

Odile Riondet

*Permanences et évolutions de la pensée de Jürgen Habermas*

[odile.riondet@wanadoo.fr](mailto:odile.riondet@wanadoo.fr)

La philosophie de Jürgen Habermas est une pensée forte du 20<sup>ème</sup> siècle. Elle passionne depuis quelques décennies les chercheurs en communication. Elle les passionne à juste titre. Car Jürgen Habermas est dans la lignée d'Adorno et de l'École de Francfort. Cette École a failli s'appeler *Institut pour le marxisme* avant la Seconde Guerre mondiale. Habermas a donc eu à traiter avec cet héritage dans un monde où le bloc soviétique s'écroulait. Il a construit sa pensée au carrefour de la philosophie politique, mais aussi de la philosophie du langage, et notamment la pragmatique linguistique. Il a aussi emprunté à la psychologie de la connaissance, en particulier celle de Jean Piaget. Il est donc au carrefour des grands mouvements d'idées de la fin du 20<sup>ème</sup> siècle. Sur le plan des thèmes de recherche, il s'est intéressé à la manière de créer un « espace public » de débat. Cet espace a de multiples dimensions. Habermas, en effet, s'intéresse aux relations intersubjectives entre les personnes. Et en général à toutes nos manières de nous concerter pour prendre des décisions : en commençant par des débats dans les petits groupes jusqu'aux confrontations politiques dans les médias. Il a été conduit par là à l'éthique : que signifie laisser de la place à l'autre dans une discussion ? Comment prend-on une décision juste ? Il a pris en compte la dimension religieuses des convictions : une religion, est-ce toujours une tradition non réfléchie contre laquelle la raison doit lutter ?

Je vous propose un parcours chronologique dans l'œuvre de Jürgen Habermas. Je partirai des écrits des années 70 (*La technique et la science comme idéologie*). J'irai jusqu'à *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, paru en 2008. J'ai choisi la chronologie, parce qu'elle permet de voir comment sa pensée évolue dans le temps.

Le fil du temps sera sous-tendu par une question transversale : qu'est-ce que les sciences de la communication ont l'habitude de retenir de son œuvre ? Que pourraient-elles en retenir encore ? J'ai cité la question centrale de l'espace public. Nous verrons qu'il nous parle aussi d'autres questions qui concernent notre champ scientifique. Il nous interroge sur la relation de nos sociétés aux techniques. Sur l'importance de la raison dans nos débats. Sur ce qu'est une science. Nous pouvons aussi entendre ce qu'il écrit comme autant d'interpellations personnelles : qu'est-ce qu'une conviction éthique pour nous ? Qu'est-ce qui nous incite au plus profond de nous à agir ou prendre des responsabilités ?

## La question technique

Jürgen Habermas a commencé à écrire vers le milieu des années 60. Nous allons commencer notre voyage dans son œuvre avec un texte de 1968, dont le titre est *La technique et la science comme idéologie*. Un des textes le plus marqués par le marxisme, mais aussi par la situation politique européenne, notamment la situation universitaire.

La technique est une activité qui transforme le monde, nous procure du bien-être, facilite notre vie. Elle nous permet de nous chauffer, nous nourrir, de nous déplacer, de communiquer. Elles nous libèrent donc du froid, de la faim, de l'absence de contacts... C'est pourquoi nos techniques nous émerveillent, nous éblouissent. Elles nous prouvent que notre monde est en progrès. Elles sont présentes dans toute notre vie, sans que nous y pensions. De tout temps,

L'humain a créé des artefacts, qui sont autant d'aides pour vivre. Inventer des techniques est donc dans notre nature.

Face à cette expérience quotidienne de la technique, Jürgen Habermas pose une affirmation provocatrice : la technique est une des formes de la prise du pouvoir. C'est une des formes les plus subtiles de la domination. Comment comprendre cette affirmation, dont je pense que vous voyez bien l'origine philosophique ?

Le problème pour lui est surtout celui de la mentalité technique. Il va la décrire en s'appuyant sur les travaux de Herbert Marcuse et de Theodor Adorno. Quelles sont les composantes de cette mentalité ?

- Notre contexte social et politique a profondément changé. Le pouvoir politique, depuis deux siècles, n'est plus justifié par le droit divin. Un État semble n'avoir plus d'autre objectif que la puissance économique. La technique et la science sont la force productive principale. Donc, il est justifié par l'évolution technologique qui lui assure cette domination. Pour Marcuse « ce sont à leur tour la science et la technique qui aujourd'hui assument aussi la fonction de donner à la domination ses légitimations<sup>1</sup>. »
- La technique et la science assument en plus le rôle d'une idéologie. Il semble à tout le monde que la technique et la science sont objectives, s'imposent à tous, ont une logique, qui est celle du progrès. En réalité, la technique n'est jamais neutre, parce qu'elle est toujours utilisée par des individus qui ont des intentions.
- L'esprit technique, comme l'esprit scientifique, pense qu'il doit maîtriser la nature. Or, pour Marcuse, au lieu de traiter la nature comme un objet, il faudrait la rencontrer comme un partenaire. L'esprit scientifique (des sciences expérimentales) comme l'esprit technique est en lui-même une volonté de domination.
- La mentalité que la technique nous fait développer va s'appliquer ensuite à tout ce que nous faisons. Les techniques ne sont pas seulement des objets matériels. Il y a de plus en plus des techniques intellectuelles : celles de l'administration, de la gestion, de la santé, de l'éducation...

