

# **Phronésis**

**(Métamorphose du «Sujet» politique  
entre l'éthique et le juridique)**

**Soheil Kash**

**Conférence donnée le 24 mars 1993 à l'UQAM devant le  
Département de philosophie**

**dans le cadre du choix d'un candidat pour le poste en  
philosophie politique, philosophie du droit et éthique.**

Dans son avant-propos à «L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme», Max Weber expose le problème auquel il a consacré l'oeuvre scientifique de toute sa vie:

«Tous ceux qui, élevés dans la civilisation européenne d'aujourd'hui, étudient les problèmes de l'histoire universelle, sont tôt ou tard amenés à se poser, et avec raison, la question suivante: à quel enchaînement de circonstances doit-on imputer l'apparition, dans la civilisation occidentale, et uniquement dans celle-ci, de phénomènes culturels qui - du moins nous aimons à le penser - ont revêtu une signification et une valeur universelle?»<sup>1</sup>.

C'est à partir de ce problème que se constitue la problématique théorique de Max Weber, dans sa vaste recherche encyclopédique en histoire des civilisations et des religions, englobant les différentes formes de rationalité qui n'ont pu acquérir la validité «universelle» de la rationalité occidentale, enracinées qu'elles étaient dans des structures sociales et étatiques interdisant l'universalisation de la nationalité culturelle, et auxquelles manquait ce que Habermas va désigner sous le nom de la «modernité» par référence à la philosophie de Hegel qui aurait été

«le premier à ériger en problème philosophique la rupture de la modernité avec les suggestions normatives du passé, qui lui sont étrangères. Certes, dans le cadre d'une critique de la tradition qui intègre les expériences de la Réforme et de la Renaissance tout en réagissant aux débuts de la science moderne, la philosophie des temps modernes, de la scolastique tardive jusqu'à Kant, exprime déjà l'idée que la modernité a d'elle-même. Mais ce n'est qu'à la fin du XVIIIe siècle que la modernité se pose le problème de trouver en elle-même ses propres garanties; cette question prend une forme si aiguë que Hegel peut l'appréhender en tant que problème philosophique, et même en faire le problème fondamental de sa philosophie»<sup>2</sup>.

Hegel, découvre le principe des temps nouveaux, la subjectivité. À partir de ce principe, il explique en même temps la supériorité du

<sup>1</sup>Max Weber - L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme.

<sup>2</sup>Jurgen Habermas - Le discours philosophique de la modernité.

monde moderne et la fragilité qui l'expose aux crises. «Le principe du monde moderne est, en général, la liberté de la subjectivité. Selon ce principe, tous les aspects essentiels donnés dans la totalité spirituelle se développent pour obtenir leurs droits respectifs»<sup>3</sup>.

Le terme de subjectivité (sujet) comporte quatre connotations:

1. Le sujet singulier (individu) dans le monde moderne, c'est la singularité infiniment particulière qui est en droit de faire valoir ses prétentions.
2. Le droit à la critique: le principe du monde moderne exige que ce que chacun doit accepter en apparaisse comme quelque chose de justifié.
3. L'autonomie de l'action: il appartient aux temps modernes de vouloir répondre de ce que nous faisons.
4. La philosophie idéaliste elle-même: pour Hegel, c'est l'oeuvre des temps modernes pour autant que la philosophie saisit l'idée qui a conscience d'elle-même.

Les événements historiques clés qui ont imposé ce principe de la subjectivité sont la Réforme, les Lumières et la Révolution française.<sup>4</sup>

Ce sont justement ces «acquis» de la philosophie du sujet que la réflexion juridique, éthique et morale cherche à sauvegarder comme noyau rationnel indépendant du système hégélien qui se l'est approprié; et cela en vue de faire face à la philosophie heideggerienne qui s'attaque au modernisme dans son fondement même, la subjectivité: «L'entrelacement, décisif pour les temps modernes, de ces deux processus: que le monde devienne image conçue, et l'homme sujet, jette du même coup une lumière sur le processus - presque absurde à première vue - mais non moins fondamental de l'histoire moderne»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Hegel - Philosophie du droit.

