé», p. 126, sda.

¹³⁴ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 57.

¹³⁵ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 55-56, sda.

C'est pourquoi une instance critique est nécessaire. D'où le recours à la forme non-violente de l'argumentation pour débloquer l'impasse.

Cependant, le travail critique reconstructif vise également le discours argumentatif. Bien sûr, la critique cognitive de l'argumentation est nécessaire, mais non suffisante. Il vaut la peine de citer longuement Ferry qui, en quelques mots, résume bien sa critique faite au registre argumentatif.

Avec l'argumentation, on fait surtout valoir ultimement ce qui est vrai en général, ou juste en général. Ceux qui développent une éthique essentiellement argumentative de la discussion finalisent le procès de discussion par la catégorie de l'entente à réaliser sur un énoncé prétendant à la validité — un modèle cognitiviste, issu de Peirce. À travers des énoncés critiquables en référence au vrai et au faux, on met en question l'exactitude d'un fait scientifique, ou encore la justesse d'une norme juridique, et l'on discute afin d'établir ce qui est acceptable du point de vue rationnel. Le but est de se mettre d'accord sur la validité, et le schéma mobilisé est celui des prétentions à la validité élevées de part et d'autre.

Ces prétentions problématisables requièrent, certes, un proposant et un opposant, et, dans cette mesure, il existe avec l'argumentation une forme d'ouverture intersubjective. Mais, là, les protagonistes de la discussion regardent, pour ainsi dire, dans la même direction. Cependant, la reconstruction appelle, au-delà de l'entente, la reconnaissance réciproque. Ici, les subjectivités s'ouvrent plus directement et plus profondément les unes aux autres. Ce sont les deux qui analysent et les deux qui reconnaissent. En écoute mutuelle : la reconnaissance autocritique de l'un est conditionnée par celle de l'autre, et réciproquement — un cercle théorique, mais qui se résout bien dans la pratique.

La reconstruction est donc plus fortement éthique, moins strictement cognitive que l'argumentation, bien qu'en un autre sens elle le soit davantage puisqu'elle accueille des éléments expérientiels du monde de la vie.¹³⁶

En d'autres mots, le point de vue moral strict qu'implique le cognitivisme habermassien — l'entente intersubjective sur les prétentions à la validité des énoncés — laisse place à la reconnaissance réciproque des participants au procès d'intercompréhension. Si l'on se place au niveau de l'histoire de la philosophie, l'entreprise de Ferry pourrait être

¹³⁶ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 58-60.

vue comme une reprise réflexive, dans un cadre hégélien de pensée, de l'éthique de la discussion, elle-même développée par Habermas dans une perspective kantienne.¹³⁷

La reconstruction prend sa place dans la typologie ferryenne des registres de discours en tant que thématization de l'argumentation. Cela implique une réflexivité qui s'applique à l'argumentation même. La reconstruction prend racine dans la révisabilité du procès argumentatif et des conclusions qui en résultent. On sait déjà que pour Habermas, l'argumentation et l'éthique qui en découle ne sont pas, et ne se veulent pas, dogmatiques puisque le meilleur argument qui, dans une discussion donnée, cristallise l'entente intersubjective est toujours susceptible d'être détrôné par un autre. Le processus d'adoption d'une norme peut toujours être repris lorsque l'application de la norme elle-même fait problème.

Pourtant ce que Ferry entend par thématization de l'argumentation a une portée plus profonde que le remplacement d'un argument par un autre en vertu de sa seule force illocutoire supérieure d'adhésion ou de persuasion. Il s'agit d'une révision du processus lui-même d'argumentation en ce qu'il peut potentiellement dévier ou déraiper, et non en ce qu'il peut être mieux réalisé. Ainsi, de même que le discours narratif peut pécher par des omissions mensongères et que l'interprétation peut se construire sur des déformations malveillantes, l'argumentation peut aboutir à des conclusions répressives¹³⁸, et instaurer

une nouvelle forme de violence, cette «violence de la raison» que l'on soupçonne de réprimer le Particulier — ici, tout le non-dit de déformations, déplacements, répressions, censures internes et violences structurelles encastrées dans des

¹³⁷ Bien sûr, ce jugement demanderait à être nuancé, expliqué, déployé. Cependant l'espace manque ici pour un tel travail.

¹³⁸ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 63.

distorsions de sens, dissociations de symboles, obscurité des motifs et opacités des raisons elles-mêmes, pourtant admises dans l'argumentation (...) ¹³⁹.

La révisabilité du processus argumentatif ayant «réussi» consistera en une «exploration [d]es contextes systématiques dans lesquels des arguments prennent force, d'autres en perdent, car, suppose-t-on, quelque chose aurait changé dans la précompréhension implicite du monde» ¹⁴⁰.

La reconstruction permet, au niveau de la procédure discursive, de refaire l'histoire du processus argumentatif afin d'identifier les distorsions de la communication. On vient tout juste de voir que la reconstruction vise, au premier chef, la narration. En s'en tenant à la description de Ferry, on serait tenté de croire que la reconstruction ne consiste qu'en ce mouvement unilatéral de décentrement. Il nous semble pourtant que ce registre discursif porte une autre potentialité : celle de replacer dans leur contexte les raisons invoquées au cours d'une argumentation. C'est ce que nous suggèrent les premières phrases du chapitre des *Puissances de l'expérience* consacré à la reconstruction. ¹⁴¹ En effet, il faut aussi voir la reconstruction comme un décentrement des argumentations dans la mesure où la recherche des lieux d'ancrage des bonnes raisons invoquées dans l'argumentation exige aussi — dans la révision du procès d'argumentation — le même effort de pénétration critique exigé des narrations par Ferry. ¹⁴² Ce mouvement de retour sur les argumentations n'est pas

¹³⁹ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 70.

¹⁴⁰ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 135.

¹⁴¹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 135-136.

¹⁴² FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 57 et p. 62. Voir LAROUCHE et JOBIN, «Vers une <pragmatique contextuelle>», p. 195.

explicitement décrit par Ferry, mais il ne peut qu'ajouter un argument de plus à son effort de dépassement de l'argumentation.

Par ailleurs, la reconstruction en tant que réflexivité surgissant de, et appliqué à, l'argumentation réintroduit dans la démarche procédurale des catégories de la vie humaine individuelle et collective laissées de côté. Ainsi, au lieu de se centrer exclusivement sur la justice et le droit¹⁴³, la reconstruction se construit aussi sur la culture, l'histoire, le rapport au passé. Ainsi, en ce qui concerne le rapport au passé, Ferry tente de dépasser «l'alternative insatisfaisante envers une référence substantielle au passé (...) mais sans aperçu sur l'universel juridique, et une réflexion procédurale à cet universel (...) mais sans accès substantiel au passé»¹⁴⁴. Ce dépassement éthique va de paire avec une critique du cognitivisme étroit de l'argumentation.¹⁴⁵

7.4 Conclusion

L'histoire, les traditions, le passé : ces catégories primordiales de la formation identitaire individuelle et collective peuvent, grâce à la notion de reconstruction et de l'éthique qu'elle porte, faire sentir leur «poids» dans la procédure morale *via* la prise en compte de la dimension intersubjective de la reconnaissance.

¹⁴³ FERRY, dans COLIN *et alii*, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 97; *L'éthique reconstructive*, p. 34; *Le sujet et le verbe*, p. 150, tableau 6.

¹⁴⁴ FERRY, «Sur la responsabilité à l'égard du passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption», p. 126.

¹⁴⁵ FERRY, dans COLIN *et alii*, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 97: «(...) la forme reconstructive du discours intervient comme métacritique contre la compréhension critique du monde, pour mettre en question la <fausse conscience> anhistorique du rigorisme fondationnel qui marque l'identité argumentative. (...) C'est pourquoi la culture et l'histoire deviennent les thèmes privilégiés du discours reconstructif, comme, du reste, du discours déconstructif, l'un et l'autre n'admettant plus aucune <raison pure>», sda.

D'un point de vue strictement philosophique, nous avons suivi généalogiquement l'émergence de la notion et systématiquement la mise en place de ses éléments cruciaux. Il reste maintenant à évaluer ce modèle de procéduralisme décentré par rapport à notre problématique initiale. La dernière partie de ce travail consiste en cette évaluation d'un point de vue théologique, mais qui fera aussi appel à la philosophie. La promesse de réintégrer critiquement l'histoire, les traditions ou le passé au processus d'élaboration des normes de l'action commune tient-elle dans le cas des ressources normatives religieuses ?

Partie III

La réception critique de la reconstruction en théologie :

l'exemple de l'éthique sociale théologique

Introduction

Le premier chapitre de cette troisième partie abordera les pistes de solution qu'offre l'éthique reconstructive ferryenne face aux objections théologiques et philosophiques faites à l'éthique habermassienne. La réponse de Ferry aux objections théologiques montrera d'abord comment une certaine conception philosophique de la religion informe *structurellement* l'éthique reconstructive. Ici les ressources religieuses servent de métaphore pour exprimer l'innovation apportée au procéduralisme par la thème de la reconnaissance. Ensuite, et ensuite seulement, nous aborderons les objections philosophiques qui seront l'occasion de présenter un développement théorique du corpus ferryen qui rend possible l'intégration des ressources religieuses, en tant que valeurs, *dans* une procédure de justification des normes. Ce chapitre se termine par une évaluation du potentiel de l'éthique reconstructive pour notre problématique.

Le second chapitre poursuit la critique amorcée dans le chapitre précédant. L'évaluation du statut de l'éthique reconstructive soulève la question du rôle qu'y joue l'utopie et de l'influence de la pensée de Walter Benjamin sur ce thème.

C'est sur ce point précis de l'utopie portée par l'éthique reconstructive que nous montrerons que l'idée de religion dans l'éthique reconstructive ne met l'emphasis que sur une seule de ses deux figures, soit sur la responsabilité à l'égard du passé, au détriment de sa dimension de promesse critique. De plus, nous indiquerons comment, en retour, l'éthique reconstructive peut dénouer certaines impasses discursives de l'éthique sociale théologique contemporaine.

Chapitre 8

Penser avec Ferry au-delà de Habermas

8.1 Introduction

Comme nous avons tenté de le montrer dans le premier chapitre de cette thèse, le procéduralisme contemporain est théorisé de telle sorte que les ressources normatives religieuses n'y ont qu'un rôle très limité. Après avoir exposé la généalogie et la systématique de la notion de reconstruction chez Ferry, nous en sommes maintenant à un niveau de questionnement concernant sa portée pour notre problématique théologique. L'éthique reconstructive de la discussion tient-elle vraiment la route ? Permet-elle de dépasser les limites philosophique et théologiques que nous avons identifiées aux modèles de Habermas et de Rawls ? Peut-elle faire valoir le potentiel critique des ressources normatives religieuses dans son modèle discursif ? Ces questions réclament un nécessaire bilan au sortir de l'élucidation de la notion d'éthique reconstructive. Notre discussion se fera en deux temps. Premièrement, nous aborderons la question spécifique du rôle de la religion dans les discussions pratiques. Il faut alors confronter le modèle ferryen aux objections théologiques faites à Habermas. Deuxièmement, l'examen du modèle ferryen se fera face aux objections philosophiques faites à Habermas. Cette stratégie de double confrontation s'impose puisque la reconstruction est conçue comme une *Aufhebung* de l'argumentation.

8.2 Les objections théologiques faites à Habermas valent-elles également pour Ferry ?

La religion est un thème qui revient à plusieurs reprises dans l'œuvre de Ferry. Que ce soit pour traiter du concept même de religion¹, ou de sa conceptualisation eu égard aux compréhensions du monde successives², ou encore comme ressource pour l'éthique reconstructive³, on peut affirmer que la position de Ferry est en général plus souple que celle de Habermas. Ferry ne dit-il pas que «[p]our une éthique reconstructive, raison et religion cessent largement d'être les opposés qu'elles semblent être dans la perspective d'une raison strictement argumentative»⁴ ?

Ce qui amène cette divergence avec Habermas quant au rôle et au statut de la religion est, à notre avis, la distinction chez Ferry entre l'appréciation de la religion au plan théorique des contenus et l'appréciation de ces mêmes contenus au plan de leur portée pratique. Alors que Habermas relie fortement les deux, déclassant la portée pratique en raison de la supposée non pertinence théorique des contenus, Ferry tient plutôt à les traiter de manière séparée. Ce qui va de paire avec la critique ferryenne de l'argumentation, comme on l'a mentionné plus haut. Donc, même si Ferry traite de manière évolutionniste le thème de la religion eu égard à la typologie des compréhensions du monde⁵ — proche, sur ce point, de Habermas —, il

¹ FERRY, dans COLIN, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 91-99.

² FERRY, dans DUCRET, HERVIEU-LÉGER, LADRIÈRE, *Christianisme et modernité*, p. 235-270; *Le sujet et le verbe*, p. 111-120.

³ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 17-31 et p. 64-66; *Les ordres de la reconnaissance*, p. 216ss.

⁴ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 21.

⁵ FERRY, dans COLIN, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 92.

n'en conclut pas pour autant à l'obsolescence inéluctable d'une référence religieuse pour son éthique reconstructive. Évidemment, les contenus religieux mobilisés le seront «en un sens fortement sécularisé, quasiment métaphorique»⁶, quant aux ressources *de* l'éthique discursive. Il n'en reste pas moins qu'il y a déjà ici une différence notoire avec Habermas, d'autant plus que, comme nous le verrons, le modèle de Ferry propose même par la suite un certain rôle aux ressources compréhensives — et, par inclusion, aux ressources normatives religieuses — *dans* la procédure de discussion pour l'adoption de normes.

8.2.1 *La notion de religion*

Ferry décrit le phénomène religieux en terme d'expérience. Et cette expérience est celle d'un acteur qui, devant un événement qu'il interprète comme sensé, ne peut l'attribuer à une cause intramondaine. Il y a une expérience religieuse

lorsqu'un événement que l'on éprouve comme un processus dont l'origine est invisible, laisse pressentir une transcendance mystérieuse, parce que, étant donné la façon dont on en ressent la signification, cet événement ne peut être ni renvoyé à des actions de personnes, ni expliqué par un quelconque phénomène perceptible dans le monde.⁷

Cette définition a l'ambition de délimiter une base expérientielle intangible selon les époques mais qui, faite dans des compréhensions du monde différentes, aura des paramètres propres à chaque fois. Ferry conçoit la religion comme un phénomène transhistorique qui «s'incarne» de manière différente selon les époques et les mentalités. À chaque type de compréhension du monde correspond une configuration spécifique de la religion.⁸

⁶ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 216.

⁷ FERRY, dans COLIN, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 91.

⁸ Dans les dernières pages de l'article «L'ancien, le moderne et le contemporain», Ferry confronte directement Marcel Gauchet sur sa conception de la religion comme un phénomène qui n'aura été pur que dans sa version mythique et qui s'est désagrégé au fur et à mesure de sa rationalisation. On voit, dans cette définition de la

Une courte exposition est nécessaire afin de saisir l'impact de cette typologie.

Dans la compréhension mythique du monde, la «religion» n'est pas une théorie métaphysique de la totalité et de la globalité. Elle est centrée autour de la catégorie du destin, qu'un narrateur invoque pour rendre compte à un locuteur de l'irruption inattendue d'un événement. Incidemment, Ferry n'utilise pas le terme religion pour désigner l'intégration narrative de l'événement dont on cherche à faire sens dans un récit⁹. Cela indique en creux que la religion *stricto sensu*, en tant qu'explication, commence avec le registre interprétatif. Tout au plus, pourrait-on qualifier le phénomène religieux dans une compréhension mythique du monde comme étant une sagesse acquise par la personne qui a médité sur le cours des choses et des événements, mais sans toutefois les rapporter à un principe général d'organisation, ce qui est plutôt une performance proprement explicative. Les mythes, même s'ils sont souvent complexes, finement ciselés ou encore même s'ils représentent une source importante de connaissance sur l'humanité, n'en sont pas moins, pragmatiquement, primaires. En d'autres mots, «le destin n'explique pas le monde en tant que tel»¹⁰. Toutefois, dans le modèle de Ferry, le destin est une catégorie instable dans la mesure où l'invoquer, c'est déjà se mettre sur la route de l'explication.¹¹

Le stade suivant est celui d'une compréhension métaphysique du monde. C'est à ce stade, à notre avis, que la notion ferryenne de religion prend toute sa «substance», ce qui sera

religion, que Ferry s'oppose à un schéma évolutif négatif de la religion qui ne voit dans l'histoire de celle-ci qu'un déclin.

⁹ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 104.

¹⁰ FERRY, dans COLIN, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 93.

¹¹ Dans les différentes versions des registres discursifs et des catégories leurs sont inhérentes, le destin change de camp. Affirmé comme catégorie transitoire entre narration et interprétation dans *Les puissances de l'expérience* et dans l'article «La question de la religion», il devient une catégorie de l'interprétation dans *L'éthique reconstructive* (p. 34) où c'est l'intrigue qui le remplacera comme catégorie de la narration.

déterminant pour notre propos. On ne peut que souligner la similitude évidente entre cette notion et le paradigme des grandes religions universelles, celles dont les racines plongent directement ou médiatement dans ce que Karl Jaspers a appelé la période axiale¹². La reprise réflexive de l'expérience religieuse primaire se fait ici en la reportant à «un principe transcendant du monde, soit origine (*archè*), soit but (*telos*)»¹³. Que le principe organisateur du monde soit identifié en amont ou en aval de l'histoire, il peut être soit personnalisé à travers une figure théocentrique (Dieu), soit considéré comme impersonnel et donc cosmocentrique (le Cosmos). La religion prend ici la forme d'une explication dogmatique du monde par les catégories de la loi et de la justice, des principes intermédiaires reposant eux-mêmes sur le principe transcendant.

Dans la pensée occidentale, ces deux influences métaphysiques sont celles de Jérusalem et d'Athènes. Il faut noter cependant que c'est la pensée théocentrique judaïque qui a exercé le plus d'influence sur la pensée actuelle, notamment en préparant le terrain de l'avènement du sujet qui, alors, ne fait pas que se conformer mimétiquement à l'ordre du monde¹⁴ — comme chez les grecs — mais qui constituera son monde, ou plutôt adaptera le monde à ce qu'il est. Ferry note ici que la grande différence entre le cosmocentrisme et le théocentrisme, outre l'idée qu'on s'y fait du principe transcendant, réside dans leurs concepts respectifs de subjectivité. À un sujet passif devant le cosmos, Ferry oppose un sujet actif devant Dieu parce que créé par Lui à son image et ressemblance et donc, conscient de sa capacité d'*initiative* (Ricœur) et de sa responsabilité d'exercice de cette capacité. Le

¹² Sur la notion de période axiale, voir Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. par Jeanne Hersch, (coll. 10/18, 269), Paris, Plon, 1965, p. 104-108.

¹³ FERRY, dans COLIN, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 93; *Le sujet et le verbe*, p. 120.

¹⁴ FERRY, dans DUCRET, HERVIEU-LÉGER, LADRIÈRE (éds), *Christianisme et modernité*, p. 238-239.

théocentrisme du judaïsme antique serait en quelque sorte le lieu «préhistorique» de l'émergence de la subjectivité occidentale moderne.¹⁵

Au-delà de ces affirmations dont le contenu n'est pas nouveau — mais dont la structuration au sein d'une dialectique pragmatique de la raison est propre à Ferry¹⁶ — on peut s'arrêter sur le fait qu'on n'évoque pas ici le sacré, du moins au sens où Habermas le conçoit, aidé en cela de Durkheim. Pour expliquer cette différence de ton entre les philosophes, on peut avancer l'hypothèse suivante. La notion de religion chez Habermas est structurée autour de sa dimension rituelle entendue comme nœud vital de toute forme de vie religieuse. Ce qui implique que le rite est garant de l'intégrité de l'expérience religieuse et de la religion, laquelle garantit à son tour l'unité de la vérité, du dogme, et de la structure sociopolitique dans les sociétés où religion et politique sont encore confondues. Chez Ferry, les visions religieuses du monde sont plutôt considérées sous l'angle de leur rôle joué dans l'avènement, ou non, de la subjectivité. Donc, là où Habermas met l'accent sur le principe unificateur de la religion en général, Ferry semble mettre l'accent sur le principe de distanciation entre Dieu, l'être humain et le monde à l'œuvre dans une tradition religieuse influente pour l'autocompréhension des modernes et contemporains occidentaux: le judéo-christianisme. C'est donc le rapport religion/subjectivité qui prime chez Ferry plutôt que le rapport religion/société, comme chez Habermas.

Le registre interprétatif porte en lui les germes de son dépassement vers l'argumentation en ce que les explications produites sont critiquables par des sujets qui deviennent autonomes, soit parce qu'il s'avère qu'ils sont mis en contact avec d'autres

¹⁵ FERRY, dans DUCRET, HERVIEU-LÉGER, LADRIÈRE (éds), *Christianisme et modernité*, p. 245.

¹⁶ FERRY, dans COLIN, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 91.

explications divergentes, soit parce que l'explication, même et surtout celle qui est dogmatique, n'explique pas réellement ou un tant soit peu.¹⁷ La subjectivité critique émerge¹⁸ alors comme une caractéristique de l'ère moderne, marquée au coin du discours argumentatif et d'une vision critique du monde qui ramène sur terre toute justification morale et toute compréhension du monde, compréhension qui alors consiste à poser les lois de la connaissance dans le sujet humain, et donc à ne plus chercher la vérité du côté d'une adéquation de l'entendement à la réalité.¹⁹

On passe, selon Ferry, à une mentalité qui s'oppose aux interprétations religieuses classiques et à une séparation nette entre religion et raison.²⁰ Pourtant, le détronement de Dieu comme double garantie: épistémique de la connaissance et ontologique du monde, n'occulte pas complètement la question de la religion dans les milieux extra-ecclésiaux. En effet, le théisme et le déisme, soit comme théorie du dieu horloger, soit comme «admiration esthétique qui pousse le philosophe jusqu'à une postulation de Dieu»²¹ sont alors, au siècle des Lumières, les canaux de l'expérience religieuse moderne extra-ecclésiale.²²

¹⁷ FERRY, dans COLIN, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 97; *Le sujet et le verbe*, p. 124-125.