La technique nous fait confondre tous les plans de notre vie. Dans la vie, nous sommes confrontés à des situations différentes, dans lesquelles nous avons à agir. La mentalité technique nous pousse à traiter ces situations de la même manière, à mettre l'efficacité en premier. Or, l'importation d'une mentalité technique d'efficacité n'est pas requise dans tous les cas. Elle peut être même dommageable et destructrice. C'est le sens de son expression : la « forme particulière de vie » de la science et de la technique s'élargit aux autres « formes de vie »<sup>2</sup>. Il y a donc tout un monde d'« actions orientées vers une fin » qui doit impérativement être soustrait à la mentalité technique. Nous pouvons avoir des motivations qui ne sont pas l'efficacité, mais par exemple la conviction éthique ou le plaisir de l'action commune.

Dans ce contexte, il dit sa sympathie pour les mouvements étudiants de l'époque : ce sont des gens qui sont aisés et réussissent dans leurs études. Mais ils ont en même temps ont « une certaine immunité vis-à-vis de la conscience technocratique » (p. 72). Peut-être parviennent-ils à cette distance de la mentalité technique parce qu'ils sont issus des sciences humaines. On peut lire dans le mouvement de 68 « le heurt de formes de vies ».

Quelles sont les utilisations des réflexions de Habermas dans les recherches sur les techniques de communication en France ? J'ai fait une recherche sur les congrès, dont je peux vous donner ici un aperçu.

Lorsque nous analysons la technique, les auteurs les plus cités ne sont pas Habermas, mais plutôt Bruno Latour, parfois seulement d'Anthony Giddens, Jürgen Habermas ou Pierre

<sup>1</sup> Idem, p. 37

<sup>2</sup> J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973 (1968).

Bourdieu. Et les analyses des techniques de communication vont dans deux directions constantes : les usages et les imaginaires techniques. Mais pas toujours dans le sens esquissé par Habermas.

Dans les années 90, on voit dans les congrès quelques communications qui insistent sur le fait que la technique est un lieu de croyances, d'idéologies, de représentations. Cela va favoriser ou non son implantation et son appropriation. Il est nécessaire de mettre en évidence les représentations des acteurs pour les démystifier lorsque cela s'avère nécessaire<sup>3</sup>. On voit encore un auteur expliquer que les acteurs médiatiques sont confrontés à un impact négatif des techniques sur leurs tâches. Par exemple, les journalistes sportifs voient se multiplier les modes de retransmission, qui transforment la logique du traitement de l'information en spectacle<sup>4</sup>. Mais ces analyses ont été limitées dans le temps.

Pour Serge Proulx (un auteur canadien spécialiste de l'usage), Les travaux de l'École de Francfort sont intéressants, car ils montrent comment les usages entrent dans une logique d'offre économique et industrielle. Mais le fait de dénoncer la technique comme pouvoir n'est pas essentiel : « Il est faux de penser qu'il suffit de mettre à plat le système de rapport de force sous-jacent au processus d'innovation technique pour posséder la clef de l'explication exclusive du phénomène technique<sup>5</sup>. » Face aux déterminismes sociaux, il y a une créativité de l'agir, dans des contextes plus variés qu'on ne le dit parfois<sup>6</sup>. Assez rapidement, d'ailleurs, les études sur la techniques vont utiliser quantité d'autres approches. Notamment celle de la narration (par exemple qu'est-ce que la narrativité particulière d'un CD-ROM ou d'un site Internet ?)

### La science et le positivisme.

Nous poursuivons l'analyse chronologique des œuvres de Habermas avec ses réflexions sur la science. Nous prendrons comme deuxième jalon *Logique des sciences sociales et autres essais*<sup>7</sup>. La question traitée est ici la suivante : en quoi la philosophie et les sciences sociales sont-elles des sciences ? Pourquoi et comment un philosophe ou un sociologue se permet-il d'affirmer ce qu'il affirme ?

Le premier texte *Logique des sciences sociales*, est de 1967, et un autre texte sur le même sujet *Connaissance et intérêt*, est paru en 1968<sup>8</sup>. Cette préoccupation est donc présente dès le début chez Habermas. Mais elle se poursuit et s'amplifie dans les essais suivants. Je vais, là encore, vous faire une rapide présentation de ses idées, puis voir avec vous ce que nous en avons fait en communication.