<sup>4</sup> Habermas - Le discours philosophique de la modernité.

<sup>5</sup> Heidegger - Les chemins qui ne mènent nulle part.

Ce n'est qu'avec Descartes, à l'aube de la métaphysique moderne, que «l'homme devient le premier et le seul véritable subjectum» c'est-à-dire «le centre de référence de l'étant en tant que tel»<sup>6</sup> Cette métaphysique de la subjectivité se spécifie comme idéalisme fondé sur le principe de raison (Leibniz) comme principe logique (la nature est explicable pour le sujet) transposé par Hegel en ontologie —>identité du réel et du rationnel.

La forme achevée de la subjectivité métaphysique est illustrée par la «volonté de puissance» nietzschéenne qui débouche, selon Heidegger - et d'après le «travailleur» de Jünger - sur la maîtrise du monde par la technique comme achèvement de la métaphysique. D'où l'interprétation globale du devenir de l'humanité comme un vaste processus de «déclin» qui commence par la «modernité».

Entre ces deux visions, diamétralement opposées de la modernité, figure une réflexion sur les fondements d'une philosophie de l'agir dans ses rapports avec l'éthique et la morale d'une part, et le Droit d'autre part; la formulation même des termes du débat ne fait que confirmer la constatation de Julien Freund <sup>7</sup> relative à l'absence du sujet politique, qui se trouve approprié par l'éthique ou par le Droit.

C'est cette absence philosophique du politique qui a déterminé notre choix de trois modèles de lecture de l'agir qui s'emploient, chacun à sa façon, de remplir ce vide théorique du politique dans le monde occidental:

I- Une lecture juridique du politique (Luc Ferry) — «Philosophie politique».

II- Une lecture esthétique du politique (Hannah Arendt) — «Le juger. Sur la philosophie politique de Kant».

III- Une lecture morale du politique (J.Habermas) — «De l'éthique de la discussion».

---

<sup>6</sup> Heidegger - Les chemins qui ne mènent nulle part.

<sup>7</sup> Julien Freund - L'essence du politique.

Reste à constater que la référence philosophique à Kant est explicite dans les trois modèles, sauf les réserves formulées par Ferry à l'égard de Hannah Arendt concernant ses affinités théoriques avec Heidegger; mises à part ces réserves héritées des rapports théoriques conflictuels entre Hannah Arendt et les fondateurs de l'École de Francfort, ces trois modèles s'inscrivent dans la lignée d'une fondation théorique nouvelle du libéralisme menacé d'altérité.

## I- La lecture juridique du politique (Luc Ferry)

Cette lecture est fondée sur la question suivante: comment penser un humanisme moderne qui ne soit cependant ni naïvement métaphysique, ni platement historiciste et qui, en tant que tel, soit susceptible de donner lieu à une philosophie politique moderne?

Ce projet s'inscrit au départ dans le débat opposant les «anciens» (Léo Strauss - Heidegger) aux «modernes» (Kant, Fichte), à la place de Hegel, car dans sa lecture de la critique heideggerienne de la modernité, Ferry indique deux points justes qui empêchent le retour à Hegel:

- La critique de la métaphysique moderne comme idéalisme lui apparaît incontournable, même si elle lui semble peu originale par rapport à la critique kantienne et moins profonde. Tout projet philosophique qui s'inscrit explicitement dans la modernité ne saurait faire l'économie de cette déconstruction, la difficulté consistant à montrer comment une telle déconstruction ne conduit cependant pas inéluctablement à un retour aux Anciens (les Grecs).
- C'est ensuite le rejet de l'historicisme, entendu au sens le plus large comme l'abolition, au profit du mouvement historique, de toute dimension de transcendance, qui paraît à Ferry être effectivement le préalable à toute philosophie politique. Ici encore, la difficulté majeure, pour qui se situe dans la modernité, reviendra à montrer comment la subjectivité n'est pas inévitablement synonyme d'historicisme.