¹⁸ À cette dialectique historique phylogénétique de la subjectivité, il convient de coupler une autre dialectique, celle d'ordre ontogénétique telle que présentée dans *Le sujet et le verbe*, p. 49-76.

¹⁹ Les premières pages de *La Critique de la raison pure* sont, en ce sens, exemplaires de ce renversement épistémique moderne.

²⁰ FERRY, *Le sujet et le verbe*, p. 118, p. 123.

²¹ FERRY, dans COLIN, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 96. N'assiste-t-on pas actuellement à un retour d'une religion esthétique chez des philosophes de toutes tendances qui passent aisément la frontière critique et se prononcent sur la religion ?

²² On suppose alors que coexistent deux types d'expérience religieuse: l'une, intraecclésiale, d'ordre métaphysique classique; l'autre, extra-ecclésiale, celle du Dieu des philosophes.

Enfin, dans la compréhension historique du monde propre à la reconstruction²³, la religion n'est pas complètement vidée de son contenu, ni limitée à un rôle de consolation. De ce point de vue, la description d'une religion reconstructive n'est pas seulement une étape discursivement logique par rapport à l'argumentation, elle ressemble plus à une correction de sa vision trop étroite. Le statut de la religion y est, quand même, taillé à la mesure de la performance du discours reconstitutif. Comme celui-ci est une relecture des procès discursifs antérieurs en vue d'identifier les distorsions communicationnelles, ou en d'autres mots, «un procès d'autoréflexion coopérative (...) dans le but d'une meilleure intercompréhension»²⁴, la religion est alors considérée comme une ressource à mobiliser dans l'éthique reconstructive en tant que réconciliation, non seulement entre les partenaires de l'argumentation, mais également dans l'optique d'une «responsabilité rétrospective à l'égard des crimes passés»²⁵ et des victimes.

Quelques remarques sur cette typologie de la religion s'imposent.

1) La traversée des registres n'est pas homogène. Même si, du mythe à la reconstruction, Ferry veut montrer que la religion entre dans un processus de réflexivité toujours plus avancé ou encore de désubstantialisation progressive, ce processus n'est pas nécessairement linéaire. La présentation du mythe et de l'interprétation comme des registres

²³ Différente d'une métaphysique de l'Objet ou du Sujet, la compréhension historico-herméneutique du monde se base sur le primat ontologique du Verbe et postule qu'il est possible de communiquer, par le lien pragmatique, entre les cultures et les mondes, et donc possible d'entrer en contact avec des cultures constituées dans des compréhensions du monde différentes. On a donc affaire à une vision du monde ouverte qui, à la mesure du principe reconstitutif qui l'anime, «se manifeste par la recherche d'éléments proprement historiques dont la récollection permet aux identités personnelles, individuelles ou collectives, de s'assurer face aux autres une structure cohérente et significative», *L'éthique reconstructive*, p. 32. Voir aussi FERRY, «L'ancien, le moderne et le contemporain».

²⁴ FERRY, dans COLIN, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 97.

²⁵ FERRY, dans COLIN, *L'individu, le citoyen, le croyant*, p. 98.

discursifs produisant des *Weltanschauungen* précritiques, d'un côté, et des registres argumentatifs et reconstructifs comme critiques montre en fait que dans leurs domaines respectifs le mythe et l'argumentation sont un point de départ incomplet et qu'ils doivent nécessairement aboutir en un registre achevé: respectivement l'interprétation et la reconstruction.

Or ce sont ces registres présentant des types achevés de la religion qui sont les mieux conceptualisés par Ferry. On pourrait faire d'autres parallèles en montrant par exemple que, dans leur domaines épistémologiques respectifs, l'interprétation et la reconstruction présentent la meilleure intégration entre raison et religion: rationalité substantielle et religion «à contenu» chez les précritiques, rationalité communicationnelle et religion désubstantialisée chez les critiques.

2) On sait déjà que Habermas comprend la religion, en contexte postmétaphysique, comme ne pouvant survivre que dans la sphère de l'agir dramaturgique. Ferry en tient compte comme le démontre sa description de la religion au siècle des Lumières. Cependant, Ferry indique que s'opère, depuis l'*Aufklärung*, un changement de paysage épistémique, lequel implique en même temps que la critique du rationalisme une mobilisation *pratique* d'idées clés appartenant à la pensée religieuse, du moins celle de la tradition (judéo-)chrétienne en Occident.²⁶

²⁶ Déjà en 1968, J.B. Metz proposait, par le programme de sa nouvelle théologie politique, une déprivatisation *et* une démythologisation — il faut alors penser avec Bultmann contre Bultmann — de la théologie et du rapport à la référence chrétienne en ses sources. Si, d'une certaine manière, la théologie moderne (héritée de l'*Aufklärung*) a eu tendance à privatiser la religion, l'expérience religieuse, l'herméneutique biblique, etc., et à théologiser cette expérience dans des catégories a-politiques (l'Amour, la relation «Toi-Moi», la rencontre de l'Autre), la nouvelle théologie politique tend plutôt à garder l'acquis de l'*Aufklärung* — l'idée de l'individu émancipé — et à le resituer dans une dimension plus large: celle du problème politique. Voir J.B. METZ, «Théologie politique et liberté critico-sociale», dans *Concilium*, 36(1968), p. 9-25.

Il y a donc une césure entre l'orientation théorique-cognitive des trois premiers types religieux et celle plus pratique du dernier type. Ce qui ne devrait pas étonner puisque c'est une thématization pratique des performances argumentatives qui constitue le cœur de la reconstruction.

8.2.2 *La métaphore religieuse comme ressource morale de la procédure*

Comment, pratiquement, Ferry voit-il l'apport de la religion dans l'éthique reconstructive ? Les ressources religieuses l'investissent en deux moments, liés comme deux faces de la même médaille.

Premièrement, la révisabilité des procès argumentatifs impliquent deux choses: *primo*, la reconnaissance de l'interlocuteur qui me fait face, et pas seulement des prétentions à la validité des énoncés qu'il élève²⁷, *secundo*, la «reconnaissance» des violences discursives antérieures²⁸.

C'est à ce point précis de la procédure reconstructive que les ressources religieuses peuvent jouer un rôle. Si, en effet, l'argumentation présente d'elle-même une «sotériologie laïque»²⁹, qu'elle peut même être vue comme une éthique rétrospective ou une éthique de la Rédemption³⁰, il n'en reste pas moins que, strictement parlant, les forces messianiques faibles³¹ invoquées par Habermas — symbole en creux de la dissolution des autres

²⁷ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 59.

²⁸ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 62-64.

²⁹ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 36-37.

³⁰ FERRY, «Sur la responsabilité à l'égard du passé», p. 134.

³¹ Expression que Habermas reprend à Walter Benjamin. Benjamin l'utilise dans la deuxième de ses «Thèses sur la philosophie de l'histoire», dans Walter BENJAMIN, *Œuvres. II Poésie et révolution*, trad. par Maurice de GANDILLAC, (coll. *Dossiers des Lettres Nouvelles*), Paris, Denoël, 1971, p. 278. L'influence des

potentialités religieuses dans la sphère de l'agir dramaturgique — restent encore attachées à une éthique discursive «volontairement étroite».

Le cadre global de l'éthique reconstructive est plus fortement axé sur le thème de la réconciliation et de la rédemption puisque la reconstruction vise à désamorcer les violences causées, soit par la mise à l'écart d'arguments potentiels dans la procédure argumentative, soit par la fermeture de la narration au récit des autres. C'est pourquoi Ferry puise à des «théologèmes»³², c'est-à-dire des concepts théologiques repris métaphoriquement pour leur force d'évocation d'une réalité morale, «métacognitive», située en-deçà et au-delà des intuitions perceptibles par l'argumentation. En faisant référence à des thèmes forts du (judéo) christianisme, tels que «le Jugement dernier, la Résurrection des morts, la Consolation des malheureux, le Pardon des offenses, la Rémission des péchés»³³, il semble bien à première

«Thèses» sur la pensée de Ferry ne se limite pas, selon nous, à l'emprunt de cette expression. En effet, dans l'ensemble, les «Thèses» avancent des thèmes qui résonnent harmoniquement avec la théorie de la rationalité historique. Benjamin plaide pour un rapport au passé qui ne fige pas l'histoire. C'est pourtant ce qui arrive quand l'historiographie se limite à poser les relations entre les événements en termes de causalité (Thèse XVIII, § A). Sans que Benjamin ne l'explique en ces termes, on sent chez lui le désir d'en découdre avec une histoire structurée sur le récit des vainqueurs ou des dominants (Thèses IV, VI, VII, XII), une histoire qui se laisse contempler, une histoire comme objet de musée alors que, au contraire, si chaque génération est investie d'une faible force messianique, c'est pour libérer le potentiel critique que recèle l'histoire des vaincus, potentiel critique face à une pensée de la nécessité dans la succession des événements historiques et sur laquelle les pouvoirs tentent de se légitimer en y faisant référence comme à une histoire du Progrès (Thèses VII, VIII, IX, XIII). Le rapport au passé exige alors de commémorer (Thèse XVIII, § B) les vaincus, de faire droit à tous les événements «sans distinction entre les petits et les grands» (Thèse III). D'une certaine manière, la théorie de la rationalité historique chez Ferry énonce les conditions de ce rapport non objectivant à l'histoire, en faisant de la pragmatique le point d'appui d'une «discussion» entre les cultures et les époques. Voir également pour une remise en contexte des «Thèses», Jürgen HABERMAS, *Profil philosophiques et politiques*, trad. par J.-R. LADMIRAL, (coll. *nrf-essais*, CXCI), Paris, Gallimard, 1974, p. 72-74; *Écrits politiques*, trad. par C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ, (coll. *Passages*), Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 191 et p. 229-231; *Le discours philosophique de la modernité*, trad. par Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ, Paris, Gallimard, 1988, p. 13-18; Jeanne-Marie GAGNEBIN, «Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994, no 3, p. 365-384. Nous référons le lecteur à la section 9.2 du prochain chapitre pour de plus amples détails sur l'influence benjaminienne chez Ferry.

³² FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 64.

³³ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 64. Ce travail de réconciliation métaéthique illustre bien l'intuition de Habermas lorsqu'il écrit dans *La pensée postmétaphysique* (p. 23): «Je ne crois pas que, européens, nous puissions comprendre, avec tout le sérieux nécessaire, des concepts tels que l'éthique et la morale sociale, la

vue qu'on soit en présence d'un effort philosophique de réconciliation métaéthique entre raison et religion. De plus, la reconstruction rend compte des ressources morales qui rendent possible la procédure de révisabilité des procès discursifs thématiques par le discours reconstitutif, dans le cadre de l'éthique discursive qui lui est propre.

Deuxièmement, Ferry présente une articulation entre aspect juridique et aspect religieux de l'identité reconstitutive. L'aspect religieux, rappelons-le, est fortement associé à l'éthique de la responsabilité tournée vers le passé, d'une part, et aux rapports asymétriques de reconnaissance, d'autre part. Si c'est à Walter Benjamin, via Habermas, que Ferry se réfère pour prolonger la question du rapport au passé vers les théologèmes comme ressource morale de la révisabilité des procès discursifs, en revanche il faut se tourner vers la philosophie de la religion de Hermann Cohen, une des principales figures de l'École de Marbourg, pour comprendre l'aspect religieux de l'éthique reconstitutive et des relations qu'il entretient avec l'aspect juridique. Même si, explicitement, Ferry ne réfère que de manière allusive à Cohen³⁴, c'est bien ce dernier qui met en place les bases sur lesquelles sera élevée la complémentarité entre juridique et religieux dans l'éthique reconstitutive.

On peut aisément faire le parallèle entre les rapports juridique/religieux chez Ferry et ceux que Cohen définit entre éthique ou morale — pour lui les termes sont interchangeables

personne et l'individualité, la liberté et l'émancipation (...) sans nous approprier la substance de la pensée sotériologique d'origine judéo-chrétienne. Il ajoute que selon lui, ce potentiel sémantique pourrait un jour devenir inaccessible; il faut qu'il livre son sens à chaque génération nouvelle, faute de quoi ce qui subsiste de la compréhension — intersubjectivement partagée — que nous avons de nous-mêmes et qui nous permet de nous comporter humainement les uns vis-à-vis des autres, risque de se désintégrer». Il peut paraître paradoxal que la reconstruction, visant une plus grande réflexivité et universalité pratique que l'argumentation, s'appuie sur une tradition particulière pour étayer ses ressources morales fondamentales. Qu'en est-il si on veut appliquer la reconstruction à des situations figées dans des contextes religieux différents, par exemple, entre les populations hindouistes et islamistes de l'Inde ?

³⁴ En soulignant la dimension religieuse de la relation morale dans *Les ordres de la reconnaissance*, p. 158.

— et religion.³⁵ Méthodologiquement parlant, le passage du phénomène de la religion au crible de la raison est une stratégie de conceptualisation qui, fidèle au néokantisme marbourgeois, veut «affranchir la religion des descriptions qu'en donne l'histoire des religions»³⁶. C'est en tant que «fonction universelle de la conscience»³⁷ que la religion doit être étudiée afin de la soustraire à l'influence induite des contingences historiques de l'expérience.³⁸ Mais au-delà de la méthodologie, c'est à la typologie éthique/religion qu'il faut s'attarder ici.

S'il rejette le modèle descriptif de l'histoire des religions, Cohen n'en rejette par pour autant les traditions. La religion de la raison est universellement présente, selon lui, dans ses différentes incarnations socio-historiques. Et c'est à partir d'une tradition particulière, en l'occurrence le judaïsme, que Cohen entend repérer les limites conceptuelles de la religion et de l'éthique, enchâssées toutes deux dans le même mouvement de la raison.

Le cœur de l'argumentation du philosophe de Marbourg consiste en ce que l'éthique vise, et il ne peut en être autrement, à ce qui est universel chez tous les êtres humains : leur

³⁵ Nous nous référons aux œuvres suivantes de Hermann Cohen: *La religion dans les limites de la philosophie*, trad. par Marc B. de LAUNEY et Carole PROMPSY, (coll. *La nuit surveillée*), Paris, Cerf, 1990, p. 45-105; *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, trad. par Marc B. de LAUNAY et Anne LAGNY, (coll. *Questions*), Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 11-56. Dans ces pages, Cohen se donne comme tâche de bien délimiter les domaines propres à l'éthique et à la religion. Voir aussi Marc de LAUNEY, «La notion de pardon chez Hermann Cohen», dans Annick CHARLES-SAGET (éd), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin, 1998, p. 189-198.

³⁶ COHEN, *Religion de la raison*, p. 13; *La religion dans les limites de la philosophie*, p. 17. Cohen confronte ici la discipline de l'histoire des religions sur le fait qu'elle en arrive à une confusion entre religion et superstition, d'une part, et religion et culte, d'autre part. On pourrait résumer la critique en pointant vers l'idée que, pour Cohen, la description de l'expérience multiforme de la religion ne constitue pas le critère de définition conceptuelle adéquat. Pour ce faire, il faut plutôt appliquer à la religion la «question transcendante», *La religion dans les limites de la philosophie*, p. 21.

³⁷ COHEN, *Religion de la raison*, p. 19.

³⁸ On sent le criticisme kantien à l'œuvre chez Cohen.

humanité.³⁹ Or comment expliquer, si l'«ascension vers l'humanité»⁴⁰ est le *telos* de la vie morale individuelle, les ratés de cette ascension ? En fait, l'idée de l'humanité comme universalité vers laquelle tend l'individu, universalité médiatisée par l'État⁴¹, révèle en creux ce qui freine la montée vers l'humanité : le mal que l'homme découvre en lui et celui qu'il inflige aux autres. Rejetant l'idée kantienne du mal radical — l'«effrayante image d'un mal radical»⁴² dira-t-il —, Cohen reprend à son compte la question de la souffrance individuelle — causée par l'assomption responsable de ses propres péchés ou par le fait que le mal m'est infligé par un autre — pour mieux faire ressortir qu'il existe une dimension universelle, outre l'humanité, qui pourtant est inaccessible, comme telle, à l'éthique.

Ce que «révèle» la présence universelle de la souffrance personnelle, c'est que l'être humain n'est pas qu'un «il» impersonnel — lequel ne peut être l'objet que d'une «rédemption par le droit»⁴³ —; il est aussi un être singulier qui souffre, non pas génériquement mais singulièrement, soit de ses péchés, soit de ceux des autres. Or, pour Cohen, «cette

³⁹ «En s'opposant méthodiquement à tout ce qui est sensible et empirique chez l'homme, l'éthique en arrive à cette brutale conséquence qu'elle arrache d'emblée le moi humain à toute *individualité* pour la lui restituer, à un niveau plus élevé, sous une forme non seulement supérieure mais aussi plus épurée. *Le moi de l'homme devient en elle le moi de l'humanité*. Et c'est uniquement au niveau de l'humanité que se réalise la véritable objectivation capable d'être la caution morale du sujet humain», *Religion de la raison*, p. 27, sda.

⁴⁰ COHEN, *La religion dans les limites de la philosophie*, p. 74.

⁴¹ COHEN, *La religion dans les limites de la philosophie*, p. 75; *Religion de la raison*, p. 28-29.

⁴² COHEN, *La religion dans les limites de la philosophie*, p. 88. Selon Kant, «s'il y a un semblable penchant dans la nature humaine, c'est qu'il existe dans l'homme un penchant naturel au mal; et ce penchant lui-même qui doit être cherché dans le libre arbitre et qui est en conséquence imputable, est mauvais moralement. Ce mal est radical parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes (...). De plus, en tant que penchant naturel, il ne peut être extirpé par les forces humaines; car ceci ne peut se produire quand le fondement subjectif suprême de toutes les maximes est présumé corrompu; néanmoins, il faut pouvoir le dominer puisqu'il se rencontre dans l'homme, comme être agissant librement.», *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. par J. GIBELIN, (coll. *Bibliothèque des textes philosophiques*), Paris, Vrin, 1979, p. 58.

⁴³ Introduction des traducteurs, dans COHEN, *La religion dans les limites de la philosophie*, p. vi.

découverte de l'humanité par le *péché* est la source d'où procèdent tous les développements ultérieurs de la religion»⁴⁴.

L'être humain peut être appréhendé en somme sous deux angles: celui de son universalité, par l'éthique, et celui de sa singularité, par la religion de la raison. Or c'est justement l'essentiel de cette distinction entre éthique universaliste et religion singulariste qui est reprise dans l'éthique reconstructive, mais dans une optique qui laisse de côté la question des causes de la souffrance pour mieux considérer l'apport heuristique de cette distinction en ce qu'elle rend possible au sein d'une éthique procédurale le «[respect de] l'autre en sa différence et sa souffrance plutôt qu'en sa liberté et son égalité»⁴⁵.

Or cette conception d'une optique singularisante de la religion s'amplifie chez Ferry par une réflexion sur le fondement expérientiel de l'activité communicationnelle. Selon lui, le propre de la communication consiste en ce qu'elle s'oppose à l'instrumentalisation. Communiquer avec autrui n'est pas l'utiliser, le manipuler pour atteindre ses propres fins. Mieux, la communication est en fait le détournement de l'énergie de l'activité instrumentale/stratégique vers l'activité communicationnelle.⁴⁶ L'infléchissement de *l'instrumentalisation de l'autre* vers la *communication avec l'autre* devient possible grâce au respect dû à la vulnérabilité de l'étant singulier qui me fait face, surtout lorsqu'il est intégré à un ou des systèmes qui tendent à nier cette singularité. En cela, Ferry rejoint l'analyse habermassienne de la solidarité qu'exige le procès moderne

⁴⁴ COHEN, *Raison de la religion*, p. 36-37, sda; voir aussi *La religion dans les limites de la philosophie*, p. 74.

⁴⁵ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 158.

⁴⁶ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 148.

d'individualisation/socialisation des personnes dans les sociétés complexes.⁴⁷ Ainsi, Ferry donne à cette intuition morale une perspective beaucoup plus large que ne le fait Habermas.

Ce qu'il convient de faire remarquer à la fin de cette présentation, c'est que Ferry et, longtemps avant lui, Cohen ont pu éviter l'écueil d'une description de la religion en terme de sacré⁴⁸ — au sens usuel —, et en terme de catégorie obsolète pour une pensée philosophique. De fait, on peut appliquer à Ferry à propos de sa conception de la religion ce que l'on a dit de Dieu pour Cohen, c'est-à-dire que «Dieu ne peut être compris ni rendu accessible à la connaissance autrement qu'à partir de la perspective de l'action»⁴⁹.

Par ailleurs, toujours selon Cassirer, on ne peut difficilement éluder le préjugé favorable de Cohen pour le prophétisme, qui seul, avec sa vision universaliste, révèle les implications éthiques du judaïsme. On sait également que Cohen se fait une idée éthique de la religion.⁵⁰ Il rejoint en cela la perspective sociologique de Max Weber. Le prophétisme permet donc la sortie du mythe: «le passage du *mythos* à l'*ethos*»⁵¹; il est l'indice indéniable de l'avènement de la religion. Ainsi, la religion, au sens de Cohen, acquiert un statut heuristique particulier, similaire à celui que nous avons identifié chez Ferry, dans un schéma, lui aussi, évolutionniste.

⁴⁷ HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 19-23.