On pourrait penser qu'il y a une rupture importante dans les manières de voir la science au 19<sup>ème</sup> siècle. C'est le moment où les sciences expérimentales se développent. Les scientifiques apprennent à observer, montent des expériences, utilisent des outils. Bref, c'est la naissance d'une science objective, dite aussi positive. Elle se distingue de la philosophie, qui est majoritairement spéculative. La science objective veut décrire l'univers et ses lois. Mais, pour Habermas, la rupture est tout à fait relative et les sciences sociales vivent sur une illusion. Elles raisonnent les choses comme si elles pouvaient être tout à fait objectives. Comme si ce que nous voyons avait un sens totalement indépendant de nous, des méthodes que nous employons, du regard que nous

<sup>3</sup> B. Lamizet,

<sup>4</sup> G. Dereze et B. Grevisse, « De la technique dans l'information sportive »

<sup>5</sup> S. Proulx, « Usages des technologies d'information et de communication : reconsidérer le champ d'étude », p.37

<sup>6</sup> S. Proulx, idem.

<sup>7</sup> Cet ouvrage, paru en français en 1987 aux Presses Universitaires de France, regroupe des textes parus en Allemagne entre 1967 et 1984.

<sup>8</sup> Ouvrage paru en France en 1976

posons sur elles. Voici son expression : les sciences positives « empruntent deux éléments à l'héritage philosophique : d'une part la signification méthodologique de l'attitude théorique et d'autre part cette hypothèse ontologique fondamentale que la structure de l'univers est indépendante du sujet connaissant<sup>9</sup>. »

Les sciences expérimentales dissocient les faits et les jugements que nous portons sur eux. C'est leur méthode. Et elles considèrent qu'elles peuvent observer de manière totalement détachée. Or, elles se trompent. Les énoncés ne renvoient pas à des états de choses. Personne ne pense sans avoir en arrière-plan de sa pensée des valeurs, une capacité de jugement, un système de références. C'est vrai même des sciences expérimentales. Mais leur champ est tel qu'elles ne le voient pas. Elles s'aveuglent elles-mêmes sur la part d'idéologie, de croyance dans laquelle elles vivent en réalité.

Il faut donc mettre en place une « épistémologie critique ». Qu'est-ce que cela veut dire ? On pense toujours que les sciences expérimentales sont plus scientifiques que les sciences humaines, parce qu'elles s'appuient sur des expérimentations, des faits quantifiables. On devrait dire l'inverse. Habermas propose une hiérarchie différente des sciences, fondée sur leur capacité à se critiquer elles-mêmes.

Ainsi, les sciences expérimentales sont appelées « Les sciences empirico-analytiques ». Leur moteur est *technique*. Ce qui motive un scientifique expérimental, c'est d'aboutir à une action physique et concrète sur le monde, à une machine, à un outil, par exemple. « Ce qui pousse les théories des sciences expérimentales dans le sens d'une découverte de la réalité, c'est un intérêt visant à étendre et à assurer sur le plan informatif notre activité contrôlée par le succès<sup>10</sup>. »

Il y a des sciences « historico-herméneutiques ». C'est par exemple l'histoire. Les historiens veulent se réapproprier le passé pour confirmer aujourd'hui des règles de vie stable. Elles sont donc mues par un intérêt *pratique*. Elles sont basées sur la compréhension des textes anciens et des traces du passé. « Comprendre revient à établir une communication entre deux mondes ; celui qui comprend appréhende la teneur réelle de ce qui est légué par la tradition dans la mesure où il *applique* cette tradition à lui-même et à sa situation<sup>11</sup>. » Les individus doivent ajuster l'action dans une conception de soi « qui vient de la tradition ».

Il y a enfin des sciences comme la philosophie politique, l'économie ou la sociologie, dont l'orientation est de nature critique. Elles mettent en évidence les dysfonctionnements de la société, elles interrogent les fondements de la volonté de vivre ensemble. Elles sont donc mises en œuvre par des gens qui réfléchissent sur eux-mêmes et leur époque. « L'autoréflexion est déterminée par un intérêt de connaissance émancipatoire<sup>12</sup>. »

Cela ne veut pas dire qu'il y a des sciences objectives et des sciences subjectives. Toutes les sciences développent des techniques pour cadrer la subjectivité. Mais il y a trois manières de le faire. Il y a trois grandes manières de voir un intérêt à la science. « S'orienter vers la disposition technique des choses, vers l'intercompréhension dans la vie pratique ou vers l'émancipation par rapport à la contrainte naturelle – voilà trois attitudes qui déterminent en l'occurrence les trois points de vue spécifiques en fonction desquels il nous est possible de concevoir la réalité comme telle<sup>13</sup>. »