Ces deux concessions étant faites à Heidegger et à Strauss, Ferry s'explique sur les risques politiques du retour aux «anciens» et les risques philosophiques des critiques de la subjectivité. Le retour aux classiques risque de faire valoir l'inégalitarisme naturaliste grec et le rejet des droits de l'homme. Tandis que la critique philosophique de la subjectivité dans ses deux fondements (la raison et la volonté) risque d'aboutir à l'irrationalisme et à l'amoralisme.

Le pari de Ferry consiste à montrer comment la modernité (la raison, la liberté de la volonté, l'égalité) peut se critiquer elle-même et s'abstenir de céder aux séductions de la métaphysique et à l'historicisme. C'est dans une telle optique qu'il réinterroge la problématique criticiste de Kant à travers la «critique de la faculté de juger» lue par Fichte, comme renouvellement de la réflexion sur la philosophie politique contemporaine. Hannah Arendt, elle, s'est proposée de lire directement la troisième critique de Kant pour dégager sa philosophie politique.

### Critique de Leo Strauss

Pour Strauss, la politique, en tant que réflexion sur le droit naturel, ne saurait exister qu'à deux conditions:

1. Pour qu'une philosophie politique soit possible, il faut à l'évidence que soit reconnue et admise l'existence d'un décalage entre le réel et l'idéal, entre la cité telle qu'elle est et la cité telle qu'elle doit être. En l'absence d'un tel décalage, l'interrogation qui porte sur le meilleur régime perd par définition tout espace de signification, puisque ce décalage n'est rien d'autre que celui qui sépare le droit naturel du droit positif.
2. La seconde condition réside dans la possibilité d'une discussion raisonnable, voire rationnelle, sur la nature du meilleur régime (sur l'objet du droit naturel), dans la possibilité de parvenir à son sujet à une opinion vraie ou vraisemblable.

Or, selon Strauss, ce sont très exactement ces deux conditions que les sciences sociales, dernier avatar de la modernité, s'entendent à détruire grâce à ces deux armes que représentent, contre la philosophie politique, l'historicisme et le positivisme.<sup>8</sup>

L'argumentation de Strauss semble pour Ferry intéressante dans son principe et peu convaincante dans ses conclusions: intéressante dans son principe, parce qu'elle souligne à juste titre le conflit qui oppose l'historicisme et la philosophie politique, et que, ce faisant, elle

---

<sup>8</sup> Leo Strauss - Histoire et droit naturel.

manifeste nettement la nécessité, pour toute pensée politique, de s'interroger au préalable sur la philosophie de l'histoire; peu convaincante, tant paraît discutable la thèse selon laquelle la modernité dans son intégralité serait historiciste; d'où le retour de Ferry à Kant à travers Fichte.

Ferry s'oppose à l'application de ces principes par Strauss à la lecture de la philosophie politique moderne, et cela dans son texte «The Three Waves Of The Modernity»:

«La modernité commença avec l'insatisfaction suscitée par l'abîme qui sépare l'être du devoir-être, le réel et l'idéal; la solution suggérée par la première vague fut la suivante: rapprocher l'être du devoir-être en rabaisant ce dernier, en le concevant de telle sorte qu'il n'exige pas trop de l'homme ou qu'il soit en accord avec sa passion la plus puissante et la plus commune; malgré ce rabaissement, la différence fondamentale entre l'être et le devoir-être subsiste. Hobbes lui-même ne pouvait purement et simplement dénier la légitimité de faire appel au devoir-être, à la loi morale ou naturelle, contre l'être, l'ordre établi»<sup>9</sup>.

Jusque-là, Ferry semble être d'accord avec cette lecture. Mais c'est à partir de la lecture des Lumières que la divergence surgit autour de Rousseau.