⁴⁸ Sur l'instabilité sémantique du terme «sacré» et sur son utilisation en sociologie française de la religion, voir les chapitres éclairants que François-André Isambert consacre à la notion dans son ouvrage, *Le sens du sacré : fête et religion populaire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, 314 p., surtout les pp. 215-274.

⁴⁹ Ernst CASSIRER, «La philosophie de la religion de Hermann Cohen et sa relation au judaïsme», trad. par C. BERNER, dans Ernst CASSIRER, Hermann COHEN, Paul NATORP, *L'école de Marbourg*, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1998, p. 71.

⁵⁰ «Mon enthousiasme pour le judaïsme a pour origine la conviction que notre idée de Dieu est d'ordre éthique; mon judaïsme est lié à mes conceptions scientifiques», cité dans l'introduction des traducteurs, *La religion dans les limites de la philosophie*, p. i.

⁵¹ CASSIRER, «La philosophie de la religion de Hermann Cohen», dans *L'école de Marbourg*, p. 72.

Enfin, même si Cohen se meut encore dans le paradigme de la philosophie de la conscience⁵², on trouve chez lui une tentative de réhabilitation de la religion, par une méthode transcendantale, une intégration de la religion comme instance valide de la raison, au même titre que la science et la philosophie⁵³, au domaine des connaissances valides, et ce contre l'historicisme en vigueur à son époque. Sans vouloir forcer la réalité dans un cadre rigide, on peut souligner la similitude de la démarche avec celle de Ferry.

8.2.3 Conclusion provisoire

Une évaluation est de mise suite à cette exploration faite avec l'intention de voir en quoi et comment le corpus ferryen offre une vision plus satisfaisante, nous en faisons l'hypothèse, des rapports entre religion et espace public que dans le formalisme procédural, notamment celui de Habermas. On a vu que la métaphore religieuse joue sur deux plans dans l'éthique reconstructive: d'abord, comme ressource de révisabilité des processus discursifs, puis comme instance de reconnaissance venant compléter celle de la dimension juridique de l'éthique reconstructive.

Pris tel quel, et nonobstant la sécularisation des notions, l'appui de la reconstruction sur des théologèmes est une construction théorique qui répond tout à fait adéquatement à la critique théologique de Peukert voulant que c'est dans une expérience religieuse, en l'occurrence la résurrection, que l'agir communicationnel trouve sa véritable condition de possibilité.⁵⁴ La révisabilité de l'argumentation s'assure en fait qu'aucun participant potentiel

⁵² C'est avec Cassirer que le néo-kantisme marbourgeois prend le tournant de la philosophie du langage, voir sa *Philosophie des formes symboliques*.

⁵³ COHEN, *Religion de la raison*, p. 19.

⁵⁴ PEUKERT, «Agir communicationnel», dans ARENS, *Habermas et la théologie*, p. 71-72.

fut injustement écarté, de même que les intérêts qu'il porte. Pourtant, s'il s'agit d'une avancée par rapport à la conception de Habermas sur le sujet, il n'est pas certain que, du point de vue de la théologie, une métaphorisation de la religion soit suffisante.

Premièrement, l'éthique reconstructive a le mérite de «désenclaver» le discours religieux, ou ce qui s'en rapproche, de la sphère dramaturgique. Le théologème reçoit une fonction dans l'ordre de l'agir moral-pratique. Cependant, c'est au prix d'un usage sécularisé que se paie cette influence. En effet, cette référence aux théologèmes ne permet pas de penser la participation des ressources normatives religieuses, *en tant que telles*, au processus d'élaboration des normes pour la régulation de l'action commune. L'utilisation de catégories religieuses sécularisées comme ressources morales de la reconstruction ne garantit pas que les implications de la révisabilité s'étendent à l'ouverture de la procédure discursive aux ressources religieuses de sens.

On peut faire le même constat en ce qui concerne l'adjonction d'une éthique religieuse sensible aux rapports asymétriques de reconnaissance, lesquels échappent au spectre de reconnaissance de l'éthique argumentative, plus juridique. Comme nous l'avons vu, l'inviolabilité de la vulnérabilité de l'autre est activée à la fois dans l'intuition morale fondatrice de la pragmatique fondamentale et dans le volet religieux de l'éthique reconstructive. Pourtant, la mobilisation de cette notion comme complément critique de l'éthique juridique ne fonctionne ici qu'au niveau de la procédure elle-même et non au niveau de ce que cette dernière mobilise.

Il en résulte que la distinction entre une conceptualisation théorique de la religion eu égard aux compréhensions du monde successives, d'une part, et une conceptualisation pratique de la religion comme ressource morale et de la révisabilité des procès discursifs et de l'importance à accorder aux rapports asymétriques de reconnaissance dans l'éthique

reconstructive, d'autre part, ne rendent pas encore, de notre point de vue participant à la dynamique religieuse, justice aux ressources compréhensives et de leur potentiel de participation *directe* dans la procédure portant sur les normes de l'action commune.

Deuxièmement, la notion métaphorique de la religion occulte le potentiel émancipatoire et critique que portent certaines ressources de la tradition chrétienne. En effet, la mobilisation métaphorique des ressources religieuses opère une sélection dans les notions clés de la tradition chrétienne. Les ressources mobilisées accusent une forte dimension «rédemptive», conçue dans la foulée de la «faible force messianique» de Walter Benjamin. Il n'est pas étonnant que les éléments de la tradition chrétienne invoqués par Ferry se rapportent, de près ou de loin, à l'avènement du plérôme dans un temps ultérieur. Jugement dernier, Résurrection des morts, Consolation des malheureux, Pardon des offenses, Rémission des péchés : ces catégories impliquent leur réalisation dans un temps à venir, une transformation ultérieure des conditions présentes.

Or l'utilisation de ces catégories pour qualifier la responsabilité par rapport au passé de l'éthique reconstructive peut porter à confusion, surtout quand Ferry indique que la réparation liée à cette responsabilité envers ceux qui furent lésés dans le passé se limite à une dimension symbolique. Tout se passe comme si Ferry, influencé par Benjamin, ne porte pas jusqu'à son plein potentiel la portée critique et émancipatoire de ces catégories. Loin d'être uniquement d'ordre individuel et/ou de l'ordre de la parousie, comme un certain christianisme lénifiant et «spirituel» a pu le véhiculer⁵⁵, la «réalité» que désignent ces notions théologiques a une portée *hic et nunc*.

⁵⁵ Francis SCHÜSSLER FIORENZA, «Christian Redemption Between Colonialism and Pluralism», dans Rebecca S. CHOPP, Mark L. TAYLOR (eds), *Reconstructing Christian Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, p. 269-302. Cet auteur critique les interprétations subjectivistes privatisantes de la rédemption en termes de justification individuelle. Il propose une reconstruction de la notion de rédemption sur une praxis communicationnelle et transformatrice (p. 289) inspirée de la pratique concrète de Jésus, des interprétations

Par exemple, la force critique de la rédemption a trouvé une médiation par la notion de libération.⁵⁶ L'effort de faire advenir le Royaume est ramené sur terre; il est concrétisé dans des pratiques. La réflexion théologique s'est penchée sur cette pratique. Il en est sorti une gamme variée de courants théologiques rassemblés sous le terme global de théologies de la praxis : la théologie du développement⁵⁷, les théologies de la libération, les théologies féministes, womanistes et *mujerista*, les éco-théologies, la nouvelle théologie politique, etc. Une analyse, même sommaire, de l'un ou l'autre courant montre que le genre «théologie de la praxis» met en œuvre les caractéristiques de la pensée postmétaphysique ce qui donne à ces théologies un statut potentiel de publicité que Habermas et ses émules ne soupçonnent pas. Pour en rendre compte, un petit détour théorique est nécessaire.

qu'on en a faites dans le christianisme antique — notamment dans le livre de l'Apocalypse où la rédemption est aussi politique —, et d'une conception dialectique entre particularité et universalité. «Christian redemption and salvation are the transformative praxis of the Christian vision — a vision that is to be put into practice and communicated. The vision is therefore neither individual nor universal but communicative, for it is a particular vision and praxis that are raised with a communicative and practical claim» (p. 299).

⁵⁶ Robert J. SCHREITER, *Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order*, Maryknoll/Cambridge MA, Orbis Books/Boston Theological Institute, 1992, p. 221-25; Francis SCHÜSSLER FIORENZA, «Redemption», dans Joseph A. KOMONCHAK, Mary COLLINS, Duane A. LANE (eds), *The New Dictionary of Theology*, Wilmington, Michael Glazier, 1987, p. 837.

⁵⁷ La première théologie du développement — celle du père Lebreton qui inspira si fortement *Populorum progressio* — a subi les attaques de Gustavo Gutiérrez qui souligne sa dépendance de l'optimisme socio-économique des années 1960 et, par conséquent, son incapacité de voir les véritables causes de la misère; enfin, elle sous-estime la caractère conflictuel de l'histoire humaine, Gustavo GUTIÉRREZ, *La force historique des pauvres*, trad. par François GUIBAL, Paris, Cerf, 1986, p. 20-21. Vincent Cosmao relève ces critiques et les intègre dans une version remaniée de la théologie du développement. Cinq éléments sont cruciaux pour Cosmao : 1) porter un jugement sur la structuration de la société dans l'inégalité, 2) définir le rôle de l'Église en termes de conscientisation des populations, 3) interpréter la référence chrétienne en repérant les pratiques traditionnelles correspondant au rôle dont l'Église doit se charger, 4) faire une relecture critique de l'histoire du christianisme et, enfin, 5) l'«invention» — au sens étymologique de redécouverte — par l'Église, dans son langage de concepts, de constructions mentales, qui lui permettent d'appréhender la réalité sociale et d'agir sur elle, voir Vincent COSMAO, *Changer le monde : une tâche pour l'Église*, Paris, Cerf, 1979, 190 p.

L'expression «pensée postmétaphysique» est forgée par J. Habermas⁵⁸ et désigne une des caractéristiques de la pensée philosophique moderne. Elle est cependant devenue une figure emblématique de l'ensemble. Les différents courants de la pensée moderne (la philosophie analytique, le marxisme, la phénoménologie et le structuralisme) incarnent quatre caractéristiques, lesquelles consacrent une rupture épistémologique avec la pensée métaphysique pré- et post-kantienne.

1) La pensée postmétaphysique désigne toute la théorie philosophique qui ne se situe ni dans la volonté d'une appréhension de la totalité, ni comme un accès privilégié à la vérité. Le concept de vérité y subit un déplacement, en terme de différenciation des critères de validité (vérité propositionnelle, justesse normative, sincérité subjective), critères légitimes dans leurs sphères cognitives propres. Ce déplacement des critères de validité se fait en parallèle avec la différenciation des sphères d'activité sociale et des savoirs selon que l'on vise un rapport technique aux objets et à la nature (monde objectif), un rapport éthique aux sujets (monde social) ou un rapport symbolique à soi (monde subjectif).

2) La pensée moderne sort du modèle classique de la philosophie de la conscience pour entrer résolument dans celui de la philosophie du langage. C'est ce qu'on appelle conventionnellement le tournant linguistique. Le langage est alors conçu comme le lieu du sens, de constitution des mondes et de soi. C'est alors dans le paradigme de l'intersubjectivité que l'on situe la constitution de la subjectivité.

3) La pensée moderne est marquée au coin de la «raison située». La raison n'est plus pensée comme une capacité cognitive de correspondance avec un monde structuré

⁵⁸ Jürgen HABERMAS, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. de l'allemand par R. ROCHLITZ, Paris, A. Colin, 1993. 286 p.

rationnellement (dans la métaphysique pré-kantienne), ou comme ce qui permet à la subjectivité de conférer une structure à la nature et à l'histoire, donc de transformer les noumènes en phénomènes (dans la métaphysique kantienne et post-kantienne). La raison acquiert un caractère résolument procédural où la vérité/fausseté, la justesse/non-justesse, la sincérité/inauthenticité ne dépendant plus d'une *Weltanschauung*, une vision du monde substantielle, mais bien d'une procédure de validation. L'infailibilité et l'unité de la raison droite perdent alors leur force au profit d'un concept faillibiliste et plural de la raison⁵⁹: «Ainsi s'affirme dans le médium du langage, une unité faible et transitoire de la raison, ne succombant pas au charme idéaliste d'une universalité qui triomphe du particulier et du singulier»⁶⁰. Comme on le voit, Habermas cherche à rendre compte d'une réalité que n'épuise pas la raison théorique. Ainsi, la raison située, comme elle est conçue par lui, est aussi une raison pratique lorsqu'elle est mobilisée dans le monde social. Il renverse le pessimisme wébérien qui voyait en la rationalité instrumentale-stratégique la seule rationalité légitime en contexte de modernité. Il consacre alors le terme «raison communicationnelle» à la raison mobilisée par l'intercompréhension entre les partenaires prenant part à une discussion concernant la validation de normes de l'action

4) La dernière caractéristique épistémologique est l'inversion du rapport théorie/pratique. Ce dernier thème touche plus directement la connaissance comme rapport aux mondes. En s'écartant d'une compréhension traditionnelle instaurant un rapport strictement unilatéral de la théorie à la pratique, la pensée moderne donne à la praxis une

⁵⁹ Les travaux de K. Popper ont montré la pertinence d'un concept faillibiliste de raison. Pour le concept de raison plurale, voir entre autres HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 153-186.

⁶⁰ HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 156.

légitimité comme source épistémique: «nos opérations cognitives sont ancrées dans la pratique du rapport préscientifique aux choses et aux personnes»⁶¹ dira Habermas.

Il est maintenant plus facile de voir en quoi des thèmes de la pensée postmétaphysique sont déjà mobilisés par certains types de réflexion théologique en éthique sociale. Premièrement, le trait le plus saillant est dans la méthodologie même des théologies de la praxis, laquelle incarne bien l'inversion du rapport théorie/pratique. Deuxièmement, à ce titre, la théologie de la libération s'avance loin en se réclamant d'une théorie de la connaissance et d'une rationalité liée au projet d'une société à construire en fonction des opprimés et des marginaux.⁶² Il y a donc, ici le sous-entendu d'une raison située. Enfin, troisièmement, comme le note M. Maesschalck⁶³, le crible, ou les critères de l'action en société, propre à la théologie de la libération n'est pas eschatologique, dans une vision surnaturelle du monde et de l'histoire, mais bien au sein même de la praxis historique de libération vécue dans l'Esprit du Christ. L'action n'est plus posée en fonction d'une réalité qui lui est extérieure comme, par exemple, «une représentation des fins dernières»⁶⁴. Ce serait plutôt la conviction en tant que «configuration de sens originale qui appelle la liberté de l'homme et le met en cause dans la manière même dont il envisage son accord fondamental à l'être, son être-au-monde»⁶⁵. Mais en revenant au niveau plus général des théologies de la

⁶¹ HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 13.

⁶² GUTIÉRREZ, *La force historique des pauvres*, p. 53, p. 199-200. Cet appel à une théorie de la connaissance et de la rationalité chez Gutiérrez peut être mieux compris comme une volonté de se démarquer de la rationalité instrumentale/stratégique qui, dépassant sa sphère restreinte de légitimité, devient idéologique. Sur le lien entre rationalité instrumentale et une certaine forme de théologie, voir SCHÜSSLER FIORENZA, dans CHOPP et TAYLOR, *Reconstructing Christian Theology*, p. 287-288.

⁶³ MAESSCHALCK, *Pour une éthique des convictions*, p. 99ss.

⁶⁴ MAESSCHALCK, *Pour une éthique des convictions*, p. 119.

⁶⁵ MAESSCHALCK, *Pour une éthique des convictions*, p. 117.

praxis, le simple fait de reprendre la référence chrétienne en fonction de la praxis⁶⁶ sonne le glas de l'unilatéralisme théorie/pratique, d'une part, et de la méthodologie déductive comme forme de pensée habituellement rattachée à la pensée métaphysique.

Cette courte analyse des théologies de la praxis offre un point de départ pour une critique théologique de l'éthique reconstructive. D'un côté, nous pouvons voir que ces théologies réaffirment, dans les termes mêmes du paradigme philosophique ou se meuvent Habermas et Ferry, le potentiel émancipatoire et critique de certaines ressources normatives de la tradition chrétienne, potentiel que la conception ferryenne de la religion élude. D'un autre côté, ces courants théologiques prennent leur impulsion à partir d'expériences de déni de reconnaissance. Pour ne prendre qu'un exemple parmi d'autres, voici ce que Gutiérrez écrit à propos de la situation latino-américaine :

Les dernières années en Amérique latine se caractérisent par la découverte réelle et exigeante du monde de l'autre : du pauvre, de l'opprimé, de la classe exploitée. À l'intérieur d'un ordre social dominé économiquement, politiquement et idéologiquement par un petit nombre qui en tire profit, «l'autre» de cette société — les classes populaires exploitées, les cultures opprimées, les races mises à l'écart — commence à faire entendre sa propre voix. Il commence à parler moins par intermédiaires, à exprimer directement sa parole, à se redécouvrir lui-même et à faire que le système perçoive sa présence inquiétante. Il commence à être toujours moins objet de manipulation démagogique ou d'assistance sociale (plus ou moins masquée) pour devenir petit à petit le sujet de sa propre histoire, pour forger une société radicalement différente.⁶⁷

Donc, tout comme l'éthique reconstructive, les théologies de la praxis prennent leur appui dans une expérience négative de non-reconnaissance. L'expression «non-personne»⁶⁸

⁶⁶ Rebecca S. CHOPP, «Theorizing Feminist Theology», dans Rebecca S. CHOPP, Sheila G. DAVANEY (eds), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition, and Norms*, Minneapolis, Fortress Press, 1997, p. 227-229, fait écho à un débat interne aux théologies féministes sur la pertinence d'un rapport, même critique à la tradition.

⁶⁷ GUTIÉRREZ, *La force historique des pauvres*, p. 12-13.

⁶⁸ GUTIÉRREZ, *La force historique des pauvres*, p. 202.

dans l'œuvre de Gutiérrez — qui désigne les pauvres, les victimes et les humains marginalisés par l'oppression économique⁶⁹ — indique bien l'enjeu de reconnaissance qui court à travers son travail théologique.

Nous sommes passés par ce détour des théologies de la praxis et de leur résonance avec les caractéristiques de la pensée postmétaphysique afin de souligner que le potentiel «religieux» mobilisé par l'éthique reconstructive est, à tout le moins, ambigu pour le regard théologique. La rédemption et la réconciliation sont des notions qui, dans l'histoire de la théologie, ont reçu plusieurs acceptions⁷⁰, et dont certaines sont, pour le moins, suspectes aujourd'hui. Le potentiel religieux mobilisé par Ferry est donc incomplet, en fonction des critères mêmes qui encadrent son travail philosophique. La pensée postmétaphysique, en produisant un impact dans le champ théologique, «libère» un potentiel religieux sécularisable différent de ce que Ferry conçoit.

8.3 Les objections philosophiques faites à Habermas valent-elles pour Ferry?

Les quatre caractéristiques de l'éthique habermassienne ont reçu leurs lots respectifs de critique. Nous verrons ici comment l'éthique reconstructive répond, de sa perspective, aux problèmes soulevés par les commentateurs de Habermas. Nous consacrerons plus d'espace à la transformation du procéduralisme puisqu'elle recèle un développement potentiellement intéressant pour notre propos. Ferry, dans le dernier travail en date portant sur la procédure discursive, avance un modèle d'intégration des valeurs en général — où sont incluses les

⁶⁹ Robert M. BROWN, *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1990, p. 85-87.

⁷⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, «Redemption», p. 841-851; SCHREITER, *Reconciliation*, p. 18-27.

valeurs religieuses — à la discussion. Il restera à évaluer si ce modèle répond à nos propres objections faites en conclusion de la dernière section.

8.3.1 L'aspect déontologique

D'abord la critique du déontologisme. L'importance du thème de la justice — en ses versants politique et historique — dans l'œuvre de Ferry indique déjà l'option d'une priorité du juste sur le bien. D'ailleurs, sa discussion sur les éthiques substantielles, formelles et procédurales ne laisse aucune équivoque⁷¹ : en raison du pluralisme des visions du monde au sein de l'espace public contemporain, une entente n'est possible que si elle porte sur autre chose que les contenus normatifs. Cependant, la notion de justice prend de l'ampleur et ne se limite pas à la stricte justice politique.

Tout en demeurant foncièrement procédurale, l'éthique reconstructive reprend le principe D dans une dimension temporelle plus large. L'ouverture ainsi faite vise les réclamations de justice qui viennent du passé: principalement en faisant appel au devoir de reconnaître celui qui devait être reconnu et qui ne l'a pas été. L'aspect religieux prend ici la forme d'une «optique avocatoire»⁷², c'est-à-dire «d'une attitude et d'un discours qu'adoptent éventuellement des discutants, lorsque les intéressés ne peuvent être associés au débat normatif»⁷³. C'est l'attitude fondamentale qui permet d'élargir dans le temps le principe D et d'incarner une responsabilité à l'égard du passé. Donc, l'aspect déontologique demeure dans l'éthique reconstructive tout en recevant une expansion et une ampleur qui fait déborder la notion de justice au-delà de la «justification de normes de répartition, entre les vivants, de la

⁷¹ FERRY, «Sur la responsabilité à l'égard du passé», p. 127-129.

⁷² FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 107; *Les ordres de la reconnaissance*, p. 218.

⁷³ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 107-108.

richesse sociale et du pouvoir politique, selon les procédures de l'argumentation»⁷⁴. La justice historique demeure strictement affaire de reconnaissance ce qui, pour Ferry, ne se monnaie pas. En effet, «l'éthique reconstructive (...) accomplit le deuil de toute réparation réelle»⁷⁵. La notion traditionnelle de justice éclate, sous la poussée de l'injonction pragmatique à la reconnaissance, vers ce que l'on pourrait nommer la réconciliation. Pourtant, même avec cette différenciation entre justice politique et justice historique, on peut deviner que les tenants d'une éthique substantielle ne seront pas satisfaits du maintien du primat du juste sur le bien.