Ainsi, réfléchir sur une science, c'est aussi se demander à quoi elle sert. Les positivistes, ceux qui ne croient qu'aux sciences objectives et expérimentales, ont une priorité dans la vie : l'efficacité technique plus que l'action rationnelle. Car une action rationnelle est toujours expliquée par des raisons d'agir, par un contexte. Et ces raisons sont négociées entre des personnes. Quand nous passons au primat de l'action rationnelle, il y a deux manières de voir les

<sup>9</sup> Connaissance et intérêt, P. 138

<sup>10</sup> P. 147 Connaissance et intérêt

<sup>11</sup> P. 148

<sup>12</sup> P. 150

<sup>13</sup> P. 152

choses : s'inscrire dans une tradition et donner sens au passé (l'histoire). Ou s'orienter vers l'avenir par la critique du présent (la philosophie ou la sociologie).

Nous pourrions trouver cette description un peu naïve ou un peu prétentieuse. Habermas donne le beau rôle à sa discipline : c'est celle qui regarde l'avenir. Il avoue tout de même que l'esprit technique guette toutes les sciences. Il faut comprendre les textes les plus anciens en ce domaine aussi dans une perspective marxiste : chacun de nous investit des savoirs en fonction de ses intérêts. En fonction d'une volonté de domination. « Les intérêts qui commandent la connaissance se forment dans le milieu du travail, dans celui du langage et dans celui de la domination<sup>14</sup> ». Mais nous n'insisterons pas sur cet aspect. Un autre nous paraît plus essentiel. Pour Habermas, on ne peut pas réfléchir une science pure. La seule question qui vaille la peine est celle-ci : en quoi les savoirs prennent-ils un sens par rapport à une action ? On peut le dire avec des mots simples « la vérité d'un énoncé a son fondement dans l'anticipation d'une vie réussie<sup>15</sup> ». Quelle vie voulons-nous pour nous-mêmes pour les autres ? A quoi nous serviront nos connaissances pour y arriver ? C'est cette attention à l'action qui fait évoluer sa pensée épistémologique.

Dans la *Logique des sciences sociales*, pour bien faire comprendre la particularité des sciences humaines, il donne une place importante à la notion de « culture ». Il y a des « sciences de la culture ». Elles s'occupent de toutes les manières dont une culture est acquise et transmise. Plusieurs auteurs ont cherché à le faire à leur manière : par l'analyse des formes symboliques (Cassirer). Par l'analyse de la perception des comportements (la phénoménologie). Par l'analyse de l'activité rationalisée en fonction d'une fin (Max Weber). Mais dans tous les cas, nous ne sommes pas dans un univers technique et objectif. Car « pour la recherche dans les sciences de la culture, les rapports aux valeurs déterminants pour la méthode [...] ne peuvent être corrigés par les résultats de la recherche.<sup>16</sup> » Que veut-il dire ? Que les choix de sujets et les manières de les étudier sont portés par nos valeurs. Pourquoi, par exemple, prend-on pour sujet de recherche les inégalités dans l'accès aux technologies, la concentration de la presse en Europe occidentale ou les expressions des minorités en Roumanie ? Vous voyez bien que, derrière l'analyse objective, il y a des convictions et des valeurs.

La définition des sciences humaines comme sciences de la culture a transformé sa pensée. Pour vous le montrer, je vous propose d'aller maintenant à un petit texte de 1982 qui a pour titre : *Explicitations du concept d'activité communicationnelle*. Ce texte est publié dans l'ouvrage *Logique des sciences sociales et autres essais*.

La théorie sociologique s'intéresse à la manière dont les individus coordonnent leurs actions pour remplir un objectif commun. Elle ne s'occupe pas des questions philosophiques comme la liberté ou l'intention. Elle ne s'occupe pas de l'individu solitaire. De quoi parle-t-elle alors ?

Il existe déjà des théories sociologiques de l'action : la théorie des rôles sociaux ou l'interactionnisme par exemple. Elles sont insuffisantes. A quelles questions faut-il s'intéresser ? A celle-ci : comment coordonnons-nous nos actions ? Comment nous mettons-nous d'accord sur nos objectifs ? Nous partageons des savoirs. Nous sommes d'accord sur une obligation. Nous sommes d'accord sur les raisons qui la fondent.

Il ne suffit pas de dire que les individus sont dirigés par les relations de pouvoir établies entre eux. Aucune des théories sociologiques ne s'est vraiment intéressée à la manière dont les individus se coordonnent. Il faut donc construire une nouvelle théorie permettant de raisonner la relation des individus au monde vécu. Une thèse sociologique qui permettent d'expliquer comment s'articulent la *culture* d'un individu, la *société* dans laquelle il vit et sa *personnalité*.