«La conception rousseauiste de la volonté générale qui, en tant que telle, ne peut errer - et donc est conforme, par sa simple existence à ce qui doit être - montra comment l'abîme qui sépare l'être du devoir-être peut être surmonté. À strictement parler, Rousseau ne montra cela qu'à une condition: celle que sa doctrine de la volonté générale, sa doctrine politique proprement dite, soit liée avec sa doctrine du processus historique; cette liaison fut l'oeuvre des grands successeurs de Rousseau, Kant et Hegel, plus que Rousseau lui-même. Selon cette conception, la société juste ou rationnelle, la société caractérisée par l'existence d'une volonté générale reconnue comme étant la volonté générale, c'est-à-dire l'idéal, est nécessairement actualisée par le processus historique, sans que l'homme vise consciemment à l'actualiser»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Leo Strauss - The Three Waves Of The Modernity.

<sup>10</sup> Leo Strauss - The Three Waves Of The Modernity.

L'enjeu du débat porte ici sur les Lumières et la place exacte de Rousseau. Je tiens à préciser l'enjeu de ce débat parce qu'il ne cesse d'occuper toute philosophie politique actuelle.

On pourrait dire, du point de vue de Rousseau: La guerre hobbesienne de tous contre tous pour les biens du monde ne remonte pas à loin. Elle n'est que la conséquence sociale de la propriété privée qui sépare les hommes et détruit la communauté primitive. Ce sont des barrières qui n'existent que dans une société, en opposition à la communauté, et elles conduisent naturellement à un conflit, qui ne peut prendre fin que par la contrainte du contrat de société et par la toute puissance de l'État. Mais dans le sens de Locke, le contrat de société est d'abord conçu sur des bases égoïstes: reconnaissance de la propriété de l'autre à la condition que celui-ci en revanche reconnaisse ma propriété. Rousseau critique ce contrat de Locke et propose un contrat différent de celui de Hobbes et de Locke. Tout citoyen doit, tandis qu'il se subordonne au pouvoir de l'État, rester pourtant libre dans l'État. Il le peut en se reconnaissant dans l'entité de l'État, dans la vie politique, en accroissant sa substance morale par la communauté. Ainsi la volonté morale (et non plus le travail et la propriété) devient l'essence et la substance de l'homme, et cette volonté morale de chaque citoyen pris isolément doit toujours avoir pour but le bien commun. Ce qui, en revanche, provoque dans la société l'isolement vis-à-vis des autres, n'est que la volonté égoïste de l'individu isolé, visant à l'acquisition de la propriété. C'est dans ce sens qu'est conçue la différence entre la volonté générale (communauté non divisée) et la volonté de tous (société divisée, majorité/minorité) <sup>11</sup>.

Comme cette volonté générale ne possède que la forme du libre accord de chaque homme indépendant, la souveraineté de l'État, selon Rousseau, réside de façon inaliénable dans le peuple. Sous quelles conditions la volonté de la majorité peut en principe représenter la volonté générale de Rousseau? Seulement lorsque chacun se décide librement par la réflexion en se plaçant à la place de l'ensemble de la nation. Est-ce la même chose que l'impératif catégorique kantien: en

---

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau - Du contrat social.

se mettant à la place des autres - le corps organique de la nation (politique) - l'interpersonnel - morale (Habermas).

Pour pouvoir considérer la volonté de la majorité comme la volonté morale commune, Rousseau pose en principe que le peuple est toujours bon de nature, que ce qui importe le plus c'est de réinstaurer, éventuellement par l'éducation, cette nature foncièrement bonne à l'origine. La liberté de la personne ne consiste pas en une prise de position personnelle à l'égard de la communauté, ou dans son intangibilité comme chez Locke, ou dans les droits naturels des hommes en Amérique. Elle consiste exclusivement en ce que, comme dans la Polis antique, le particulier peut acquérir une influence politique sur la formation de la volonté générale, justement dans le système majoritaire, par le vote et le scrutin. Tout comme dans la Polis antique, il n'y a pas chez Rousseau de liberté de l'État. L'État est ainsi une vraie communauté <sup>12</sup>.