8.3.2 *L'aspect cognitiviste*

Le cognitivisme habermassien est largement dépassé par Ferry, on l'a souligné à maintes reprises, en raison notamment de l'approfondissement du point de vue pragmatique. C'est à partir du même point de vue que Ferry critique également l'approche de l'indécidabilité. Retombe-t-on pour autant dans ce que Habermas décrit comme un cognitivisme atténué ?⁷⁶ Non, dans la mesure où la reconnaissance chez Ferry ne porte pas sur un contenu, mais vers des personnes. En affirmant que la reconstruction est plus fortement éthique, moins strictement cognitiviste que l'argumentation⁷⁷, Ferry n'utilise pas le

⁷⁴ FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 214.

⁷⁵ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 65.

⁷⁶ Pour Habermas, le cognitivisme atténué — auquel il rapporte le communautarisme — est la position qui confère «aux valorisations <fortes> un statut épistémique» (HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 14) en ce qu'elles diffèrent des préférences subjectives. L'approche de Walzer est aussi un cognitivisme atténué dans la mesure où le fondement normatif des critères de justice renvoie à une *Sittlichkeit* indépendante des préférences subjectives.

⁷⁷ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 59.

terme «éthique» en son sens hégélien⁷⁸, ni au sens habermassien⁷⁹; il fait référence *au locuteur* des prétentions à la validité. Une éthique discursive qui se limite aux énoncés occulte l'évidence même; c'est-à-dire que ces énoncés n'existent que parce que l'énonciation est le fait de quelqu'un qui se communique en même temps qu'il communique. L'acception ferryenne du terme «éthique» doit s'entendre comme la réflexivité, par rapport au point de vue moral, reflétée dans la tournure pronominales qui n'est pas solipsiste puisque appliquée à la communication de soi à soi et à un autre qui fait face. Ce faisant, l'éthique reconstructive peut s'ouvrir aux réclamations historiques de reconnaissance qui accompagnent nécessairement les injustices pouvant être commises même dans un processus argumentatif.

8.3.3 *L'aspect procédural*

Face au procéduralisme habermassien, Ferry poursuit une autre piste de critique que celle de Maesschalck, présentée plus haut. Dans *L'éthique reconstructive*, Ferry discute des objections et limites de l'éthique procédurale habermassienne.⁸⁰ Deux limites sont repérées; elles touchent à deux prétentions de l'éthique procédurale. En fait, il s'agit plutôt de deux compléments: l'un en amont, l'autre en aval, de la procédure. En amont, Ferry reprend l'idée que l'éthique procédurale est ancrée dans une pragmatique fondamentale, dans une série d'intuitions grammaticales rapportées au monde vécu et qui sont les conditions de la

⁷⁸ Selon Michael INWOOD, la *Sittlichkeit*, ou vie éthique, est l'ensemble des normes éthiques incarnées dans les coutumes et les institutions d'une société : celles de la famille, de la société civile et de l'État, voir «Ethical Life and Custom», dans *A Hegel Dictionary*, p. 91-93

⁷⁹ Rappelons que pour Habermas, la dimension éthique de la raison pratique concerne l'orientation des projets de vie en fonction de préférences fortes, lesquelles constituent l'identité d'un individu ou d'un groupe et le contenu de leur définition de ce qu'est la vie bonne, voir HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 98.

⁸⁰ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 86-104.

communication.⁸¹ En aval, il reconnaît que l'application des normes validées aux situations doit également être procéduralisée.⁸²

C'est à la seconde limite que nous nous intéresserons plus particulièrement. Nous voulons attirer l'attention sur la dissymétrie qui rend «nécessaire» la procéduralisation de l'application des normes. Ainsi, deux problématiques entrecroisées surgissent lors de toute argumentation. Tout d'abord, l'argumentation en contexte pluraliste doit faire face à certains problèmes de «recoupement» entre les valeurs personnelles individuelles et les «convictions morales » reliées à l'adoption de normes. Le cas de figure présenté est celui d'un conflit entre une ou des valeurs auxquelles un individu adhère — qui ressortissent à une vision de la vie bonne — et l'accord du même individu avec la justesse d'un procès d'adoption d'une norme, laquelle vient contredire ces valeurs.⁸³ En effet, le conflit auquel l'argument tente de répondre par l'adoption d'une norme réfère initialement à des intérêts, universalisables ou non, et des valeurs divergentes, issues de ces intérêts. Il y aura donc, au plan éthique des insatisfactions lorsque la norme ira à l'encontre des valeurs, d'une certaine proportion des participants.

De plus, une seconde problématique se greffe à cette première : celle de l'application de la norme valide. Lorsqu'une norme est justifiée, les exigences de décontextualisation et de dés-historicisation des arguments invoqués font que c'est par rapport à «une situation visée seulement de façon *typique*»⁸⁴ que se rapporte la justesse normative. Le passage d'une procédure de validation de la norme à son application ne peut être déductif; il se doit d'être

⁸¹ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 99 et p. 101.

⁸² FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 101-104.

⁸³ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 102-104.

⁸⁴ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 103, sda.

procéduralisé afin d'éviter l'application sauvage de la norme par les ayant droits à l'encontre des autres protagonistes de l'argumentation.⁸⁵

Ferry reconnaît ainsi une limite de l'argumentation. Il n'en fait pas pour autant recours à une *phronèsis* critique comme Ricœur⁸⁶, une sagesse qu'il juge n'être pas assez dégagée d'une gangue narrative⁸⁷. Il ne s'agit pas non plus d'un principe d'application comme celui que Karl-Otto Apel développe à la fin de son essai sur l'éthique de la discussion et qui suggère que le principe procédural déontologique U soit complété par un principe téléologique (U^a) afin «d'abolir la distinction entre la situation contrefactuellement anticipée de la communauté *idéale* de communication, et la situation — faisant encore obstacle à une application immédiate (libre de toute stratégie) de l'éthique de la discussion — de la communauté *réelle* de communication»⁸⁸.

La procéduralisation de l'application des normes est plutôt du ressort d'une reconstruction, fondée sur la reconnaissance des personnes. Une telle procédure est ce qui sous-tend, de l'avis de Ferry, l'application du droit comprise comme une médiation.⁸⁹ Quoiqu'il en soit, c'est plutôt à la première problématique que nous nous attarderons puisqu'elle sert de base à des développements ultérieurs qui seront l'objet central d'un article

⁸⁵ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 103-104.

⁸⁶ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 337. Si Ricœur reconnaît la légitimité de l'argumentation sur la voie régressive de la justification, il laisse, en revanche le soin à la sagesse pratique de se faire valoir sur le trajet progressif de l'effectuation.

⁸⁷ FERRY, «Les limites de l'identité narrative», p. 70.

⁸⁸ Karl-Otto APEL, *Éthique de la discussion*, trad. par M. HUNYADI, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1994, p. 99, sda.

⁸⁹ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 104-111.

important de Ferry et qui ressortent déjà de son dernier en date dans le domaine de la théorie morale.⁹⁰

8.3.3.1 La valeur comme référent de l'argument moral

Si, dans *L'éthique reconstructive*, les deux problématiques que l'on vient d'évoquer sont plus ou moins bien distinguées au profit d'un traitement plus exhaustif de la seconde, Ferry s'appuie plutôt sur la première comme point de départ pour revoir, maintenant, la procédure de justification de la norme et non plus celle de son application procéduralisée.

[P]our être moralement valable, une norme [doit] se rapporter aux valeurs de telle sorte qu'elle les prenne et les traite comme des arguments qui ne sauraient, par avance, être plus ou moins forts en vertu d'une hiérarchisation prédéfinie. Du point de vue de la norme en procès, les valeurs sont dans une situation *a priori* égalitaire, et non pas hiérarchique parce que, de ce point de vue, les valeurs regagnent la fluidité dynamique d'arguments faillibles.⁹¹

L'intégration des valeurs au sein d'arguments moraux dans le cadre d'une discussion pratique nécessite cependant la prise en compte d'un paralogisme qui, outre celui du paralogisme naturaliste⁹², s'inscrit au sein même de la sphère normative et que l'on pourrait nommer le paralogisme axiologique, lequel stipule essentiellement qu'il existe une «différence logique entre les valeurs et les normes»⁹³. Il ne s'agit pas pour autant de

⁹⁰ FERRY, dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 143-182.

⁹¹ FERRY, dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 178.

⁹² Consacré dans la littérature philosophique anglo-saxonne comme le «*is-ought fallacy*» ou le passage illicite de l'être au devoir-être en raison de l'immiscibilité de ces deux sphères ontologiques radicalement séparées, FERRY, dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 142.

⁹³ FERRY, dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 144. Une partie substantielle de l'article consiste à justifier ce paralogisme sur la base de la primauté (axio-)logique de la liberté, en tant qu'idée régulatrice. Selon Ferry, la supériorité de la liberté sur les autres valeurs, «tient pour l'essentiel, à son indifférence axiologique», (p. 149). En somme, s'il existe, dans la société contemporaine, la possibilité d'un choix de valeurs, c'est en raison de la liberté en tant que «norme fondamentale de la vie en société» (p. 150). De par son indifférence aux valeurs, la liberté seule peut revendiquer un triple statut: être à la fois valeur dans l'argumentation, norme fondamentale de la société et idée régulatrice impliquant le double paralogisme naturaliste et axiologique.

radicaliser la différence au point qu'il n'y ait plus aucun lien entre ces deux réalités normatives.⁹⁴ Contrairement à Rawls, Ferry soutient que les valeurs peuvent prétendre à un rôle actif *au sein de la procédure discursive*. En effet, lorsque l'on s'en tient à une discussion pratique de justification, et non à une discussion théorique visant à une hiérarchisation de valeurs, leur transformation en norme est possible «sans que la particularité et la substantialité des valeurs ne fasse obstacle au caractère général et formel des normes»⁹⁵.

Par ailleurs, Ferry fait éclater la notion habermassienne de validité en ne se limitant pas à la justesse normative. Évidemment la justesse de la procédure d'adoption des normes est un élément essentiel de la validité. Toutefois, selon Ferry, la validité d'une norme doit aussi s'appuyer sur une référence aux ressources contextuelles des participants de la discussion. Pour lui, «une norme ne vaut par pour autant qu'elle est juste, mais pour autant qu'elle l'est avec raison»⁹⁶. La procédure ne doit pas éliminer le potentiel motivationnel profond des valeurs. Le point de vue moral de la procédure «n'implique toutefois pas que, dans le cours du processus d'adoption, ceux qui ont suivi cette procédure aient été dispensés de fournir des arguments substantiels, avec toute la conviction qui peut s'y attacher»⁹⁷.

Maintenant, il ne suffit pas d'affirmer ces principes. Encore faut-il en spécifier la «mécanique», si l'on peut s'exprimer ainsi, qui rend possible et faisable la mise à l'épreuve des valeurs dans la discussion. Et c'est sur une distinction entre la représentation d'une

⁹⁴ C'est une telle opposition radicale qu'opère le procéduralisme rawlsien et qui sera l'objet de la critique de Ferry, voir dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 154-158.

⁹⁵ FERRY, dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 167.

⁹⁶ FERRY, dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 172.

⁹⁷ FERRY, dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 172.

valeur et sa propositionnalisation que repose l'argument de Ferry.⁹⁸ Ce ne sont pas les valeurs en elles-mêmes mais plutôt leur mise en relation mutuelle par le biais de propositions qui leur donne un statut cognitif susceptible d'être argumenté. Ce n'est pas sur le contenu éthique d'une valeur que s'opère le jugement de validité — de toute façon, un tel jugement n'est pas pertinent puisqu'une valeur ne peut «moralement» être vraie ou fausse; elle ne peut qu'être bonne ou mauvaise —, mais sur la proposition d'une relation entre elles, *formulée dans le seul but de résoudre un problème pratique*, proposition qui peut être évaluée en vertu de sa validité. Comme le dit Ferry, «[d]ans la représentation, les valeurs sont comme des substances qui peuvent être connues, mais qui ne sont pas elles-mêmes des moyens de connaître. Dans le milieu du discours, en revanche, les valeurs sont propositionnalisées. Elles manifestent là leur puissance cognitive (...). On dit, par exemple, que la solidarité est préférable à la prospérité, ou encore, que la liberté est le plus grand de tous les biens. Ce sont les propositions. Ces propositions sont la structure cognitive qui permet de porter des valeurs à la stature d'arguments»⁹⁹.

8.3.3.2 Évaluation

Pour évaluer ce modèle en fonction de notre problématique, nous emprunterons deux voies. Par la première, nous nous référerons à la critique formulée dans le premier chapitre de cette thèse. Nous indiquons alors que a) le modèle de Rawls présente une lacune : le manque d'une théorie de la vérité des ressources compréhensives, et que b) Habermas, quant à lui, nie tout rôle pratique direct aux ressources compréhensives dans les procédures de justification des normes. Maintenant, le modèle de Ferry, s'il se construit sur une critique

⁹⁸ FERRY, dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 180.

⁹⁹ FERRY, dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 180.

directe du libéralisme de Rawls par le républicanisme de Habermas, n'en présente pas moins une remise en cause du préjugé habermassien sur l'inaptitude des éléments éthiques et pragmatiques à se faire valoir directement dans une discussion critique.

La distinction fondamentale entre Ferry et Rawls repose sur la mobilisation des ressources compréhensives dans une discussion pratique en vertu d'une théorie forte de la vérité. La «propositionnalisation» des valeurs rend possible l'introduction de ces propositions au sein même de la procédure publique de discussion. On est loin du solipsisme de l'équilibre réfléchi. De plus, l'apport de cette théorie de la vérité appliquée à la discussion identifie le point faible du consensus par recoupement. Cette procédure «ne recèle d'autres ressources que celles qui seraient susceptibles de conférer une *légitimation*, mais non pas une justification à la norme»¹⁰⁰. Les ressources compréhensives sont alors mobilisées *publiquement* et non plus *privément*, comme dans le consensus par recoupement, par une communauté «compréhensive», entre sa doctrine et la conception politique de la justice.

Par ailleurs, à la différence de Habermas, Ferry affirme que les valeurs peuvent être intégrées dans la discussion. Il le fait d'ailleurs en respectant la logique de la métaéthique sous-jacente à la pensée reconstructive. En ce sens, la logique reconstructive, lorsqu'elle aboutit à cette théorie «élargie» de la discussion, apporterait une solution aux critiques théologiques faites à Habermas.

La seconde voie d'évaluation de ce modèle passe par le questionnement de son statut discursif. On peut légitimement se poser la question si ce modèle d'intégration des valeurs à une discussion relève de l'argumentation ou de la reconstruction. Selon les éléments examinés, on peut pencher pour l'un ou l'autre registre. Ainsi, le fait même d'intégrer des

¹⁰⁰ FERRY, dans MESURE, *La rationalité des valeurs*, p. 177, sda.

éléments propres aux visions de la vie bonne à la discussion rend justice à l'affirmation que la reconstruction — et l'éthique qui en découle — soit «davantage [cognitive que l'éthique argumentative] puisqu'elle accueille des éléments expérientiels du monde de la vie»¹⁰¹. On y trouve aussi une application de ce que peut être, en référence à la propositionnalisation des valeurs, un «décentrement des narrations, en les structurant par des argumentations»¹⁰², ce qui caractérise le processus reconstructif.

D'un autre côté, on hésite à voir dans ce modèle une sortie complète du registre argumentatif et de ses présupposés dans la mesure où la propositionnalisation des valeurs nous réintroduit dans le registre d'un cognitivisme affirmé. Le double contournement du potentiel explosif des valeurs : par la restriction de leur participation aux discussions pratiques, d'une part, et par leur propositionnalisation, d'autre part, est somme toute caractéristique d'une attitude argumentative qui ne peut se prononcer que sur un aspect particulier de la normativité morale : les prétentions à la validité. Enfin, en n'abordant que la question de la validité des normes en référence aux valeurs, ce modèle de la discussion laisse de côté, la discussion de la reconnaissance des personnes.

En mettant le doigt sur cette ambivalence du modèle ferryen d'intégration des valeurs dans une discussion argumentée, on touche en fait à une tension qui court à travers tout le modèle de Ferry: la tension entre la dimension cognitive du criticisme et la dimension éthique de la reconnaissance des individus. Cette tension sourd dans l'ensemble du corpus ferryen, aussi bien dans la dialectique entre éthique juridique et éthique religieuse au sein des identités morale et politique que dans la différence logique des valeurs et des normes, dans la sphère

¹⁰¹ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 59-60.

¹⁰² FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 55-56.

normative, quand vient le temps d'une discussion pratique visant l'adoption des normes. Toutefois, il apparaît comme un renouvellement du modèle de la discussion argumentative que comme une instance reconstructive d'intégration de valeurs dans une discussion pratique.

8.3.4 L'aspect universaliste

On se souviendra que la première critique de l'universalisme habermassien se présente, chez les contextualistes radicaux comme Walzer ou modérés comme Ricœur, sous la forme d'un universalisme réfléchissant opposé à l'universalisme déterminant de Habermas. Pour eux, la question de l'universel n'acquiert une pertinence que si elle est couplée à une véritable prise en compte des contextes que l'universalisme entend réguler. Nous avons montré que cette critique est avant tout épistémique, se référant aux critères de connaissance de l'universel. En se démarquant d'un universalisme cognitivo-moral, Ferry s'oriente en fait vers un universel intuitivo-éthique; ce qu'il identifie comme universel est le «critère» de reconnaissance d'une personne, lequel est au cœur d'une relation entre êtres capables de communiquer, au sens ferryen du terme. Cette expérience — la plus fondamentale de toutes — dépasse de loin les frontières culturelles et même les frontières temporelles. Il s'agit d'un universel pratique — non théorique — et, en tant que tel, il est au fondement de toutes les formes discursives d'identité. Cet universel pratique est l'équivalent, dans le domaine de la reconnaissance à ce qu'est l'ontologie grammaticale dans le domaine des discours.

8.3 Penser avec Ferry contre Ferry ?

Après avoir passé l'éthique reconstructive au crible des objections philosophiques et théologiques faites à Habermas, — et de façon secondaire, celles faites à Rawls — vient le temps de rassembler les conclusions. Dans le corpus ferryen, deux blocs théoriques semblent de première importance pour notre problématique du rôle des ressources religieuses dans le procéduralisme moral contemporain. Il y a d'un côté la théorie de l'éthique reconstructive

avec la mobilisation métaphorique d'un potentiel religieux; de l'autre, au niveau plus général des ressources compréhensives, ou en d'autres termes des ressources contextuelles de sens. un modèle d'intégration d'éléments éthiques et de leur procéduralisation visant à leur donner le rôle d'argument dans le débat public, ce qui constitue un déploiement original de l'éthique argumentative de la discussion. Chaque solution théorique qui s'offre à nous doit maintenant être évaluée en fonction de la question qui nous préoccupe.

Il faut d'abord saluer le travail théorique important de Ferry afin de fluidifier une certaine raideur du modèle habermassien, par le développement d'une procédure convaincante d'introduction des valeurs dans une procédure argumentative tout en évitant la simple concaténation des discussions éthico-pragmatiques avec la discussion morale, et en respectant les logiques propres à chaque domaine de discussion. Néanmoins, le modèle discursif de procéduralisation des valeurs demeure argumentatif. Même s'il vient combler une importante lacune que nous avons identifiée dans la dernière formulation en date du principe d'universalisation par Habermas, il reste malgré tout grevé du cognitivisme inhérent à l'argumentation. La modification qu'offre Ferry se situe au niveau d'un réaménagement du cognitivisme au sein de la procédure. Bien sûr, en reconnaissant qu'il peut y avoir un conflit, *en la procédure même*, entre les valeurs personnelles et la justesse de l'adoption d'une norme, Ferry fait droit à une plus vaste gamme de valeurs pouvant potentiellement se faire valoir dans la procédure discursive. Toutefois, la manière de se faire valoir — par une propositionnalisation — tend à conserver une sorte de scission entre la discussion sur les propositions concernant les valeurs, et la discussion entourant l'adoption des normes. Cette modification relègue les valeurs à un plan intermédiaire entre l'arrière-plan du monde vécu et l'avant-plan de la discussion sur des normes problématiques.

Reste alors l'éthique reconstructive de la discussion. Pourtant, entre la reconnaissance des personnes — qui ne concerne pas au premier chef les ressources compréhensives de sens

— et la mobilisation métaphorique des ressources religieuses comme *telos* et *dunamis* de la reconstruction, y a-t-il de l'espace pour développer une notion de «reconnaissance critique des éléments normatifs des traditions religieuses» — faute d'un substantif adéquat pour désigner le geste d'intégration, dans la discussion publique, des ressources religieuses comme instances tout aussi valables que d'autres ressources contextuelles de sens — ? Cet espace est à créer en tenant compte de la forme que prend le geste théologique de retour sur la praxis. Il s'agit d'un projet qui ne peut être abordé frontalement dans notre travail. Ce serait en somme une piste possible de poursuite de la recherche que de pousser plus loin l'analyse du statut postmétaphysique des théologies de la praxis et de les confronter avec le modèle ferryen.

Chapitre 9

Conclusion et relance

9.1 Reprise de la visée de la thèse

L'objet de cette thèse était d'examiner le statut, la portée et les limites de la notion de reconstruction — notion centrale de la philosophie morale et politique de Jean-Marc Ferry — pour l'éthique sociale théologique. Partant du constat que le procéduralisme contemporain arrive à une impasse quant au rôle accordé aux ressources normatives religieuses dans la justification des normes de la vie et de l'action commune dans une société pluraliste et démocratique, nous entendions montrer que la notion ferryenne de reconstruction offrait un modèle faisant une brèche dans le cul-de-sac théorique du procéduralisme cognitif habermassien et du procéduralisme politique rawlsien. Telle était notre hypothèse de départ.