Le problème de fond est celui-ci : on peut vouloir se coordonner parce qu'on a la même stratégie. Ou parce qu'on cherche un accord en vérité. Dans la société, les deux existent. Mais les

<sup>14</sup> Connaissance et intérêt, p. 155

<sup>15</sup> Idem, p. 157

<sup>16</sup> Logique des sciences sociales et autres essais, p. 24.

sociologues ont tendances à ne voir que la première solution. Il faut donc aller chercher ailleurs les concepts : du côté de la philosophie du langage en particulier.

Prendre cette optique, c'est contester une représentation de la science. C'est contester que nous observons un monde donné et objectif avec des propositions logiques indiscutables. L'étude de l'intercompréhension postule, certes, qu'il y a des mécanismes de la raison. Mais « elle peut mettre en valeur la compréhension décentrée du monde<sup>17</sup> ». C'est-à-dire tenir compte aussi de la relativité des positions qui amènent aux certitudes, sans les dévaloriser.

Comment avons-nous lu les écrits épistémologiques d'Habermas en France ? Quelles conclusions en avons-nous tiré concernant notre discipline ? En me basant encore sur mon corpus des congrès, je réponds : nous avons peu utilisé ses remarques sur les sciences.

Notre section universitaire a été constituée en regroupant information et communication. Ce qui correspond sans doute à une nécessité pratique : il fallait un certain nombre d'enseignants volontaires pour créer une nouvelle section universitaire. Mais aussi à une volonté de théorisation globale : dans le schéma de Shannon, information et communication sont liées. Cette réflexion sur le lien (ou les différences) entre information et communication occupe beaucoup les universitaires français. Il a eu une conséquence positive : une certaine originalité dans les approches et les thèmes de recherche. Mais cela ne concerne pas Habermas.

La section est classée en France dans les « interdisciplines », avec les sciences de l'éducation et l'épistémologie. Toutes trois sont considérées comme des réflexions sur des pratiques. Les cursus universitaires sont parmi les plus professionnels de l'université. La réflexion sur cette dimension est aussi une thématique importante, sans lien avec Habermas.

Les universitaires à l'origine des SIC en France viennent de trois domaines : essentiellement la sociologie et les sciences du langage, plus rarement de l'économie, et un nombre infime de la philosophie. Ces provenances les rendent certainement sensibles aux analyses de Habermas, qui est très lu. Mais comme un penseur du politique et de la culture parmi d'autres. Pas comme théoricien de la science. Certains ont seulement retenu la valorisation d'une science « critique », face à des sciences positivistes.

## L'espace public

Habermas a été très utilisé, mais surtout pour la notion d'espace public et pour la *Théorie de l'agir communicationnel*<sup>18</sup>.

Sa question centrale est celle-ci : notre pensée est toujours vécue, subjective. Et pourtant, nous vivons en société et parvenons à nous donner des règles communes de vie et à prendre des décisions. Comment faisons-nous ? et comment être certains que ces règles et ces décisions sont les bonnes ? Cette dernière question se divise en deux : une décision peut être bonne parce qu'elle est rationnelle, acceptable par tous. Quand pouvons-nous dire que la raison l'emporte ? Et elle peut être bonne parce qu'elle est juste. Quand pouvons-nous dire qu'une décision est humaine ?

Pour répondre à ces questions, il faut aller chercher du côté de la logique. Mais la logique de l'argumentation n'est pas seulement une logique formelle. Car nous raisonnons sur des événements, des expériences. Sur nos expériences. Et les autres ne les ont pas vécues. Nous avons chacun notre « image du monde ». Et il existe des cultures, qui sont des « images du monde » partagées.

Comment pouvons-nous mettre en commun des éléments de notre vie ? La première étape est d'avoir une « mentalité ouverte ». Cette mentalité s'oppose à la « mentalité fermée ». Il y a ainsi deux attitudes de base : « La situation fermée – caractérisée par le manque de conscience d'alternatives, le caractère sacré des croyances, et la peur de les voir menacées -, et la situation

<sup>17</sup> Logique, p. 446

<sup>18</sup> J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987.

ouverte – caractérisée par la conscience d’alternatives, une sacralité atténuée des croyances, et une moindre peur devant les menaces pesant sur elles<sup>19</sup>. »

On peut donc avoir une attitude ouverte ou fermée. Mais nous avons aussi des intentions dans une coopération. C’est ici que Habermas distingue ses fameuses sortes d’agir.

- Parfois, notre action n’a besoin de personne. Nous avons un objectif et le remplissons (agir téléologique).
- Parfois nous avons une même stratégie, mais pour des motifs qui peuvent être différents (agir stratégique).
- Parfois, nous sommes d’accord sur une obligation à laquelle il nous faut obéir (agir régulé par des normes).
- Parfois, nous mettons en commun nos expériences, nous expliquons nos motivations profondes, ce qui nous permet de trouver un accord qui ne blesse personne (agir dramaturgique).
- Enfin, nous pouvons chercher à aller au plus loin dans la relation : nous interrogeons mutuellement nos normes de vie, nos expériences, nos convictions. Nous cherchons ensemble les raisons de faire ou ne pas faire les choses. Nous négocions entre nous jusqu’à obtention d’une certitude intime et partagée (agir communicationnel).