Sur ce fond du débat qui distinguait Rousseau au XVIIIe siècle, Ferry avait raison de considérer comme forcées les conclusions straussiennes tirées de sa lecture de Rousseau (qui a tiré Kant de son sommeil moral); en effet, Ferry considère donc comme impossible à admettre l'hypothèse straussienne d'un «réalisme» des philosophies de la liberté (réalisme que Strauss attribue à Rousseau et à Kant), dans la mesure où le réalisme n'a aucun sens s'il n'est associé à une forme quelconque «d'utilitarisme». Telle est la raison pour laquelle ces philosophies de la liberté, loin d'être des étapes dans la voie qui conduit à l'hégélianisme, ont au contraire représenté dès l'origine - et Hegel ne s'y est pas trompé - ses adversaires les plus redoutables. Mais, tout en critiquant Strauss dans sa lecture forcée des Lumières et de l'idéalisme allemand, Ferry admet avec Strauss le principe sur lequel on peut fonder une philosophie politique: le décalage entre le réel et le rationnel, entre l'être et le devoir-être; et c'est sur cette base qu'il s'emploie à dégager une philosophie du Droit à partir de Fichte dans sa lecture de la critique de la faculté de juger de Kant.

---

<sup>12</sup> Jean-Jacques Rousseau - Du contrat social.

## La critique fichtéenne de la métaphysique et la fondation du droit naturel.

Ferry part des trois premiers principes figurant chez Fichte au début de la doctrine de la science:

1. «Moi = Moi»
2. «Moi # Non-Moi»
3. «J'oppose dans le Moi un Non-Moi divisible au Moi divisible»

Ferry essaie de montrer comment ces trois propositions de Fichte mettent en place une problématique concernant directement les conditions de possibilité d'une philosophie du droit naturel à la fois moderne (maintenant les idées de raison et de liberté de la volonté), et cependant foncièrement anti-historiciste. Il s'agirait pour Fichte d'opérer une critique philosophique des deux façons possibles de nier, au niveau spéculatif, l'existence même d'un droit naturel (idéal) distinct du droit positif (réel), donc, si l'on veut, des deux formes possibles d'historicisme radical.

Strauss avait raison de dire que la métaphysique rationaliste, en affirmant l'identité du rationnel et du réel, en venait à supprimer la possibilité même de la philosophie politique. Or, selon Ferry, Fichte nous indique deux manières de produire philosophiquement une telle identité:

- l'une, idéaliste, part du sujet et tente de montrer comment l'objet, le réel, non seulement n'existe pas hors de la représentation (Berkeley), mais est en outre pleinement conforme, identique aux principes logiques (ontologiques) de la subjectivité, et notamment au principe de raison (Leibniz).
- l'autre, réaliste, part au contraire de l'objet en soi pour montrer que la représentation du sujet n'est qu'un reflet de cet en-soi, que les pensées ne sont que des effets causés par une réalité extérieure (Spinoza).

Dans ces deux philosophies, la condition de possibilité ultime du droit naturel est supprimée, puisque dans l'idéalisme, le réel se réduit à l'idéal, et, dans le réalisme, l'idéal se réduit au réel.

Ferry considère que les trois principes énoncés par Fichte sont tous faux. Ils peuvent être comparés aux trois idées métaphysiques que Kant critique dans la Dialectique transcendantale. Le premier principe correspond à l'idée d'un Moi individuel absolu (Idée psychologique), le second à l'idée d'un Non-Moi absolu, c'est-à-dire d'un monde en soi (Idée cosmologique) et le troisième à la synthèse du sujet en soi et de l'objet en soi. Le sujet en soi et l'objet en soi étant, au sein de l'illusion, radicalement coupés l'un de l'autre, la déconstruction de la métaphysique aura le sens kantien d'une «réfutation de l'idéalisme»: elle n'aura d'autre but que de montrer comment le sujet et l'objet doivent être à la fois liés et séparés, sans réduire l'un à l'autre (idéalisme ou réalisme).