Pour ce faire, nous avons dû intégrer deux perspectives somme toutes autonomes : d'abord, l'analyse du statut philosophique de la reconstruction, puis l'étude de sa portée et de ses limites dans un dialogue avec l'éthique sociale théologique. Or, c'est dans l'interaction dynamique entre ces deux perspectives que se sont constituées les limites de notre objet et de notre méthodologie d'investigation. D'un côté, parce que le dialogue théologie/philosophie était orienté par un enjeu très précis, en l'occurrence le problème des ressources religieuses dans le procéduralisme contemporain, la notion de reconstruction et de l'éthique discursive afférente servit de fil conducteur aux traversées généalogique et systématique du corpus ferryen. La nécessité du passage par la philosophie s'indiquait d'elle-même puisque, à notre connaissance, aucune étude d'envergure sur le corpus ferryen n'est disponible. Sans revendiquer pour notre travail la prétention d'une exhaustivité qui relèverait d'une analyse encore plus fouillée — limites d'une thèse obligent — nous avons voulu indiquer les

principales étapes de la genèse de la notion. De ce fait, nous avons appliqué, toute proportion gardée et sans viser à la même ampleur, la méthode que Ferry a lui-même utilisée dans son étude magistrale du corpus habermassien. Construite en vue d'offrir un outil normatif du débat pratique, construite sous le mode d'un *work-in-progress* au travers de débats théoriques, l'éthique discursive — qu'elle soit argumentative ou reconstructive — ne peut être efficacement exposée que par une traversée de ses milieux de genèse.

D'un autre côté, la filiation du corpus ferryen avec l'œuvre habermassienne, celle-ci tributaire de la réflexion menée depuis les années 1930 par les membres de l'École de Francfort, ne pouvait qu'orienter notre regard vers les courants théologiques d'éthique sociale qui se construisent sur le caractère émancipatoire et critique des ressources normatives religieuses : les théologies de la praxis, des théologies qui, nous l'avons souligné, ont pris le tournant postmétaphysique et qui sont, dès lors, susceptibles d'entrer en dialogue avec le procéduralisme contemporain et de jouer le rôle d'une critique dans sa réception en théologie. On constatera, donc, que la question qui nous préoccupe a mobilisé des ressources philosophiques et théologiques dans une dynamique qui, au fur et à mesure de son déploiement, a servi de critère pour opérer des choix méthodologiques.

9.2 Statut de l'éthique reconstructive

Maintenant, qu'en est-il, quant au statut, de l'éthique reconstructive ? Sans reprendre les conclusions auxquelles nous en sommes venus dans le chapitre précédent à propos des objections philosophiques susceptibles d'être faites à Ferry, nous voulons ici compléter ce que nous y avons dit en replaçant le modèle par rapport à ses sources, ce qui préparera le terrain pour la seconde partie de ce chapitre sur les pistes à emprunter pour poursuivre sa réception en théologie.

L'étude généalogique et l'exposition systématique de la reconstruction révèlent quelques sources philosophiques majeures: l'idéalisme allemand — surtout Hegel, puis Kant et, de manière plus modeste, Fichte —, et la Théorie critique. Nous avons également relevé, notamment par notre étude du concept ferryen de religion, l'influence du néo-kantisme marbourgeois. Évidemment, en s'inspirant fortement de Habermas, Ferry accède de façon médiate aux deux premières sources. Mais il ne s'en contente pas. Il effectue, en plus, ce que l'on pourrait nommer trois retours. Le premier est un retour au jeune Hegel qu'il fait jouer contre certaines inflexions par trop kantiennes de l'éthique argumentative habermassienne. Ce premier retour rendra possible une articulation Kant/Hegel différente de celle de Habermas, et différente aussi de celle de Ricœur.¹ Le second retour vise l'apport de Walter Benjamin à la Théorie critique. Enfin, le troisième retour est celui vers le néo-kantisme de Hermann Cohen.

La référence à Hegel, ou du moins au geste hégélien de critique du rationalisme kantien, constitue l'une des clés d'interprétation de la critique ferryenne de l'éthique argumentative habermassienne. La reconnaissance, mise au fondement de l'identité morale et de l'identité politique, est corrélative de la pragmatique fondamentale. C'est dans ce qui se fait dans la relation inter-locuteurs — c'est-à-dire la «posture» que prend chaque locuteur par rapport à l'autre — que s'ancre la normativité de l'éthique discursive, avant même l'entrée en jeu des présuppositions universelles inhérentes à toute prise de parole dans une argumentation. Cependant, contrairement à des contextualistes comme Charles Taylor et Michael Walzer, cette référence hégélienne demeure en tension avec la perspective kantienne. D'ailleurs, ce que Ferry retient de Hegel — outre l'anthropologie philosophique qui lui sert de base à la critique de Habermas —, c'est justement le thème de la reconnaissance qui est

¹ Notamment au niveau du statut de la raison pratique. Rappelons que Ricœur désigne lui-même son projet de recréation de la sagesse pratique comme la visée d'une conciliation entre «la *phronesis* selon Aristote, à travers la *Moralität* selon Kant, et la *Sittlichkeit* selon Hegel». RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 337.

cependant agencé à une procédure déontologique. c'est-à-dire accordant la primauté au juste sur le bien.

On voit également en quoi cette articulation diffère de celle de Ricœur, justement par la méfiance de Ferry face à l'intégration d'un schéma déontologique kantien à l'intérieur d'un schéma téléologique aristotélico-hégélien plus global, lequel opère une distinction entre justification d'une norme et application de la norme. Comme on l'a vu, pour Ferry, la procéduralisation bien comprise — c'est-à-dire capable de mobiliser des éléments contextuels de sens — peut s'appliquer aussi bien à la justification de la norme — ce qui est l'objet de son article sur les rapports entre les valeurs et les normes — qu'à son application.²

La référence à Benjamin et au contenu de ses «Thèses sur la philosophie de l'histoire», référence faite dans le cadre d'une analyse de la justice historique, fait éclater le cadre temporel strict de la reconnaissance. En reprenant les intuitions fortes de l'essai de Benjamin sur l'historiographie, Ferry affirme la possibilité d'une reconnaissance dans le temps. Celle-ci ne se limite pas à la contemporanéité de locuteurs vivants; elle peut s'étendre rétrospectivement à la reconnaissance de personnes qui ne vivent plus que dans le souvenir, parce qu'elles sont physiquement et/ou idéologiquement supprimées. À cet effet, la dimension historique de l'éthique reconstructive mobilise une utopie inversée. Il ne s'agit pas, dans ce cas, d'anticiper dans le temps présent un «lieu» idéalisé, contrefactuel et critique des rapports actuels de force ou de pouvoir dans une société donnée, mais bien de se remémorer, dans le temps présent, les victimes du passé sur lesquelles s'est construite l'organisation actuelle des rapports de force. L'utopie inversée n'est donc pas une anticipation; elle est une restauration, une réparation.

² FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 104-111.

L'expression «utopie renversée» peut paraître paradoxale, en ce que par définition l'utopie porte son regard vers l'à-venir, et non nécessairement vers l'avenir. La différence graphique entre à-venir et avenir est subtile, mais tout de même cruciale. En effet, l'utopie, même si son nom désigne étymologiquement un lieu — le lieu qui est nulle part (*u-topos*) — est avant tout la représentation d'un «état de perfection réalisable en ce monde dans un avenir plus ou moins rapproché»³. En son sens originel, dans l'œuvre de Thomas More, la société qui occupe l'île d'Utopie est contemporaine du narrateur. C'est après More que s'opère le transfert sémantique et que l'utopie devient simultanément lieu éloigné dans l'espace et dans le temps.⁴ La confusion entre l'à-venir et l'avenir provient sans doute de ce que la pensée utopique unit des modes antithétiques de pensée. Elle associe «la réflexion à l'imaginaire, le plaisir ou l'espérance à la raison, la critique à la création»⁵. Ce faisant, on a tendance à placer les créations de l'imaginaires dans le futur, et à penser l'espérance comme l'anticipation de ce qui adviendra dans le temps. Pour se convaincre du contraire, il suffit de considérer le point de départ et le point d'arrivée de l'utopie : l'ici-bas, maintenant.

L'altérité utopique, en visant une transformation de la structure sociale actuelle, est un jeu contemporain de l'imagination sociale⁶, de la force créatrice de l'esprit humain, et non la

³ Luc RACINE, «Paradis, âge d'or, royaume millénaire et cité utopique. Notes sur la différenciation des formes de l'état idéal de perfection sociale», dans *Diogène*, 122(1983), p. 132.

⁴ L'article de Luc Racine que l'on vient de citer est un exemple de ce transfert sémantique puisque, définissant l'utopie par opposition au mythe, il situe le lieu de l'utopie dans l'avenir, voir RACINE, «Paradis, âge d'or», p. 134. Il faut dire que Racine situe son concept d'utopie comme résultant d'une évolution des idées partant du mythe, passant par la triade millénaire/messianisme/eschatologie, et aboutissant à la notion d'utopie. Le tryptique mythe/religion/raison informe cette explication historico-génétique de l'utopie puisque celle-ci est vue comme une version laïque du millénarisme, sécularisé par la pensée scientifique. Quoiqu'il en soit, cette définition temporelle de l'utopie contraste avec la contemporanéité de la notion chez More.

⁵ M. LE DŒUFF, art. «Utopie», dans André JACOB (dir), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II, *Notions philosophiques*, t. 2, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 2687.

⁶ Paul RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie*, trad. de l'américain par M. REVAULT d'ALLONNES et J. ROMAN, (coll. *La couleur des idées*), Paris, Seuil, 1997, p. 19.

stérile anticipation de jours meilleurs qui arriveront d'eux-mêmes, à la fin des temps. Comme l'indique Karl Mannheim, la mentalité utopique désigne une transcendance de la pensée par rapport à la situation telle qu'elle est.⁷ Le projet utopique — c'est là qu'entre en jeu la question du temps, dans le déroulement du processus d'incarnation de l'utopie dans une «organisation sociale cohérente»⁸ — implique deux choses : d'abord, une analyse critique de la réalité, puis un projet positif de renouvellement de la réalité; ces deux dimensions étant intimement liées en ce que les critères d'analyse étayent les axes de transformation de la réalité sociale.

Cependant, outre les dimensions critique et pratique que nous venons d'évoquer avec Mannheim, le projet utopique est souvent accompagné d'une dimension temporelle, ce qui est un ajout par rapport à l'utopie morienne. Dans ce sens contemporain, l'utopie est indexée d'un prédicat temporel et projetée dans l'avenir.⁹ Et ce transfert sémantique n'est pas limité à la pensée populaire. Certains courants philosophiques ont repris le thème de l'utopie en le grevant d'une dimension temporelle de futur. La philosophie d'Ernst Bloch en est une.¹⁰

⁷ Karl MANNHEIM, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1936, p. 173. La distinction entre l'idéologie et l'utopie repose principalement pour Mannheim en ce que la première préserve la réalité alors que la seconde a pour but de la faire éclater. L'idéologie représente alors une utopie désarmée de son contenu explosif et potentiellement dangereux pour une structure sociale déjà en place. Voir aussi sur la théorie de l'utopie chez Mannheim, RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie*, p. 355-373.

⁸ LE DŒUFF, «Utopie», p. 2687.

⁹ Dans son analyse des mouvements populaires péruviens — ceux avec lesquels Gutiérrez est en dialogue pour l'élaboration de sa théologie de la libération — James B. Nickoloff indique que la pensée utopique propre à ces mouvements est résolument tournée vers le futur, voir James B. NICKOLOFF, «Church of the Poor: The Ecclesiology of Gustavo Gutiérrez», dans *Theological Studies*, 54(1993), no 3, p. 521 : «Utopian inquiry — i.e. one rooted in hope — ventures into the future by attending to the roles of freedom, imagination, creativity, and initiative in history. This means, in part, *believing* (in a different future) *in order to see* (its possibility)» (sda).

¹⁰ Arno Münster situe précisément ce que représente l'idée d'une philosophie de l'avenir. Pour lui, Ernst Bloch est «fondateur d'une philosophie marxiste de l'avenir qui ne doit pas être confondue avec une pensée de la futurologie ou toute sorte de pronosticisme technocratique, mais qui se définit en tant que <science marxiste des tendances> sinon, en paraphrasant le sous-titre de la *Phénoménologie* de Hegel, en tant que <science de

Dans cette perspective plus temporelle que spatiale de l'utopie¹¹, on retrouve tous les avatars d'une pensée critique liée à une philosophie de l'histoire. Or voilà justement ce que Benjamin veut éviter.

Cela dit, quand Benjamin écrit ses «Thèses», il lance un pavé dans la mare de la pensée utopique. Non plus mue par une philosophie du progrès, l'utopie benjaminienne renverse la tendance et montre que le progrès se construit sur une base sanglante, qu'il s'élève sur les ruines de ses propres victimes. Dès lors, la rédemption «attendue» par Benjamin n'est pas celle du présent en fonction d'un avènement ultérieur, mais la rédemption du passé au présent, ou plutôt la rédemption du présent par une incursion du passé qui n'a pas eu lieu, du «passé sous silence», de ce qui a été maintenu sous le boisseau par le récit des vainqueurs, par l'histoire officielle, par l'historiographie complaisante des rapports de forces triomphants. Le renversement de la perspective utopique chez Benjamin¹² — qui peut s'opposer à la dimension résolument pro-gressive de E. Bloch¹³ — jouera un rôle clé chez

l'expérience (concrète) de la conscience (anticipante)», voire en tant que science des potentialités et des tendances (latentes, pas encore extériorisées, pas encore réalisées) de l'étant», Arno MÜNSTER, *Ernst Bloch, messianisme et utopie. Introduction à une «phénoménologie» de la conscience anticipante*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 31-32.

¹¹ Pour Ricœur, le trait le plus fondamental de l'utopie, ce qui ultimement lui confère sa capacité critique, c'est le «nulle-part», ce lieu vide d'où peut s'exercer une réflexion sur la réalité. Le nulle-part n'est pas un non lieu, c'est un lieu vide. Ainsi, Ricœur revient à l'acception morienne de l'utopie: il se dédouane d'une temporalité si ce n'est que comme application de la critique utopique au «maintenant».

¹² HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 14 : «Benjamin (...) va en effet jusqu'à renverser, autour de l'axe de l'«à-présent», l'orientation fondamentale vers l'avenir — telle qu'elle caractérise d'une façon générale les temps modernes — à tel point qu'elle se change en une orientation encore plus radicale vers le passé. L'attente du nouveau à venir ne s'accomplit que par la remémoration d'un passé opprimé». Jeanne-Marie GAGNEBIN, dans son article «Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin», montre bien l'influence de ce qu'elle nomme «la tradition théologique juive» (p. 372), la Kabbale pour ne pas la nommer, dans ce rapport rédemptif à l'histoire.

¹³ Même si Bloch, tout comme Benjamin, se réclame également de la grande tradition religieuse juive, voir Arno MÜNSTER, «Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre d'Ernst Bloch», dans *Archives de sciences sociales des religions*, 57(1984), no 1, p. 18-25.

Ferry lorsque celui-ci mobilisera les théologèmes comme *telos* et *dunamis* de la procédure reconstructive.

Les deux premiers retours mobilisent des corpus qui, bien qu'entretenant certains liens entre eux, présentent des perspectives différentes.¹⁴ Le troisième retour, celui au néo-kantisme marbourgeois de Hermann Cohen, met en jeu des éléments complexes. Le «retour à Kant» du XIX^e siècle a été pris au sérieux par l'École de Marbourg. Il y a donc une indéniable référence positive à la première figure de l'idéalisme allemand. Mais comme le fait remarquer Habermas, l'originalité de Cohen réside, entre autres, en ce qu'il tente un arrimage entre l'idéalisme kantien, lequel a été en partie influencé par le protestantisme¹⁵, et l'héritage de la pensée religieuse judaïque, surtout avec le prophétisme biblique¹⁶. Ferry lui emprunte sa notion de religion, définie par opposition à l'éthique universaliste, qui sera couplée à la thématique générale de la reconnaissance hégélienne afin de dégager, au niveau politique, un contrepoids à la reconnaissance réciproque de l'aspect juridique. Ensuite, les influences respectives de Cohen et de Benjamin seront conjuguées dans la justice historique qui s'étend aux générations passées.

Ainsi, ces retours structurant l'éthique reconstructive intègrent à la perspective philosophique des éléments théologiques, selon un geste déjà à l'œuvre, bien sûr, dans l'idéalisme allemand, mais aussi dans l'École de Francfort. Que ce geste soit accompagné

¹⁴ L'idéalisme allemand, notamment l'œuvre hégélienne, servira à la fois de tremplin et de repoussoir au marxisme, principale source d'inspiration de la Théorie critique. Par ailleurs, l'influence «sécularisée» du mysticisme juif joue, comme on vient de le voir, un rôle important pour comprendre à sa juste valeur la Théorie critique.

¹⁵ Voir les commentaires introductifs de Ferdinand Alquié dans KANT, *Critique de la raison pratique*, p. vi-vii.

¹⁶ HABERMAS, *Profils philosophiques et politiques*, p. 58-64.

d'une forte sécularisation des éléments repris aux traditions religieuses, cela va de soi.¹⁷ Ferry reprend le geste, mais en mobilisant des catégories du christianisme tout en les interprétant à la lumière de l'inversion de la perspective utopique que l'on trouve chez Benjamin.

En fait, toute l'utopie inversée converge du passé et se concentre au présent dans le thème de la réconciliation qui, en quelque sorte se voit redéployé dans celui de la reconnaissance. Ainsi, c'est une notion de reconnaissance au contenu original que Ferry offre dans son corpus, sans jamais en donner une définition formelle. Ce n'est qu'avec la prise en compte des sources philosophiques et des thèmes particuliers de ces sources que commence à s'ébaucher la notion. Depuis sa théorisation par Hegel, le concept de reconnaissance désigne l'articulation entre les individus dans une société, entre leurs projets individuels au sein des trois communautés où ils se rencontrent: la communauté intime — la famille —, la communauté économique — la société civile—, la communauté politique — l'État —. L'émergence de la conscience individuelle et les rapports entre les consciences à chaque palier de communauté constitue le nœud et la structure de la théorie hégélienne de la reconnaissance. Les épigones actuels de Hegel (Taylor, Honneth) reprennent à leur manière la teneur de cette définition mais en spécifiant la reconnaissance du point de vue de l'identité des individus et des groupes socialisateurs, selon une perspective thématiquement plus intersubjective que celle de la conscience.

¹⁷ Ce geste de sécularisation est plus clair chez Adorno et Horkheimer que chez Benjamin, voir Guy PETITDEMANGE, «Critique et nostalgie de la raison», dans *Recherches de sciences religieuses*, 77(1989), no 1, p. 45-62. Selon Petitdemange, «ils [Horkheimer et Adorno, GJ] semblent n'avoir eu d'attache au judaïsme que sous la forme d'une mémoire assourdie, ici et là transposée en nostalgie ou en utopie» (p. 47). Sur les différentes interprétations du statut des références religieuses dans la philosophie de Benjamin, voir GAGNEBIN, «Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin», p. 365-366. Gagnebin propose elle-même de voir chez Benjamin «une dialectique du théologique qui ne s'accomplirait que dans une profanité radicale, à la différence du religieux qui voudrait maintenir à tout prix l'opposition des deux plans», p. 377.

Ferry, lui s'attarde aussi à la question identitaire. Toutefois, sa perspective l'oriente plutôt vers une acception de la reconnaissance non plus uniquement en termes de coordination de l'action ou des projets, ou en termes uniquement identitaires, mais plutôt en termes de réconciliation entre les individus et les peuples, et de rédemption des victimes du passé lorsque la reconnaissance s'effectue dans le temps. De ce point de vue, l'acception identitaire de la reconnaissance n'est qu'un pas vers une étape ultérieure. Par delà l'affirmation de soi, des individus ou des groupes, et la prise en compte positive de cette affirmation par d'autres, la notion ferryyenne de reconnaissance vise le décentrement de ces identités, leur ouverture aux autres identités, dans un procès ayant pour but l'entente. Lorsque, inéluctablement et invariablement, ce procès se réalise dans un contexte déjà marquée par la non-reconnaissance, par la distorsion de la communication et par les rapports figés de domination, l'entente inclut une nécessaire étape reconstructive où le passé est soumis au crible de l'argumentation, le tout ayant pour but la réconciliation entre les parties ou, encore, l'acceptation de la responsabilité des fautes commises envers les victimes. Alors, pour Ferry, «l'identité reconstructive s'élabore réflexivement avec l'idée que la réparation est seulement symbolique. Dans l'espace séculier d'une philosophie qui, d'une façon ou d'une autre, doit aider à travailler le deuil, il n'est pas possible d'aller plus loin»¹⁸.

C'est sur cette pointe très précise que s'est penchée notre analyse de la portée et des limites de l'éthique reconstructive en ce qui concerne notre question de départ. Par la référence à ces catégories centrales de la tradition judéo-chrétienne, d'une part, et par la filiation de Ferry avec la Théorie critique, d'autre part, un dialogue à la hauteur de la valeur heuristique de l'éthique reconstructive *ne* peut s'engager *qu'*avec les théologies dites de la

¹⁸ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 65.

praxis d'autant plus que, comme nous avons tenté de le montrer, celles-ci participent du même paradigme épistémique que celui où Ferry se meut.