Pour aboutir à un agir communicationnel, il faut donc avoir une mentalité ouverte. Il faut avoir une réelle intention de communication. Il faut encore avoir une attitude particulière face à l’autre : il faut lui accorder la même compétence qu’à nous-mêmes. Il faut être « décentré », selon une expression qu’il reprend de Jean Piaget. Accepter de ne pas être spécialiste, de n’avoir pas une pensée essentielle ou centrale. D’être totalement contestable à partir d’un autre point de vue, d’un autre « centre ». Ce que Habermas formule ainsi : « Dans le cadre d’un processus d’intercompréhension – virtuel ou actuel – il n’y a rien qui permette de décider *a priori* qui doit apprendre de qui<sup>20</sup>. »

Enfin, l’agir communicationnel implique une capacité à utiliser le langage de diverses manières. Si l’on se réfère à la notion *d’actes de langage*, on peut le comprendre. Car le langage peut être utilisé pour faire promettre, pour qualifier une situation, faire voir les choses sous un certain angle, pour interdire, pour peser les raisons d’agir... « Je voudrais montrer comment le langage se différencie d’après les fonctions d’intercompréhension, d’intégration sociale et de socialisation, et comment il rend possible le passage de l’interaction médiatisée par les symboles à l’interaction régie par des normes<sup>21</sup>. » La démarche droite – celle de l’agir communicationnel – choisit les registres de langage respectueux de l’autre et raisonnable. Il s’agit parfois de convaincre l’autre, mais par le « meilleur argument ».

Cette manière d’être, de vivre, de dialoguer entre personnes et groupes, permet aussi de réfléchir l’univers politique. L’espace politique au sens noble devrait être celui de l’agir communicationnel. Souvent il ne l’est pas. Mais l’espace public est celui des citoyens qui se saisissent des possibilités de l’agir communicationnel pour influencer sur le politique. Ils le font par les réunions, les médias, les forums, et de nos jours, bien entendu, par Internet. L’univers politique est celui où les citoyens devraient intervenir pour construire une représentation de l’intérêt général. « L’intérêt général n’est ni un compromis ni une somme d’intérêts individuels. Mais une conscience collective qui s’incarne dans l’État<sup>22</sup>. »

En ce domaine, Habermas se détache nettement de la pensée marxiste. Car le monde du travail et de l’économie n’est pas central. Ce qui tient ensemble une société n’est pas l’organisation de la production. C’est le sens. L’histoire récente nous a appris que la volonté de

<sup>19</sup> Idem, p. 82

<sup>20</sup> *Morale et communication*, Cerf, 1986, p. 46

<sup>21</sup> *Théorie de l’agir communicationnel*, tome 2, p. 11.

<sup>22</sup> *Théorie de l’agir communicationnel*, tome 2, p. 92

pouvoir de l'État elle-même a besoin d'être endiguée. « L'intervention du pouvoir politique est-elle la bonne méthode pour atteindre la visée substantielle que représente l'exigence et la garantie de formes de vie émancipées, à la mesure de la dignité humaine<sup>23</sup> ? » Non, ce n'est pas la bonne méthode. Il faut aller vers un équilibre et une régulation des trois domaines des sociétés modernes : l'argent, le pouvoir et la solidarité. Des domaines qui n'appartiennent pas aux mêmes acteurs, mais qui constituent des espaces autonomes, en débat, en opposition, en articulation.

Comment avons-nous, en France, utilisé les notions d'espace public et d'agir communicationnel ?

De manière logique, la notion a été appliquée aux usages d'Internet : comment un média comme Internet bouleverse-t-il la notion d'espace public ? Ou encore pour décrire la nouvelle conception des musées : plutôt que d'en faire des reliquaires ou des mémoriaux, on peut en faire les outils d'une nouvelle vie locale, le faire devenir, par l'intervention sollicitée des acteurs de l'histoire locale, une sorte d'agora, un lieu de confrontation des représentations culturelles, de liberté de jugement, de formation des opinions<sup>24</sup>. Ou encore, nous l'avons utilisé pour décrire la multiplicité des modes de relation dans divers lieux, y compris dans des entreprises : comment les acteurs se positionnent-ils dans une négociation ? Quels sont leurs profils relationnels ? Et bien entendu, la notion d'espace public est utilisée pour décrire le rôle des journalistes. C'est ce qui va permettre de se démarquer d'analyses plus économiques, ou du marketing de presse anglais ou américain, qui fait de l'espace public la rencontre de l'offre et de la demande<sup>25</sup>. A l'inverse, la notion d'espace public chez Jürgen Habermas, qui intègre la dimension individuelle, insiste sur la définition du journalisme comme liberté de penser et d'écrire.