Après l'échec de la première version des théologies du développement et des théologies de la sécularisation¹⁹, par trop optimistes, le dialogue entre l'éthique sociale théologique et le marxisme s'est intensifié en vue justement d'intégrer les éléments d'analyse critique. Les théologies de la praxis sont porteuses d'une double critique: une critique socio-centrée, c'est-à-dire une critique des aliénations engendrées par la structure sociale elle-même, et une critique ecclésio-centrée, analysant les mécanismes ecclésiaux — au sens large du terme «Église» — de légitimation des situations sociales d'oppression, et les mécanismes d'oppression au sein même de la structure ecclésiale.²⁰

L'impulsion génétique de ces théologies réside justement dans le refus d'une interprétation spiritualisante et lénifiante tant de la vie sociale actuelle que de la référence chrétienne. Qu'elles soient élaborées comme une réaction critique à la théologie libérale allemande — la nouvelle théologie politique —, comme une dénonciation des courants spiritualisants sud-américains justifiant la misère et l'exploitation des classes populaires — les théologies de la libération —, ou comme une critique des rapports sexistes de domination des hommes sur les femmes — les théologies féministes —, ou enfin comme une critique des rapports instrumentaux de domination technologique de la nature et des humains — l'écoféminisme, les éthiques théologiques de l'environnement —, toutes dénoncent, à leur façon, des formes précises de déni de reconnaissance tout autant que des schémas

¹⁹ DAVIS, *Religion and the Making of Society*, p. 39-40.

²⁰ «La théologie critique soumet à la critique des idéologies (*ideology critique*) non seulement la société et sa culture séculière mais aussi, et plus particulièrement, la tradition chrétienne elle-même, la source de sa propre inspiration», Jean RICHARD, «La théologie critique: une théologie nord-américaine de la libération», dans *Laval Théologique et Philosophique*, 52(1996), no 1, p. 39, citant Gregory Baum.

théologiques inadéquats qui ont comme effet pervers de justifier, directement ou indirectement, ces situations de non-reconnaissance. L'impact de ces courants sur la réflexion théologique en général s'est fait sentir au plan d'une redéfinition des principaux éléments constitutifs de la tradition chrétienne. Le terme redéfinition ne doit pas être pris au sens d'un changement complet du contenu des notions. Il s'agit plutôt d'un effort d'«invention» — au sens étymologique premier de découverte de ce qui était perdu — de potentialités émancipatoires et critiques enfouies sous la patine du temps et de traditions maintenant désuètes, n'offrant plus de réponses satisfaisantes au mal-être vécu dans les sociétés contemporaines.

L'effort d'invention se distingue pourtant d'un renouvellement de l'herméneutique théologique. En tant que théologie de la praxis, ce n'est pas vers le geste théorique de réinterprétation de la référence chrétienne qu'est donnée la priorité mais plutôt vers un nouveau rapport pratique à cette référence.²¹ Se dégageant d'une filiation avec l'herméneutique philosophique et théologique inaugurée par Schleiermacher et où des personnages aussi prestigieux que Dilthey, Barth, Bultmann, Heidegger et Gadamer se situent²², les théologies de la praxis subordonnent l'effort d'invention à un rapport pratique d'émancipation et à une mobilisation pratique des ressources traditionnelles de sens.²³ Cela dépasse le travail philologique de découverte d'un sens premier ou originel des notions

²¹ Charles Davis écrivait en 1973 à propos du statut de la référence chrétienne pour une théologie critique, «[t]he question (...) is : is the good news of christianity a purely theoretical salvation, as Marx held, or is it a *praxis* through which christians participate in the dialectical process transforming the human situation ?», texte repris dans «Theology and *Praxis*», dans *Religion and the Making of Society*, p. 92. De son côté, Gregory Baum définit la praxis comme une interaction de connaissance et d'action en vue de la libération des opprimés. Sur les axes de la théologie critique de Baum, voir RICHARD, «La théologie critique: une théologie nord-américaine de la libération», p. 35-53.

²² JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique*, p. 63-110 et p. 169-223.

²³ MAESSCHALCK, *Pour une éthique des convictions*, p. 95-124.

invoquées. La philosophie pratique — en l'occurrence, la philosophie morale et politique — devient alors l'interlocuteur privilégié remplaçant ainsi la philosophie de la connaissance ou encore l'ontologie. Un exemple patent de ceci est l'effort de fondation rationnelle de l'espérance par Charles Davis²⁴, en dialogue avec la théorie de l'agir communicationnel de Habermas. On pourrait, à la suite de Davis, tenter le même effort en reliant la vertu théologale de charité avec celle de solidarité, entendue comme une des intuitions morales fondamentales thématiques par l'éthique de la discussion. Bref, sa confrontation avec le paradigme postmétaphysique ne signe pas l'arrêt de mort de la réflexion théologique, ou son impuissance à se faire valoir publiquement. Il appert, au contraire, que les avancées significatives en éthique sociale théologique résultent justement de cette dialectique toujours exigeante et fructueuse avec la philosophie pratique contemporaine.

9.3 Portée de l'éthique reconstructive

L'enjeu de la portée de l'éthique reconstructive pour une éthique sociale théologique doit être élaborée à la lumière des critiques que nous lui avons faites. D'abord, ainsi qu'on l'a vu, la prétention élevée par Ferry à rapprocher, au sein d'une forme procédurale de discours, la raison et la religion²⁵ est certainement honorée, mais, d'un point de vue théologique, elle pourrait l'être plus, en vertu des développements épistémiques et pratiques des théologies contemporaines de la praxis. C'est ce que nous avons voulu montrer dans ce travail. En ce sens, la critique théologique que nous avons faite doit permettre de poursuivre un travail d'approfondissement de la relation entre religion et raison, travail qui n'a eu de cesse depuis les débuts de la modernité. On pourrait même dire que c'est sur ce fond de scène de la

²⁴ DAVIS, «Communicative Rationality and the Grounding of Religious Hope», dans *Religion and the Making of Society*, p. 188-205.

²⁵ FERRY, *L'éthique reconstructive*, p. 21.

relation entre religion et raison que la philosophie allemande moderne s'est développée et que selon les écoles et les époques, ce rapport a été conçu méliorativement ou péjorativement. La tradition philosophique marxiste est un exemple de ces mouvements de balancier, quant à l'appréciation de la religion pour une théorie de l'émancipation. À ce titre, la prétention et la visée du travail de Ferry ne sont pas incongrues; au contraire, elles s'inscrivent dans un courant philosophique important de la critique moderne. Mais le projet de Ferry, est également critique du socialisme des grands narratifs.

Si, comme on vient de le souligner dans un premier temps, la portée de l'éthique reconstructive passe par une critique et un élargissement de son concept de religion et de la notion de «théologème» comme ressource de la procédure — donc un mouvement qui part de la perspective théologique vers la philosophie pratique — elle peut aussi être comprise comme une contribution de la philosophie morale ferryenne envers l'éthique sociale théologique. En ce sens, la contribution de l'éthique reconstructive vient stimuler la réflexion quant aux conditions requises pour tout discours éthique théologique à portée sociale voulant dépasser ses frontières ecclésiales. Dans leur aspect critique, les théologies de la praxis visent deux réalités: la société et l'Église. La critique sociale passe par une nécessaire analyse de la société.²⁶ Ce qui implique un niveau réflexif d'interprétation de la réalité socio-politique, économique, etc. Le dialogue avec les disciplines critiques des sciences sociales ne peut pas ne pas avoir un impact sur le discours théologique lui-même. C'est là, parmi beaucoup, un exemple de l'emprise du paradigme postmétaphysique où s'inscrit l'éthique théologique contemporaine.

²⁶ François HOUTART. «Théologie de la libération et doctrine sociale de l'Église. Une perspective sociologique», dans *Laval Théologique et Philosophique*, 54(1998), no 3, p. 509-528; Leonardo BOFF, Clodovis BOFF. *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, trad. par Didier VOÏTA, (coll. *Foi et vie*, 223), Paris, Cerf, 1987, p. 47-58.

Du côté de la théologie critique nord-américaine, Charles Davis relève que la volonté grandissante de certains groupes religieux de faire valoir leurs revendications dans la sphère politique d'une société pluraliste pose problème et invite à une réflexion sur les critères qui permettent d'établir une distinction entre l'usage licite et l'usage illicite des discours religieux dans la sphère politique.²⁷ Davis fait la distinction entre l'usage religieux du langage politique — c'est-à-dire, comme le montrent plusieurs exemples bibliques vétéro- et néo-testamentaires, d'une interprétation de la signification religieuse d'un événement du salut à partir de catégories politiques telles que l'alliance entre Dieu et son peuple, comprise selon le modèle de l'association politique²⁸ — et l'usage politique du langage religieux. Si le premier usage va de soi au sens où il n'y a pas de langage religieux qui ne mobilise les significations déjà à l'œuvre dans le langage ordinaire²⁹, le second usage ne peut s'opérer sans que se pose la question sur les principes et limites de l'engagement politique de la religion³⁰.

Davis montre alors que sans revenir aux avatars des sociétés sacrales pré-modernes, ou à leurs pastiches réactionnaires modernes, on peut penser une société pluraliste sans qu'elle soit nécessairement séculière.³¹ Contrairement à une société séculière qui relègue la

²⁷ Charles DAVIS, «The Political Use and Misuse of Religious Language», dans *Religion and the Making of Society*, p. 112-128.

²⁸ DAVIS, «The Political Use and Misuse of Religious Language», p. 120. Plus près de nous, l'institution de la solennité du Christ-Roi par Pie XI en 1925, bien qu'elle réfère à une symbolique obsolète en modernité — la monarchie constitutionnelle n'étant aucunement la référence politique qui lui est sous-jacente — est un exemple catholique de l'usage religieux du langage politique, d'autant plus que l'encyclique *Quas primas* avait également une portée sociale et politique indéniable, voir Collectif, *Fête du Christ-Roi*, (coll. *Assemblées du Seigneur*, 88), Bruges, Biblica, 1966, p. 4-17 pour un commentaire historique et sociologique sur la parution de l'encyclique.

²⁹ DAVIS, «The Political Use and Misuse of Religious Language», p. 117. En effet, le langage religieux tire ses significations de l'expérience quotidienne, autrement il serait tout à fait inintelligible.

³⁰ DAVIS, «The Political Use and Misuse of Religious Language», p. 120.

³¹ DAVIS, «The Political Use and Misuse of Religious Language», p. 124ss.

religion à la sphère privée sans possibilité de se faire valoir dans la sphère publique. une société pluraliste, au sens où Davis l'entend, fait une place à la religion. Celle-ci s'y fait valoir sous deux modes. Premièrement, en tant que foi, elle dénonce toute tentative d'absolutisation d'un ordre politique contingent et fini. Deuxièmement en tant qu'elle porte «un ensemble de normes et de croyances particulières, elle offre une riche contribution au débat public — une contribution susceptible de corrections et de développement, mais malgré tout indépassable par sa profondeur et sa largeur de vues»³².

Or la question qui nous occupe est d'identifier comment se fait cette contribution. Paul Lauritzen décrit ainsi le dilemme où se retrouve inévitablement la théologie contemporaine.³³ Avec l'émergence de la modernité, l'assise de la vérité se déplace de l'autorité à la vérifiabilité expérimentale. Ce n'est plus une hiérarchie qui authentifie la vérité d'une proposition, c'est une méthode scientifico-philosophique. Ce changement épistémique dérobe au christianisme la pertinence cognitive qu'il détenait dans l'ère pré-moderne. Un choix, qui est en fait un dilemme, s'offre alors à lui. Selon Lauritzen, suivant Stout, «dans le monde moderne, le christianisme se doit d'échapper au dilemme suivant : perte de spécificité ou perte de crédibilité sociale. Réviser la foi [en fonction des canons épistémiques de la modernité, GJ] menace de lui faire perdre sa spécificité: ne pas la réviser menace de la rendre hors de

³² DAVIS. «The Political Use and Misuse of Religious Language», p. 126, notre traduction.

³³ Paul LAURITZEN, « Is <Narrative> Really a Panacea ? The Use of <Narrative> in the Work of Metz and Hauerwas », dans *Journal of Religion*, 67(1987), p. 322-339. La description du dilemme (p. 324-326) est en fait un résumé des thèses avancées par Jeffrey STOUT dans son ouvrage *Flight from Authority*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, xii + 370 p.

propos»³⁴. Toujours selon Lauritzen, le défi tient encore puisque les efforts tant philosophiques que théologiques de le relever ont échoués.³⁵

L'une des voies empruntées par l'éthique sociale théologique contemporaine pour contourner l'écueil décrit par Lauritzen est celle de la narrativité. Que ce soit en théologie politique³⁶, en théologie critique³⁷, en théologie noire et en théologie féministe³⁸, ou plus récemment pour l'éthique sociale inspirée de Paul Ricœur³⁹, le récit devient la clé d'un dépassement de l'aporie où l'éthique sociale théologique se trouve plongée. Prenant l'exemple de J. B. Metz, on voit que la théorie narrative appliquée à la référence chrétienne, et ce afin de lui redonner une crédibilité cognitive à la hauteur du canon épistémique moderne, va de paire avec un récit de la souffrance humaine. La souffrance subie par les victimes des systèmes sociaux, économiques et politiques doit être racontée; elle est à la fois signe, avertissement et expérience vécue de la déshumanisation. La souffrance subie aux mains d'autre humains signifie, universellement, la contradiction et la perversion des systèmes. Le

³⁴ LAURITZEN, «Is <Narrative> Really a Panacea ?», p. 324, notre traduction.

³⁵ Lauritzen, mentionne entre autres l'échec des philosophies de la religion de Kant et de Hegel. «Is <Narrative> Really a Panacea ?», p. 326-326. George Stroup analyse cette crise épistémique comme celle qui va même jusqu'au cœur de l'identité chrétienne, voir George W. STROUP, *The Promise of Narrative Theology. Retrieving the Gospel in the Church*, Atlanta, John Knox Press, 1981, p. 14-38. Paul Ricœur posait en 1966 le diagnostic sévère et réaliste de l'impossibilité d'une morale sociale classique, c'est-à-dire en tant que théorie déduite soit de l'Écriture, soit de la loi naturelle, voir Paul RICŒUR, «Le projet d'une morale sociale», dans *Christianisme social*, 74(1966), no 5-8, p. 285-295.

³⁶ METZ, *La foi dans l'histoire et la société*, p. 230-245; LAURITZEN, «Is <Narrative> Really a Panacea ?», p. 326-330; Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, trad. par J. MIGNON, Paris, Cerf, 1994, p. 365-366.

³⁷ DAVIS, *Religion and the Making of Society*, p. 108.

³⁸ Rebecca S. CHOPP, «Reimagining Public Discourse», dans *Journal of Theology for Southern Africa*, 102(1999), p. 33-48.

³⁹ THOMASSET, *Pour une poétique de la morale*, p. 565-606.

souvenir de la souffrance est un «souvenir dangereux»⁴⁰; il est aussi une catégorie fondamentale de la raison critique pratique⁴¹.

En nous rapportant aux développements de la section antérieure de cette thèse, il appert que la prétention de faire valoir publiquement la référence chrétienne sous le mode narratif du discours est certes nécessaire, mais pas suffisante. Outre les critiques ferryennes faites au modèle narratif en éthique, on pourrait ajouter celles de Lauritzen sur le narratif spécifiquement chrétien.⁴² Son étude du rôle du narratif chez Metz et Hauerwas montre bien les conclusions divergentes, quant au contenu du récit, de ces auteurs. C'est donc dire que la méthode narrative d'investigation de la référence chrétienne n'implique pas une uniformité de résultats, d'autant plus que leur points de départ sont différents.⁴³ Heureusement ! Cependant le problème se situe à un autre niveau, lorsque les interprétations divergentes entrent en conflit sur la place publique. Cette divergence de vues peut être interne à la pensée théologique; elle acquiert toutefois un caractère encore plus problématique lorsque cette divergence survient entre des narratifs provenant d'horizons autres que le christianisme, dans le cadre de l'espace public. Même à supposer que la base expérientielle d'élaboration soit la même entre narratifs aux contenus différents — la souffrance subie, par exemple — le problème demeure. Par ailleurs, selon Lauritzen, la solution que propose Metz à ce problème,

⁴⁰ METZ, *La foi dans l'histoire et la société*, p. 207-208.

⁴¹ METZ, *La foi dans l'histoire et la société*, p. 207.

⁴² LAURITZEN, «Is <Narrative> Really a Panacea ?», p. 336-339.

⁴³ Il nous semble que l'étude de Lauritzen néglige ce point de départ différent chez Metz et Hauerwas; elle se concentre uniquement sur la méthode et le contenu du résultat. Comme il le souligne bien, par ailleurs, la méthode narrative est neutre; elle n'impose pas un contenu *a priori*. S'il identifie bien, à l'aide de Stout, les conditions générales où l'invocation de la théorie narrative devient attirante pour ces deux théologiens, il néglige de voir que chaque recours particulier à la narration participe d'un contexte précis: la question de la pertinence politique du christianisme chez Metz, la question de l'enjeu identitaire et de l'éthique de la vertu chez Hauerwas.

à savoir que la justesse d'une interprétation se vérifie pratiquement, selon les conséquences qui en découlent, est intenable.⁴⁴ C'est comme si, pour Lauritzen, il n'y avait d'autre critère de vérité que celui de la substantialité d'un contenu narratif.⁴⁵

Pourtant, cette vérification pratique d'un narratif particulier ouvre la voie vers une argumentation sur sa validité morale. De là à passer à une reconstruction du narratif lui-même, en tant que re-lecture en profondeur du récit, il n'y a qu'un pas. Ainsi, on voit bien que l'apport de la théorie discursive de Ferry peut se faire, en regard de certaines théologies de la praxis se modulant sur le registre narratif du discours, sous l'angle d'un modèle qui indique le minimum requis à tout narratif pour faire valoir sa pertinence sociale. Reste la question de la spécificité du contenu des narratifs. Sera-t-elle conservée si l'on passe le narratif au crible d'une procédure de reconstruction du discours ? Il nous semble que notre critique de la reconstruction à partir de ce que l'on pourrait appeler «l'herméneutique critique» des grands thèmes de la référence chrétienne au sein des théologies de la praxis répond à cette question.

En conclusion, cette dialectique entre l'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry et l'éthique sociale théologique de la praxis reprend les deux directions du mouvement dialectique entre le marxisme et la religion. D'abord, comme on l'a vu, le révisionnisme du marxisme opéré par l'école de Francfort fut accompli par une mise en tension féconde de l'héritage philosophique de Marx avec des thèmes du prophétisme et/ou du mysticisme issus du judaïsme. Suscitant de grands débats au sein du marxisme, cette intégration, parfois ambiguë, de thèmes religieux ouvre une brèche dans le rationalisme matérialiste. L'autre

⁴⁴ LAURITZEN, «Is <Narrative> Really a Panacea ?», p. 338-339.

⁴⁵ LAURITZEN, «Is <Narrative> Really a Panacea ?», p. 338-339.

direction s'est réalisée, pendant la dernière moitié du XX^e siècle en protestantisme et en catholicisme, par l'intégration d'éléments d'analyse sociale propre au marxisme dans une méthodologie éthique.⁴⁶ Dans la première direction du mouvement, il y a intégration d'un contenu religieux qui sera sécularisé; dans la seconde direction, c'est l'assimilation-conversion d'une méthode d'analyse sociale qui est en jeu.

Dans cette thèse, nous avons analysé la philosophie morale de Jean-Marc Ferry par le biais de sa réception critique dans le domaine de l'éthique sociale théologique. Au fur et à mesure de ce travail, nous avons senti la nécessité de montrer en quoi une interaction mutuelle, sous la forme d'une tension féconde, peut bonifier l'un et l'autre projet. La question des ressources normatives religieuses dans le procéduralisme a été le point de départ et le guide servant à l'élucidation philosophique de la notion de reconstruction et le lieu de rencontre entre Ferry et les théologies de la praxis. L'ensemble de notre démarche est traversée par deux «convictions bien pesées». D'abord, les ressources religieuses peuvent se faire valoir en toute légitimité dans un espace public pluraliste. Une éthique sociale théologique critique a comme mandat «d'argumenter» en faveur de cette prétention. La seconde conviction est que ce travail théologique ne peut pas se réaliser sans une interaction avec l'un ou l'autre courant de la philosophie morale contemporaine.

Le projet des théologies de la praxis n'est pas encore au bout de son terme. La philosophie morale habermassienne a redonné une certaine vigueur au dialogue entre la philosophie morale et politique critique et l'éthique sociale théologique, dialogue essoufflé suite à l'enlisement et l'effondrement des incarnations politiques du marxisme. Nous avons voulu montrer, sur cette lancée, l'apport du corpus ferryen à cette tradition de dialogue.

⁴⁶ Gregory BAUM, «The Impact of Marxist Ideas on Christian Theology», dans *Laval Théologique et Philosophique*, 54(1998)10, no 3, p. 497-508.

Appendices

Biographie sommaire de Jean-Marc Ferry

Jean-Marc Ferry est un philosophe français. Né en 1946, frère du philosophe Luc Ferry, il obtient un doctorat d'État à la Sorbonne en 1985. Dirigée par Evelyne Pisier — le président du jury lors de la soutenance était Paul Ricœur —, la thèse est publiée en 1987 aux Presses universitaires de France sous le titre *Habermas. L'éthique de la communication*. Ferry est ensuite boursier de la Fondation Alexandre von Humboldt, ce qui lui permet de séjourner auprès de Habermas à Francfort.

Il est professeur de philosophie politique et de philosophie morale à l'Université Libre de Bruxelles, chercheur au C.N.R.S. (Paris); il enseigne également à l'Institut d'Études européennes de Bruxelles et au Collège d'Europe de Bruges. Membre du comité de rédaction et collaborateur à la revue *Esprit*, il dirige la collection *Humanités* aux éditions du Cerf. Il a reçu le prix *La Bruyère* de l'Académie française, en 1995, pour ses travaux en philosophie morale.

Ses champs d'intérêt sont la philosophie politique, la philosophie morale, la construction européenne. Il a écrit des articles et des livres tant sur des questions théoriques fondamentales que sur des enjeux précis tels que le rôle des médias dans l'union européenne ou le revenu de citoyenneté. Outre son travail de référence sur Habermas, ses ouvrages principaux sont *Les puissances de l'expérience*, *Philosophie de la communication* et *L'éthique reconstructive*.

Bibliographie

1. Travaux de Jean-Marc Ferry utilisés dans cette thèse

1.1 Ouvrages de Jean-Marc Ferry

Habermas. L'éthique de la communication, (coll. *Recherches politiques*), Paris, Presses universitaires de France, 1987, 588 p.

Les puissances de l'expérience, t. 1, *Le sujet et le verbe*, t. 2, *Les ordres de la reconnaissance*, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1991, 216 p. + 254 p.

Philosophie de la communication, t. 1, *De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, t. 2, *Justice politique et démocratie procédurale*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1994, 124 p. + 126 p.

L'éthique reconstructive, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1996, 116 p.

1.2 Articles, chapitres de livres et entretien de Jean-Marc Ferry

«Habermas, critique de Hannah Arendt», dans *Esprit*, 42(1980), no 1, p. 109-124.

«Mystique et dialectique chez Adorno», dans *Projet*, 1983, no 77, p. 753-768.

«Modernisation et consensus», dans *Esprit*, 1985, no 5, p. 13-28.

«Habermas et le modèle de la discussion», dans *Informations sur les sciences sociales*, 25(1986), no 1, p. 29-52.

«L'anthropologie philosophique : un héritage des métaphysiques humanistes pour les sciences humaines», dans *Revue de synthèse*, 107(1986), no 4, p. 361-384.

«Fait, Sens, Validité dans l'architecture des sciences contemporaines», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93(1988), no 1, p. 105-125.

«L'ancien, le moderne et le contemporain», dans *Esprit*, 1987, no 12, p. 45-68. Repris sous le même titre dans R. DUCRET, D. HERVIEU-LÉGER, P. LADRIÈRE (dirs), *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990, p. 235-270.

«Sur la critique de la raison historique», dans A. VAN HAECHT (dir), *Volontarisme et déterminisme*, Bruxelles, Les Éperonniers, 1990, p. 27-43.

«Pertinence du postnational», dans *Esprit*, (1990), no 9, p. 80-90. Repris dans J. LENOBLE, N. DEWANDRE (dirs), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1992, p. 39-57.

«Sur la responsabilité envers le passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption», dans *Hermès*, 10(1992), p. 125-137.

«La question de la religion. De l'identité narrative à l'identité reconstructive», dans P. COLIN *et alii*, *L'individu, le citoyen, le croyant*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1993, p. 91-99.

«Les limites de l'identité narrative», dans *Ethica*, 6(1994), no 2, p. 59-70.

«La subjectivité», dans P. RAYNAUD, St. RIALS (dir), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 649-656.

«De l'élection de valeurs à l'adoption de normes», dans S. MESURE (dir), *La rationalité des valeurs*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 143-182.

LELEUX, Claudine, «Une éthique de la reconstruction. Entretien avec le philosophe Jean-Marc Ferry», dans *Entre-vues*, 26(1995), p. 39-61.

1.3 Travaux sur l'œuvre de Jean-Marc Ferry

FUCHS, Éric, «La personne humaine et son identité morale. À propos de *Les puissances de l'expérience* de Jean-Marc Ferry», dans *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, 1993, no 184, p. 193-203.

JOBIN, Guy, «Le bien commun à l'épreuve de la pensée éthique contemporaine», dans *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, 1998, no 204, p. 129-155.

LAROUCHE, Jean-Marc, JOBIN, Guy, «Vers une pragmatique contextuelle : l'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry», dans *Ethica*, 9(1997), no 2, t. 1, p. 181-196.

POURTOIS, Hervé, «Reconnaissance morale et constitution de l'identité. Narration, argumentation, reconstruction», dans *Revue philosophique de Louvain*, 91(1993), p. 641-653.

RICŒUR, Paul, «La grammaire de Ferry», dans *Libération*, 12 mars 1992.

ROCHLITZ, Rainer, «Raison et religion», dans *Critique*, 48(1992), no 536-537, p. 23-42.

SMITH, Philip, «*Les puissances de l'expérience* by Jean-marc Ferry», dans *Contemporary Sociology*, 23(1994), no 3, p. 454-456.

2. Philosophie morale et philosophie de la religion

APEL, Karl-Otto, *Éthique de la discussion*, trad. M. HUNYADI, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1994, 120 p.

BADIOU, Alain, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, (coll. *Optiques philosophie*, 204), Paris, Hatier, 1993, 80 p.

BERTEN, André, DA SILVEIRA, Pablo, POURTOIS, Hervé, *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, 412 p.

BOURETZ, Pierre, *Les promesses du monde. La philosophie de Max Weber*, (coll. *nrf-essais*), Paris, Gallimard, 1996, 626 p.

- CASSIRER, Ernst, «La philosophie de la religion de Hermann Cohen et sa relation au judaïsme», trad. par C. BERNER, dans E. CASSIRER, H. COHEN, P. NATORP, *L'École de Marbourg*, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1998, p. 67-75.
- COHEN, Hermann, *La religion dans les limites de la philosophie*, trad. par M. B. DE LAUNAY et C. PROMPSY, (coll. *La nuit surveillée*), Paris, Cerf, 1990, vii + 170 p.
- , *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, trad. par M. B. DE LAUNAY et A. LAGNY, (coll. *Questions*), Paris, Presses universitaires de France, 1994, 638 p.
- COUTURE, Jocelyne, «L'institutionnalisation de la raison publique : le moral et le politique», dans *Philosophiques*, 24(1997), no 1, p. 43-57.
- DE LAUNAY, Marc, «La notion de pardon chez Hermann Cohen», dans A. CHARLES-SAGET (éd.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin, 1998, p. 189-198.
- FRUCHON, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, (coll. *Cogitatio fidei*, 182), Paris, Cerf, 1994, 534 p.
- HABERMAS, Jürgen, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, trad. par J. LACOSTE, Paris, Payot, 1978, 212 p.
- , *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. par J.-M. FERRY, t. 2, *Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. par J.-L. SCHLEGEL, Paris, Fayard, 1987, 448 p. + 480 p.
- , *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. par C. BOUCHINDHOMME, (coll. *Champs*, 420), Paris, Flammarion, 1999, 212 p. Cette édition reprend intégralement celle de 1986 parue au Cerf.
- , *De l'éthique de la discussion*, trad. et liminaire de M. HUNYADI, (coll. *Champs*, 421), Paris, Flammarion, 1999, 202 p. Cette édition reprend intégralement celle de 1992 parue au Cerf.
- , *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. par R. ROCHLITZ, Paris, Armand Colin, 1993, 286 p.
- , *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, trad. par M. HUNYADI et R. ROCHLITZ, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1994, 198 p.
- , *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. par R. ROCHLITZ, Paris, Fayard, 1998, 386 p.
- , «La modernité : un projet inachevé», dans *Critique*, octobre 1981, no 413.
- HABERMAS, Jürgen, RAWLS, John, *Débat sur la justice politique*, trad. par R. ROCHLITZ (avec le concours de C. AUDARD), (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1997, 188 p.
- HUNYADI, Mark, *La vertu du conflit. Pour une morale de la médiation*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 112 p.

JOBIN, Guy, «Religion et débat public dans les théories éthiques contemporaines. L'exemple de John Rawls», dans *Église et théologie*, 30(1999), no 3, p. ???

KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. par J. GIBELIN, (coll. *Bibliothèque des textes philosophiques*), Paris, Vrin, 1979, 268 p.

MACINTYRE, Alasdair C., *After Virtue*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1981, ix + 252 p.

———, *Whose Justice ? Which Rationality ?*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1988, xi + 410 p.

MAESSCHALCK, Marc, *Ressources compréhensives et contextualisation des normes. Une limitation du formalisme procédural*, (coll. *Les carnets du Centre de philosophie du droit*, 50), Louvain-la-Neuve, Centre de philosophie du droit-Université catholique de Louvain, 1998, 26 p.

———, *La religion comme registre de justification. Entre morale conventionnelle et éthique reconstructive*, (coll. *Les carnets du Centre de philosophie du droit*, 58), Louvain-la-Neuve, Centre de philosophie du droit-Université catholique de Louvain, 1998, 20 p.

MELKEVIK, Bjørn, «Avez-vous lu Rawls ? Présentation», dans *Philosophiques*, 24(1997), no 1, p. 3-7.

MEYER, William J., «Private Faith or Public Reason ? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion», dans *The Journal of Religion*, 75(1995), p. 371-391.

MÜLLER, Denis, «Rationalité des traditions et possibilité d'une éthique universelle : discussion de la position de MacIntyre», dans *Laval Théologique et Philosophique*, 50(1994), no 3, p. 499-509.

RAWLS, John, *Justice et démocratie*, trad. par C. AUDARD, (coll. *La couleur des idées*), Paris, Seuil, 1993, 386 p.

———, *Libéralisme politique*, trad. C. AUDARD, (coll. *Philosophie morale*), Paris, Presses universitaires de France, 1995, 450 p.

REHG, William, «Intractable Conflicts and Moral Objectivity : A Dialogical, Problem-based Approach», dans *Inquiry*, 42(1999), no 2, p. 229-257.

RICŒUR, Paul, «Le projet d'une morale sociale», dans *Christianisme social*, 74(1966), no 5-8, p. 285-295.

———, *Lectures I. Autour du politique*, (coll. *La couleur des idées*), Paris, Seuil, 1991, 408 p.

SANDEL, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, ix + 191 p.

TAYLOR, Charles, «Le juste et le bien», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93(1988), no 1, p. 33-56.

———, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. par D.-A. CANAL. (coll. *Champs*. 372), Paris, Flammarion, 1994, p. 41-99.

WALZER, Michael. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York. Basic Books, 1983, 246 p.

3. Généalogie et systématique de la reconstruction

AGUIRRE ORAA, José Maria. *Raison critique ou raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. (coll. *Passages*), Paris/Vitoria, Cerf/ESET, 1998, 384 p.

ANGOULVENT, Anne-Laure. *Hobbes et la morale politique*. (coll. *Que sais-je ?*, 2867), Paris, Presses universitaires de France, 1994, 128 p.

AUGSTEIN, R. et alii. *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des juifs par le régime nazi*. (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1988, xxvii + 354 p.

BENHABIB, Seyla. «Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy», dans S. BENHABIB, F. DALLMAYR (eds), *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge MA, MIT Press, p. 330-369.

BENIS-SINACEUR, H., «Décidabilité», dans A. JACOB (dir), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2, *Les notions philosophiques*, t. 1, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 549-553.

BERNHARDT, Jean. *Hobbes*. (coll. *Que sais-je ?*, 2498), Paris, Presses universitaires de France, 1989, 126 p.

BONZON, Sylvie. «Paul Ricœur. *Temps et récit* : une intrigue philosophique», dans *Revue de théologie et de philosophie*, 119(1987), p. 341-367.

BLANCHARD, Yvon. «Travail et téléologie chez Hegel selon Lukasc», dans *Dialogue*, 9(1970), no 2, p. 168-180.

BROUILLET, Hughes. «Plaidoyer pour une raison critique», dans *Laval Théologique et Philosophique*, 53(1997), no 1, p. 131-139.

CAMERON, W.S.K., «On Communicative Actors Talking Past One Another. The Gadamer-Habermas Debate», dans *Philosophy Today*, 40(1996), no 1, p. 160-168.

CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, trad. par P. QUILLET, Paris, Fayard, 1966, 352 p.

———, *La philosophie des formes symboliques*, t. 1, *Le langage*, t. 2, *La pensée mythique*, t. 3, *La phénoménologie de la connaissance*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, 358 p. + 344 p. + 614 p.

CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975(1995²), 498 p.

- _____, «L'exigence révolutionnaire. Entretien avec Cornelius Castoriadis», dans *Esprit*, 1977, no 2, p. 201-230.
- CHOMSKY, Noam, «Entretien avec Noam Chomsky», dans H. TISSOT (dir), *Révolution en linguistique*, Lausanne/Barcelone, Grammont/Salvat, 1975, ???
- _____, *Reflections on Language*, New York, Pantheon Books, 1975, 270 p.
- CROSSLEY, Nick, «Axel Honneth's *The Struggle for Recognition*», dans *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 32(1995), p. 75-78.
- DARDENNE, Luc, «Recension de *L'institution imaginaire de la société*», dans *Revue philosophique de Louvain*, 79(1981), no 1, p. 133-141.
- DELEDALLE, Gérard, *Lire Peirce aujourd'hui*, (coll. *Le point philosophique*), Bruxelles, Éditions universitaires/De Boeck Université, 1990, 218 p.
- DELRUELLE, Édouard, *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Ousia, 1993, 318 p.
- DE TIENNE, André, *L'analytique de la représentation chez Peirce. La genèse de la théorie des catégories*, (coll. *Publications des Facultés universitaires Saint-Louis*, 67), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, 410 p.
- EVERAERT-DESMEDT, Nicole, *Le processus interprétatif. Introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce*, (coll. *Philosophie et langage*), Liège, Pierre Mardaga Éditeur, 1990, 158 p.
- FERRARA, Alessandro, «Universalisms : Procedural, Contextualist and Prudential», dans D. M. RASMUSSEN (ed), *Universalism vs Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge MA, MIT Press, 1990, p. 11-37.
- FISCHBACH, Frank, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, (coll. *Philosophies*, 116), Paris, Presses universitaires de France, 1999, 128 p.
- FLEURY, Philippe, «Lumières et Tradition. J. Habermas face à H. G. Gadamer», dans J. GREISCH (éd), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, (coll. *Philosophie*, 15), Paris, Beauchesne, 1993, p. 343-360.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. par DÉ-AÉ CANAL, Paris, Flammarion, 1992, 452 p.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, 534 p.
- GAGNON, Gabriel, «À la recherche de l'autonomie : Cornelius Castoriadis», dans *Sociologie et sociétés*, 14(1982), no 2, p. 113-118.
- GENARD, Jean-Louis, *Sociologie de l'éthique*, (coll. *Logiques sociales*), Paris, L'Harmattan, 1992, 270 p.

- GÉRARD, Gilbert, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, (coll. *Publications des Facultés universitaires Saint-Louis*, 25), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, vii + 456 p.
- GEWIRTH, Alan, «Ethical Universalism and Particularism», dans *The Journal of Philosophy*, 62(1988), p. 283-302.
- GIROUX, François, «Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile», dans *Philosophiques*, 10(1983), no 2, p. 361-375.
- GOSSELIN, Gabriel, *Une éthique des sciences sociales. La limite et l'urgence*, Paris, L'Harmattan, 1992, 208 p.
- GREENLEE, Douglas, *Peirce's Concept of Sign*, (coll. *Approaches to Semiotics*), La Haye, Mouton, 1973, 148 p.
- GREISCH, Jean, «De l'intrigue à l'intrication. Quelques études récentes sur la narrativité», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68(1984), p. 250-264.
- , «Penser l'histoire après Hegel et Nietzsche. L'herméneutique philosophique face au défi de la déconstruction», dans R. HEYER (dir), *L'institution de l'histoire*, t. 1. *Fiction, ordre, origine*, Paris/Strasbourg, Cerf/CERIT, 1989, p. 137-160.
- GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, (coll. *Épiméthée*), Paris, Presses universitaires de France, 1993, xxvii + 250 p.
- GUIBAL, Francis, «Cornelius Castoriadis. Un appel à une lucidité active», dans *Études*, juin 1980, p. 761-778.
- HABERMAS, Jürgen, *La technique et la science comme idéologie*, trad. par J.-R. LADMIRAL, (coll. *Bibliothèque Médiations*), Paris, Denoël, 1973, 212 p.
- , *Connaissance et intérêt*, trad. par G. CLÉMENÇON, (coll. *Tel*, 38), Paris, Gallimard, 1976, 384 p.
- , *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. par R. ROCHLITZ, Paris, Presses universitaires de France, 1987, xviii + 460 p.
- , *Le discours philosophique de la modernité*, trad. par C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ, Paris, Gallimard, 1988, x + 484 p.
- , *Sociologie et théorie du langage*, trad. par R. ROCHLITZ, (coll. *Théories*), Paris, Armand Colin, 1995, 126 p.
- , *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. par R. ROCHLITZ et C. BOUCHINDHOMME, (coll. *nrf-essais*), Paris, Gallimard, 1997, 552 p.
- HARRIS, H. S., «General Preface», dans G.W.F. HEGEL, *System of Ethical Life (1802-1803) and First Philosophy of Spirit*, edited and translated by H.S. HARRIS, T.M. KNOX, Albany, State University of New York Press, 1979, 288 p.

- HASSNER, Pierre, «Vers un universalisme pluriel ?», dans *Esprit*, 1987, no 187, p. 102-113.
- HEGEL, G. W. F., *La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, trad., présenté et commenté par G. PLANTY-BONJOUR, (coll. *Épiméthée*), Paris, Presses universitaires de France, 1969, 136 p.
- , *Système de la vie éthique*, trad. et introduction de J. TAMINIAUX, Paris, Payot, 1976, 210 p.
- , *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par J.-P. LEFEBVRE, Paris, Aubier, 1991, 566 p.
- HEILBRONER, Robert L., *Les grands économistes*, trad. par P. ANTONMATTEI, (coll. *Points*, E7), Paris, Seuil, 1971, 274 p.
- HÖFFE, Otfried, «Kantian Skepticism toward Transcendental Ethics of Communication», dans S. BENHABIB, F. DALLMAYR (eds), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge MA, MIT Press, 1993, p. 193-219.
- HONNETH, Axel, «Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition», dans *Political Theory*, 20(1992), no 2, p. 187-201.
- , «The Other of Justice. Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism», dans S.K. WHITE (ed), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 289-323.
- , «La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ?», dans C. BOUCHINDHOMME, R. ROCHLITZ (éds), *Habermas, la raison, la critique*, (coll. *Procope*), Paris, Cerf, 1996, p. 215-238.
- , *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. par J. ANDERSON, Cambridge MA, MIT Press, 1996, xxi + 216 p.
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. par É. KAUFHOLZ, (coll. *Tel*, 82), Paris, Gallimard, 1974, 282 p.
- HUNYADI, Mark, «Je suis ce que je me raconte. L'impuissance du modèle narratif», dans J. LENOBLE, N. DEWANDRE (dirs), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1992, p. 67-79.
- , «Éthique et médiation», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994, no 2, p. 259-280.
- INGRAM, David, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, Yale University Press, 1987, xvii + 263 p.
- INWOOD, Michael, «Recognition and Acknowledgment», dans *A Hegel Dictionary*, London, Basil Blackwell, 1992, p. 245-247.

- JACQUES, Francis, «Référence et différence : la situation originale de la signification», dans A. JACOB (dir), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1. *L'univers philosophique*, Paris, Presses universitaires de France 1989, p. 492-512.
- JONAS, Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. par J. GREISCH, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1990, 336 p.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. par L. FERRY, (coll. *folio-essais*, 134), Paris, Gallimard, 1985, 562 p.
- , *La critique de la raison pure*, trad. par A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, (coll. *Quadrige*), Paris, Presses universitaires de France, 1997⁵, xxxi + 584 p.
- KELLY, Michael, «The Gadamer/Habermas Debate Revisited : The Question of Ethics», dans D. M. RASMUSSEN (ed), *Universalism vs Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge MA, MIT Press, 1990, p. 139-159.
- LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens II. Discours scientifique et parole de la foi*, (coll. *Cogitatio fidei*, 124), Paris, Cerf, 1984, 256 p.
- LAURITZEN, Paul, «The Self and its Discontent. Recent Work on Morality and the Self», dans *Journal of Religious Ethics*, 22(1994), no 1, p. 189-210.
- LENOBLE, Jacques, *Droit et communication*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1994, 116 p.
- LITT, Theodor, *Hegel. Essai d'un renouvellement critique*, trad. sous la direction de P. MULLER, Paris, Denoël/Gonthier, 1973, 388 p.
- LIVET, Pierre, «Les limitations de la communication», dans *Études philosophiques*, 1987, no 2-3, p. 255-275.
- , *La communauté virtuelle. Action et communication*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994, 304 p.
- LUKACS, György, *Le jeune Hegel sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, t. 2, trad. par G. HAARSCHER, R. LEGROS, Paris, Gallimard, 1981, 394 p.
- MAESSCHALCK, Marc, «Les modernes et la liberté de penser en religion», dans *Revue théologique de Louvain*, 22(1991), p. 488-509.
- , *Pour une éthique des convictions. Religion et rationalisation du monde vécu*, (coll. *Publications des Facultés universitaires Saint-Louis*, 64), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1994, 382 p.
- , *Formalismes et théories de l'action I. Les enjeux d'une problématique*, (coll. *Les Carnets du Centre de philosophie du droit*, 19), Louvain-la-Neuve, Centre de philosophie du droit-Université catholique de Louvain, 1996, 26 p.
- , *Formalismes et théories de l'action II. Productivité sémantique des formalismes et perception*, (coll. *Les Carnets du Centre de philosophie du droit*, 20), Louvain-la-Neuve, Centre de philosophie du droit-Université catholique de Louvain, 1996, 34 p.