## La rencontre des convictions

Dans son ouvrage le plus récent, *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, Jürgen Habermas reprend l'essentiel de ses thèmes. Il reprend la question du positivisme et du naturalisme. Il repart des découvertes récentes des neurosciences. Cela importe en effet fondamentalement à sa réflexion : si notre cerveau est programmé en tous, la liberté n'est qu'une illusion et tout son discours sur la construction intersubjective de décisions s'écroule. Mais le naturalisme ne sait pas parler de la subjectivité. Il poursuit avec la pensée d'Adorno, qui cherche à articuler la nature et la raison. Nous ne parlerons ici que de la deuxième partie de l'ouvrage, qui est sur la religion.

Pourquoi donc le dernier ouvrage d'Habermas parle-t-il de religion ? En quoi est-ce cohérent avec ce qu'il a écrit antérieurement ? Et en quoi la religion est-elle liée à la démocratie ? En réalité, la question de la religion est une sorte de fil rouge constant dans son œuvre. Ce qui est intéressant, c'est d'observer la transformation du thème.

En effet, dans ses premiers écrits, il s'intéresse à l'influence de la religion sur la science et sur la culture. La religion a une influence sur la science, en effet, car elle empêche de considérer la raison comme un absolu. Il y a des expériences humaines qui construisent des savoirs. Toute connaissance n'est pas intellectuelle. La religion ancre en nous des convictions de ce type. Et notre regard sur la science en est changé : les sciences expérimentales sont relatives, parce qu'elles ne peuvent pas tout dire du monde. Il y a tant de choses qui leur échappent, qui sont d'un autre ordre de compréhension. Mais la religion est, pour lui, du côté des savoirs « historico-herméneutiques », ceux qui cherchent à justifier les manières de voir du passé. Une approche réellement critique met à distance cette reproduction du passé. Elle oriente vers l'invention de l'avenir.

<sup>23</sup> *Écrits politiques*, Cerf, 1990, p. 112

<sup>24</sup> P. Rasse, « *La muséographie scientifique et technique, nouvel espace public* »

<sup>25</sup> C. Pradie, « Le marketing en usage dans la presse, expression d'un modèle marchand de l'espace public »

La religion a une influence sur la culture. Elles permettent de construire une culture, parce qu'elles sont une réserve de convictions, qui donnent aux individus des raisons d'agir. Ainsi, il est certain pour lui que « les images religieuses du monde sont rattachées à l'agir communicationnel<sup>26</sup>. » nous partageons nos images du monde pour raisonner nos arguments, fonder nos décisions. La religion n'est pas la seule d'ailleurs à faire ce travail : « Une conscience morale guidée par des principes n'est pas nécessairement associée à l'intérêt personnel pour le salut<sup>27</sup> ». Nous avons donc la possibilité de fonder des décisions et des convictions en dehors de toute religion.

Mais comment le faisons-nous ? Pouvons-nous tout fonder en raison, ou avons-nous à un moment une sorte de saut de conviction, qui n'est pas de l'ordre de la rationalité ? « La question fondamentale de la théorie morale est celle-ci : Comment le principe d'universalisation, qui est le seul à pouvoir rendre possible l'entente mutuelle par l'argumentation, peut-il être lui-même fondé en raison<sup>28</sup> ? »

Reprenons son raisonnement : au fond d'une attitude morale, il y a la certitude que nous ne devons pas faire à un autre ce que nous ne voudrions pas vivre nous-même. C'est une loi universelle. Et si nous nous estimons lésé, nous pouvons expliquer pourquoi, en nous fondant sur ce principe. Mais pourquoi érigeons-nous ce principe en absolu ? Pourquoi est-il pour nous plus fort que, par exemple, la certitude que chacun n'a dans la vie que ce qu'il mérite ? Comment fonder ce principe ? La religion le fait en sortant de la logique, et notamment les religions judéo-chrétiennes : la logique fondamentale de la morale n'est pas la raison, mais l'exigence de l'amour. Il y a un instant où le seul fondement possible de la morale est une position d'humanité et non de raisonnement. Ce que le philosophe Jankélévitch expliquait ainsi : la révolte devant la souffrance n'est pas « analytiquement contenue » dans la vision de la misère. Il n'y a pas un lien logique de cause à effet entre voir une situation injuste et agir contre l'injustice. Et la conviction morale de quelqu'un ne se vérifie pas à la cohérence de son discours, mais à la relation entre ses discours et ses actes.