- MAINGUENEAU, Dominique, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours, problèmes et perspectives*, (coll. *Langue, linguistique, communication*), Paris, Hachette Université, 1976, 192 p.
- MARGOLIS, Joseph, «Historicism, Universalism, and the Threat of Relativism», dans *The Monist*, 67(1984), no 3, p. 308-336.
- McCARTHY, Thomas A., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge MA, MIT Press, 1978, xiii + 466 p.
- , «Rationality and Relativism : Habermas's Overcoming of Hermeneutics», dans J. B. THOMPSON, D. HELD (eds), *Habermas : Critical Debates*, Cambridge MA, MIT Press, 1982, p. 57-78.
- MENKE, Christopher, « On the Concept of Recognition : Hegel's Early Theory of Social Differentiation », dans *Praxis International*, 12(1992), no 1, p. 69-82.
- MONGIN, Olivier, «Face à l'éclipse du récit», dans *Esprit*, 1986, no 117-118, p. 214-226.
- NICHOLSON, Graeme, «Answers to Critical Theory», dans H. J. SILVERMAN (ed), *Gadamer and Hermeneutics*, (coll. *Continental Philosophy*, IV), New York, Routledge, 1991, p. 151-162.
- OCHS, Peter, «Charles Sanders Peirce», dans D. R. GRIFFIN *et alii*, *Founders of Constructive Postmodern Philosophy. Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*, (coll. *State University of New York Series in Constructive Postmodern Thought*), Albany, State University of New York Press, 1993, p. 43-87.
- O'NEILL, Onora, «Ethical Reasoning and Ideological Pluralism», dans *Ethics*, 98(1988), p. 705-722.
- PARRET, Herman, «Discours», dans A. JACOB (dir), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2, *Les notions philosophiques*, t. 1, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 665-668.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par G. DELEDALLE, (coll. *L'ordre philosophique*), Paris, Seuil, 1978, 262 p.
- PESOT, Jürgen, *Silence, on parle. Introduction à la sémiotique*, (coll. *Langue et société*, 1), Montréal, Guérin Éditeur, 1979, 156 p.
- RAULET, Gérard, *Apologie de la citoyenneté*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1999, 124 p.
- RAWLS, John, *Théorie de la justice*, trad. par C. AUDARD, (coll. *Empreinte*), Paris, Seuil, 1987, 688 p.
- REHG, William, *Insight and Solidarity : A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1994, xvi + 274 p.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, 3 vol. Paris, Seuil, 1983-1985, 320 p. + 234 p. + 428 p.

- _____. «Avant la loi morale : l'éthique», dans *Encyclopædia Universalis*, t. 22, *Symposium Les enjeux*, Paris, Éditions Encyclopædia universalis, 1984, p. 42-45.
- _____. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, 410 p.
- _____. «Ce qui me préoccupe depuis trente ans», dans *Esprit*, 1986, no 117-118, p. 227-243.
- _____. «Approches de la personne», dans *Esprit*, 1990, no 160, p. 115-130.
- _____. *Soi-même comme un autre*, (coll. *L'ordre philosophique*), Paris, Seuil, 1990, 426 p.
- _____. «La marque du passé», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1998, no 1, p. 7-31.
- ROCHLITZ, Rainer, «Proposition de sens et tradition : l'innovation sémantique selon Paul Ricœur», dans C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (éds), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, (coll. *Procope*), Paris, Cerf, 1990, p. 139-161.
- _____. «Fonction généalogique et force justificative de l'agumentation», dans C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (éds), *Habermas, la raison, la critique*, (coll. *Procope*), Paris, Cerf, 1996, p. 187-214.
- SOUCHE-DAGUES, Denise, *Recherches hégéliennes. Infini et dialectique*, Paris, Vrin, 1994, 222 p.
- STANGUENEC, André, *Hegel critique de Kant*, (coll. *Philosophie aujourd'hui*), Paris, Presses universitaires de France, 1985, 356 p.
- STEVENS, Bernard, «Action et narrativité chez Paul Ricœur et Hannah Arendt», dans *Études phénoménologiques*, 1(1985), no 2, p. 93-109.
- _____. «Le soi agissant et l'être comme acte», dans *Revue philosophique de Louvain*, 88(1990), p. 581-596.
- SULLIVAN, John E., *Prophets of the West*, New York, Reinhart & Winston, 1970, xiv + 306 p.
- TAYLOR, Charles, *Philosophical Papers*, vol. 1, *Human Agency and Language*, vol. 2, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 2294 p. + 340 p.
- _____. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. par C. MELANÇON, Montréal/Paris, Boréal/Seuil, 1998, 712 p.
- _____. *Grandeur et misère de la modernité*, trad. par C. MELANÇON, (coll. *L'essentiel*), Montréal, Éditions Bellarmin, 1991, 150 p.
- THÉRIAULT, J. Yvon, «Le défi de l'agir communicationnel : des interactions débarrassées de leurs contextes normatifs ?», dans K. MELLO (dir), *Rationalité, communication, modernité*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1991, p. 97-121.

- THIBAUD, Paul, «Créativité sociale et révolution», dans *Esprit*, 1976, no 9, p. 213-224.
- VALADIER, Paul, *Éloge de la conscience*, (coll. *Esprit*), Paris, Seuil, 1994, 266 p.
- VAN DEN HENGEL, John, «Paul Ricœur's *Oneself as Another* and Practical Theology», dans *Theological Studies*, 55(1994), p. 458-480.
- VERENE, D.P., «Kant, Hegel, and Cassirer : The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms», dans *Journal of the History of Ideas*, 30(1969), no 1, p. 33-46.
- VINCENT, Gilbert, «Enjeux éthiques du concept d'identité narrative», dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 68(1988), no 2, p. 217-228.
- WALZER, Michael, «Les deux universalismes», dans *Esprit*, 1987, no 187, p. 114-133.
- WARNKE, Georgia, *Herméneutique, tradition et raison*, trad. par J. COLSON, (coll. *Le point philosophique*), Bruxelles, Éditions universitaires/De Bœck Université, 1991, 222 p.
- WILLIAMS, Robert R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, State University of New York Press, 1992, xviii + 332 p.
- ZAC, Sylvain, «L'*Aufklärung*, Spinoza et le problème de la foi», dans *Archives de philosophie*, 46(1983), p. 568-582.
- ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Le monde de la vie*, t. 1, *Dilthey et Husserl*, t. 2, *Schütz et Mead*, t. 3, *Après le tournant sémiotique*, (coll. *Humanités*), Paris, Cerf, 1995-1996, 126 p., 106 p., 126 p.
- 4. Théologie**
- COLLECTIF, *Fête du Christ-Roi*, (coll. *Assemblées du Seigneur*, 88), Bruges, Biblica, 1966, 100 p.
- ARENS, Edmund, «La théologie après Habermas. Une introduction», dans E. ARENS (dir), *Habermas et la théologie*, trad. par D. TRIERWEILER, (coll. *Cogitatio fidei*, 178), Paris, Cerf, 1993, p. 9-43.
- BAUM Gregory, «The Impact of Marxist Ideas on Christian Theology», dans *Laval Théologique et Philosophique*, 54(1998), no 3, p. 497-508.
- BECKLEY, Harlan, «A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness», dans *Journal of Religious Ethics*, part I, 13(1985), no 2, p. 210-242, part II, 14(1986), no 2, p. 229-242.
- BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, trad. par D. VOÏTA, (coll. *Foi et vie*, 223), Paris, Cerf, 1987, 160 p.
- BROWN, Robert M., *Gustavo Gutiérrez. An Introduction to Liberation Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1990, xiv + 224 p.

- BÜHLER, Pierre, «Habermas et l'éthique théologique», dans *Revue de théologie et de philosophie*, 123(1991), p. 179-193.
- CHOPP, Rebecca, S., «Theorizing Feminist Theology», dans R.S. CHOPP, S.G. DAVANEY (eds), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition, and Norms*, Minneapolis, Fortress Press, 1997, p. 215-231.
- , «Reimagining Public Discourse», dans *Journal of Theology for Southern Africa*, 102(1999), p. 33-48.
- CORSET, Paul, «Religion et mémoire scripturaire. Le rapport au fondement», dans J. DORÉ, C. THÉOBALD (dirs), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf/Assas, 1993, p. 247-258.
- COSMAO, Vincent, *Changer le monde : une tâche pour l'Église*, Paris, Cerf, 1979, 190 p.
- COUSINS, Ewert H., «Démystification, idéologie et la trinité», dans E. CASTELLI (dir), *Démystification et aliénation*, Paris, Aubier Montaigne, 1973, p. 241-250.
- DAVIS, Charles, *Religion and the Making of Society. Essays in Social Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, xiv + 208 p.
- DE SCHRIJVER, George, «Hermeneutics and Tradition», dans *Journal of Ecumenical Studies*, 19(1982), no 2, p. 32-47.
- FERN, Richard, «Religious Beliefs in a Rawlsian Society», dans *Journal of Religious Ethics*, 15(1987), no 1, p. 33-58.
- FLETCHER, David, «Christian Social Justice and Rawls's Liberalism», dans *Christian Scholar's Review*, 19(1990), p. 231-242.
- FORTIN, Anne, «Herméneutique et rationalité. L'apport des théories herméneutiques de Habermas et Ricœur à la théologie», dans *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, 1990, no 174, p. 123-142.
- , «Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas», dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 22(1993), no 4, p. 417-436.
- , «Religion et rationalité éthique dans la modernité. Préalables au dialogue entre éthique de la discussion et théologie morale», dans *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 24(1995), no 1, p. 19-45.
- FRUCHON, Pierre, *Existence humaine et révélation. Essais d'herméneutique*, (coll. *Cogitatio fidei*, 86), Paris, Cerf, 1976, 282 p.
- GEFFRÉ, Claude, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, (coll. *Cogitatio fidei*, 120), Paris, Cerf, 1988, 362 p.
- , «La théologie au sortir de la modernité», dans R. DUCRET, D. HERVIEU-LÉGER, P. LADRIÈRE, (dirs), *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990, p. 189-209.

- GIBELLINI, Rosino, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, trad. par J. MIGNON, Paris, Cerf, 1994, 684 p.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, trad. par F. GUIBAL, Paris, Cerf, 1986, 240 p.
- HABERMACHER, Jean-François, «Promesses et limites d'une théologie narrative», dans P. BÜHLER, J.-F. HABERMACHER (éds), *La narration. Quand le récit devient communication*, (coll. *Lieux théologiques*, 12), Genève, Labor et Fides, 1988, p. 557-78.
- HAUERWAS, Stanley, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1981, 208 p.
- , *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983, 180 p.
- HEYER, René, «Théorie de la justice et doctrine sociale. À propos de John Rawls», dans *Revue des sciences religieuses*, 63(1989), p. 243-258.
- HOLLENBACH, David, «Notes on Moral Theology : Religion and Political Life», dans *Theological Studies*, 51(1991), p. 87-106.
- HOUTART, François, «Théologie de la libération et doctrine sociale de l'Église. Une perspective sociologique», dans *Laval Théologique et Philosophique*, 54(1998), no 3, p. 509-528.
- ISASI-DIAZ, Ada Maria, *Mujerista Theology. A Theology for the Twenty-First Century*, Maryknoll, Orbis Books, 1996, xi + 210 p.
- JACKSON, Timothy, P., «To Bedlam and Part Way Back : John Rawls and Christian Justice», dans *Faith and Philosophy*, 8(1991), no 4, p. 423-447.
- JEANROND, Werner G., *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, trad. par P.-L. LESAFFRE, (coll. *Cogitatio fidei*, 185), Paris, Cerf, 1995, 270 p.
- JONES, L. Gregory, «Should Christian Affirm Rawls's Justice as Fairness ?», dans *Journal of Religious Ethics*, 16(1988), no 2, p. 251-271.
- LAKELAND, Paul, «Habermas and the Theologians Again», dans *Religious Studies Review*, 15(1989), no 2, p. 104-109.
- LAURITZEN, Paul, «Is Narrative Really a Panacea ? The Use of Narrative in the Work of Metz and Hauerwas», dans *Journal of Religion*, 67(1987), p. 322-339.
- MADDOX, Randy L., «Contemporary Hermeneutic Theology and Philosophical Studies», dans *Religious Studies*, 21(1985), no 4, p. 517-529.
- MCCANN, Dennis P., «Habermas and the Theologians», dans *Religious Studies Review*, 7(1981), no 1, p. 14-21.

- METZ, Johan Baptista, «Théologie politique et liberté critico-sociale», dans *Concilium*, 36(1968), p. 9-25.
- , *La foi dans l'histoire et la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, trad. par P. CORSET et J.-L. SCHLEGEL, (coll. *Cogitatio fidei*, 99), Paris, Cerf, 1979, 370 p.
- MORENO, Francisco, *Moral Theology from the Poor. Moral Challenges fo the Theology of Liberation*, Quezon City, Claretian Publications, 1988, xi + 204 p.
- MÜLLER, Denis, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1999, 370 p.
- MYERS, Max A., «Ideology and Legitimation as Necessary Concepts for Christian Ethics», dans *Journal of the American Academy of Religion*, 49(1981), p. 187-210.
- NDORICIMPA, Herménégilde, *Articulation identité-responsabilité : vers une théologie morale africaine pertinente : le cas de l'Afrique des Grands Lacs (Burundi-Rwanda-Zaire)*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1998, iv + 304 p.
- NICKOLOFF, James B., «Church of the Poor : The Ecclesiology of Gustavo Gutiérrez», dans *Theological Studies*, 54(1993), no 3, p. 512-535.
- OTT, Heinrich, «Herméneutique de la société. Le problème de l'historicité collective», dans E. CASTELLI (dir), *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 255-274.
- , «L'expérience de l'ouvert comme expérience fondamentale d'une anthropologie chrétienne», dans E. CASTELLI (dir), *Démythisation et idéologie*, Paris, Aubier Montaigne, 1973, p. 71-82.
- , «Compréhension, Malentendu et Futur», dnas E. CASTELLI (dir), *Temporalité et aliénation*, Paris, Aubier Montaigne, 1975, p. 57-66.
- PEUKERT, Helmut, «Agir communicationnel, systèmes de l'accroissement de puissance et les projets inachevés des Lumières et de la théologie», dans E. ARENS (éd), *Habermas et la théologie*, trad. par D. TRIERWEILER, (coll. *Cogitatio fidei*, 178), Paris, Cerf, 1993, p. 45-73.
- REARDEN, Myles, *John Rawls's A Theory of Justice : Its Consistency and its Adequacy*, Rome, Pontificia Studiorum Universitas A. S. Thomas Aq. in Urbe, 1984, x + 431 p.
- RICHARD, Jean, «La théologie critique : une théologie nord-américaine de la libération», dans *Laval Théologique et Philosophique*, 52(1996), no 1, p. 35-53.
- ROLLET, Jacques, «La théorie de la justice de John Rawls», dans *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, 1991, no 176, p. 177-185.
- SCHREITER, Robert, J., *Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order*, Maryknoll/Cambridge MA, Orbis Books/Boston Theological Institute, 1992, x + 84 p.

SCHÜSSLER FIORENZA, Francis, «Redemption», dans J.A. KOMONCHAK, M. COLLINS, D.A. LANE (eds), *The New Dictionary of Theology*, Wilmington, Michael Glazier, 1987, p. 836-851.

———, «Christian Redemption Between Colonialism and Pluralism», dans R.S. CHOPP, M.L. TAYLOR (eds), *Reconstructing Christian Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, p. 269-302.

SESBOÛÉ, Bernard, «De la narrativité en théologie», dans *Gregorianum*, 75(1994), no 3, p. 413-429.

SIEBERT, Rudolf J., *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School : From Universal Pragmatics to Political Theology*, Berlin, Mouton, 1985, xvi + 722 p.

———, «Habermas's Critical Theory : Theological Dimensions», dans *Conrad Grebel Review*, 3(1985), no 1, p. 21-39.

SPOHN, Willaim C., «Notes in Moral Theology», dans *Theological Studies*, 51(1990), no 1, p. 100-114.

STROUP, George W., *The Promise of Narrative Theology. Retrieving the Gospel in the Church*, Atlanta, John Knox Press, 1981, 288 p.

THOMASSET, Alain, *Paul Ricœur : une poétique de la morale aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, (coll. *Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium*, 124), Leuven, Universsity Press/Peeters, 1996, xvi + 706 + [6] p.

VINCENT, Gilbert, «La condition herméneutique d'une éthique théologique», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 74(1990), no 2, p. 161-181.

WEILAND, J. Sperna, «La théologie de la démythisation est-elle une idéologie ?», dans E. CASTELLI (dir), *Démythisation et aliénation*, Paris, Aubier Montaigne, 1973, p. 173-189.

WEITHMAN, Paul J., «Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion : Three Theological Objections Considered», dans *Journal of Religious Ethics*, 22(1994), no 1, p. 3-28.

XHAUFFLAIRE, Marcel, *La «théologie politique». Introduction à la théologie politique de J.B. Metz*, (coll. *Cogitatio fidei*, 69), Paris, Cerf, 1972, 142 p.

5. Autres ouvrages consultés

BENJAMIN, Walter, *Oeuvres II. Poésie et révolution*, trad. par M. DE GANDILLAC, (coll. Dossiers des Lettres Nouvelles), Paris, Denoël, 1971, 288 p.

BERGER, Peter, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, trad. par J. FEISTHAUER, (coll. *Religion et sciences de l'homme*), Paris, Centurion, 1971, 287 p.

- BOUILLARD, Henri, «La catégorie de sacré dans la science des religions.», dans E. CASTELLI (dir), *Le sacré. Études et recherches*, Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 33-56.
- CÔTÉ, Pauline, *Les transactions politiques des croyants : charismatiques et Témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1993, 258 p.
- DE DIÉGUEZ, Manuel, *Le combat de la raison*, Paris, Albin Michel, 1989, 286 p.
- DORRAJ, Manochehr, «The Crisis of Modernity and Religious Revivalism : A Comparative Study of Islamic Fundamentalism, Jewish Fundamentalism and Liberation Theology», dans *Social Compass*, 46(1999), no 2, p. 225-240.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (coll. *Quadrige*), Paris, Presses universitaires de France, 1960, 648 p.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie, «Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994, no 3, p. 365-384.
- HABERMAS, Jürgen, *Profil philosophiques et politiques*, trad. par J.-R. LADMIRAL, (coll. *nrf-essais*, cxc), Paris, Gallimard, 1974, 292 p.
- , *Écrits politiques*, trad. par C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ, (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1990, 264 p.
- HADDEN, Jeffrey K., SHUPE, Anson (eds), *Religion and the Political Order*, New York, Paragon House, vol. I, *Prophetic Religions and Politics*, 1986, xxx + 458 p.; vol. II, *The Politics of Religion and Social Change*, 1988, xx + 284 p.; vol. III, *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, 1989, xxxiii + 320 p.
- ISAMBERT, François-André, *Le sens du sacré : fête et religion populaire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, 314 p.
- JASPERS, Karl, *Introduction à la philosophie*, trad. par J. HERSCH, (coll. *10/18*, 269), Paris, Plon, 1965, 190 p.
- KEPEL, Gilles, *La revanche de Dieu : Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991, 282 p.
- KEPEL, GILLES (dir), *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, 200 p.
- LADRIÈRE, Paul, «Le christianisme dans la théorie wébérienne de la modernité», dans R. DUCRET, D. HERVIEU-LÉGER, P. LADRIÈRE (dirs), *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990, p. 37-73.
- LE DŒUFF, M., «Utopie», dans A. JACOB (dir), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2, *Notions philosophiques*, t. 2, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 2686-2688.

- MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Londres, DKegan, Paul, Trench, Trubner & Co., 1936. XXXII + 318 p.
- MICHEL, Patrick, *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, 172 p.
- MICHEL, Patrick (dir), *Religion et démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*, Paris, Albin Michel, 1997, 382 p.
- MERKL, Peter H., SMART, Ninian (eds), *Religions and Politics in the Modern World*, New York, New York University Press, 1983, xii + 276 p.
- MOYSER, George (ed), *Politics and Religion in the Modern World*, London, Routledge, 1991, x + 294 p.
- MÜNSTER, Arno, «Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre d'Ernst Bloch», dans *Archives de sciences sociales des religions*, 57(1984), no 1, p. 18-25.
- , *Ernst Bloch, messianisme et utopie. Introduction à une «phénoménologie» de la conscience anticipante*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, 276 p.
- NICHOLLS, David, *Deity and Domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Londres/New York, Routledge, 1989.
- PERRY, Michael J., «The Impossibility of Neutral Politics», dans G.L. ANDERSON, M.A. KAPLAN (eds), *Morality and Religion in Liberal Democratic Societies*, New York, Paragon House, 1992, p. 41-71.
- , «Liberal Democracy and Religious Morality», dans *DePaul Law Review*, 48(1998), no 1, p. 1-50.
- PETITDEMANGE, Guy, «Critique et nostalgie de la raison», dans *Recherches de sciences religieuses*, 77(1989), no 1, p. 45-62.
- RACINE, Luc, «Paradis, âge d'or, royaume millénaire et cité utopique. Notes sur la différenciation des formes de l'état idéal de perfection sociale», dans *Diogène*, 122(1983), p. 130-147.
- RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, trad. de l'américain par M. REVAULT d'ALLONNES, J. ROMAN (coll. *La couleur des idées*), Paris, Seuil, 1997, 412 p.
- SAHLIYEH, Emile (ed), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, Albany, State University of New York Press, 1990, x + 374 p.
- TESSIER, Robert, *Le sacré*, (coll. *Bref*, 34), Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1991, 122 p.
- SÉGUY, Jean, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, (coll. *Sciences humaines et religions*), Paris, Cerf, 1980, 334 p.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. par J. CHAVY, (coll. *Agora*, 6), Paris, Plon, 1964, 286 p.

_____, *Le judaïsme antique*, trad. par F. RAPHAËL. (coll. *Recherches en sciences humaines*, 31), Paris, Plon, 1976, p. 358-503.

_____, *Le savant et le politique*. (coll. *10/18*, 134), Paris, Plon, 1963, 184 p.