Il y a ainsi une force fondatrice des attitudes morales dans la religion qui n'est pas si simple à reconstruire en dehors d'elle. La raison moderne est en quelque sorte défaitiste, elle ne voit pas au nom de quoi affirmer l'intérêt de l'altruisme sur l'égoïsme individualiste. « Ce qui motive mon intérêt pour la question de la foi et du savoir, c'est le désir de mobiliser la raison moderne contre le défaitisme qu'elle couve *en son sein*<sup>29</sup>. » La raison ne parvient pas à « éveiller et entretenir une conscience de ce qui manque, de ce qui scandalise<sup>30</sup>. »

Une démocratie ne peut vivre que de convictions. Or, face aux religions, les États modernes ont une proposition trop simple : ils se contentent de les accepter. Et même un certain laïcisme se donne pour tâche de les marginaliser ou d'organiser leur disparition. La tolérance devient en réalité une indifférence généralisée à des positions et revendications considérées comme toutes équivalentes. La démocratie va alors vers son auto-destruction.

Si l'on regarde bien l'histoire de nos démocraties, elles ont sans doute laïcisé des mythes religieux (l'espoir du salut notamment). Peut-être faut-il aller plus loin encore dans cette direction. Les États modernes demandent aux communautés religieuses une adaptation aux règles de vie de la démocratie. On exige à juste titre des croyants qu'ils justifient leurs propositions dans les règles de la logique et selon les règles du débat public. On fait peser sur eux une exigence bienvenue de traduction.

Les citoyens religieux doivent justifier leur choix par rapport à d'autres conceptions du salut. Ils doivent rendre cohérents les savoirs scientifiques et les savoirs religieux. Ils doivent

<sup>26</sup> tome 2, p. 66

<sup>27</sup> tome 2, p. 334

<sup>28</sup> Morale et communication, p. 65

<sup>29</sup> *Entre naturalisme et religion*, Gallimard, 2008, p. 145.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 146.

construire des raisonnements sur le mode des raisonnements laïques. Les laïques ne réalisent pas que l'effort doit être à double sens. Il faudrait pouvoir traduire les représentations religieuses dans la démocratie.

On demande ainsi aux croyants « des efforts d'apprentissage et d'adaptation qui sont épargnés aux citoyens laïques<sup>31</sup>. » Or, les laïques ne peuvent « se borner à comprendre la liberté religieuse comme une mesure de protection culturelle en faveur d'espèces en voie de disparition<sup>32</sup> » La religion recèle encore des contenus cognitifs non taris. Une démocratie vivante est celle qui encourage l'explication des positions antagonistes, laisse chacune déployer ses possibilités de conviction, fait elle aussi l'effort d'en comprendre l'intelligence et de la traduire dans son langage.

En ce domaine, nous n'avons, à ma connaissance, aucune utilisation d'Habermas. Pour trouver une réflexion sur le rôle de la pluralité des opinions dans un État démocratique, et notamment sur le place des religions, il faut aller vers d'autres auteurs. Par exemple, en sociologie, Philippe d'Iribarne<sup>33</sup>. En philosophie politique, Marcel Gauchet<sup>34</sup>, Slavoj Žižek<sup>35</sup> ou Giorgio Agamben<sup>36</sup>. En épistémologie, Bertrand Saint-Sernin<sup>37</sup>. Nous ne pouvons guère, de notre côté, que citer Régis Debray, qui est plus un essayiste qu'un chercheur. Mais il est vrai que cette préoccupation est récente : elle n'émerge que depuis quelques années seulement.

## Conclusion

Pour la clarté de mon exposé, j'ai dissocié des thèmes qui en réalité sont constants et s'entrecroisent sans cesse dans la pensée d'Habermas : le rôle de la technique parmi nos expériences de vie ; la question Qu'est-ce qu'une science ? ; nos manières de communiquer ; la place de la raison dans le monde moderne ; nos manières d'organiser des débats publics ; notre responsabilité humaine et politique ; Les différentes sources de nos convictions...

Ce qui est intéressant dans son œuvre est son mouvement. Les différentes composantes que je viens d'évoquer ont évolué. L'évolution de l'une entraînait une évolution des autres. Et sa philosophie générale n'a cessé de se préciser. Parti d'hypothèses marxistes précises dans ses premiers écrits, il a réellement constitué une philosophie personnelle à partir de ses interrogations propres, des dialogues engagés avec d'autres philosophes. En ceci, sa pensée mérite d'être saluée.

---

<sup>31</sup> Idem, p. 196

<sup>32</sup> Idem, p. 199.

<sup>33</sup> P. d'Iribarne, *Penser la diversité du monde*, Seuil, 2008.

<sup>34</sup> Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002.

<sup>35</sup> S. Žižek, *Que veut l'Europe ?* Flammarion, 2007

<sup>36</sup> G. Agamben, *Le règne et la gloire*, Seuil, 2008.

<sup>37</sup> B. Saint-Sernin, *Le rationalisme qui vient*, Gallimard, 2007.