La démarche de Fichte est une démarche essentiellement «réparatrice»: il s'agit dans une dialectique purement négative (du faux au vrai) de restituer par déconstruction de l'illusion ce que celle-ci a éliminé dans sa prétention même à l'absoluité à savoir le monde extérieur et le sujet fini situé dans le temps. Comme telle, la dialectique de Fichte possède immédiatement une signification «politique», puisque, dénonçant l'élimination du sujet fini sous toutes ses formes, elle instaure les conditions de possibilité théoriques d'un espace d'intersubjectivité, comme domaine du Droit.

Ferry conclut à un lien rigoureux entre la critique des fondements métaphysiques de l'historicisme (la confusion de l'idéal et du réel dans l'idéalisme et le réalisme) et la possibilité d'une philosophie politique moderne. si la philosophie politique suppose que soit possible une critique de la positivité, il faut donc que le sujet et le monde soient à la fois distingués et liés. Coupure ou union totale des deux termes font perdre tout sens critique pour concevoir l'opposition du droit naturel et du droit positif.

## II- La lecture esthétique du politique ( Hannah Arendt)

Hannah Arendt soulève la difficulté de parler d'une philosophie politique de Kant qui n'a pas été écrite. Elle mentionne Karl Jaspers (le seul disciple de Kant) et Hans Saner (disciple de Jaspers) qui se sont occupé de ce problème. Les écrits dit politiques de Kant ont plutôt trait à l'histoire.

Après que Kant eût achevé son entreprise critique, deux questions restaient encore, selon Arendt, en suspens. La première question pourrait se résumer à la «sociabilité» de l'homme, à savoir le fait qu'aucun homme ne peut vivre seul, que les hommes sont dépendants les uns des autres non seulement parce qu'ils ont des besoins et des soucis, mais aussi en raison de leur faculté la plus éminente, l'esprit humain, qui ne s'exerce pas hors de la société humaine. «La compagnie est indispensable au penseur», et Arendt considère que c'est là un concept-clé pour la compréhension de la première partie de la «Critique de la faculté de juger». La seconde question laissée de côté est au coeur de la seconde partie de la «Critique de la faculté de juger», et elle est formulée ainsi: «Pourquoi, finalement, est-il nécessaire que les hommes existent?» Elle est liée à la finalité des hommes comme êtres intentionnés capables de vouloir librement.

Hannah Arendt établit un lien entre la politique et la «Critique de la faculté de juger» sur deux constatations:

- Dans aucune des deux parties, Kant ne parle de l'homme comme être intelligible ou connaissant. La première partie parle des hommes au pluriel, tels qu'ils sont vraiment et tels qu'ils vivent en société. La seconde parle de l'espèce humaine. La différence la plus déterminante entre la «Critique de la raison pratique» et la «Critique de la faculté de juger» est que les lois morales de la première valent pour tous les êtres intelligibles, alors que la validité des règles de la seconde se limite strictement aux êtres humains sur terre <sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Hannah Arendt - Le juger. Sur la philosophie politique de Kant.

- Le second lien tient au fait que la faculté de juger traite du particulier qui, «comme tel, contient quelque chose de contingent par rapport au général»<sup>14</sup>.

Le jugement portant sur le particulier (ceci est beau, ceci est bien, etc.) n'a pas sa place dans la philosophie morale de Kant. Le jugement n'est pas la raison pratique. La raison pratique raisonne et me prescrit ce que je dois et ne dois pas faire. elle instaure la loi et est identique à la volonté. La volonté énonce des commandements et parle à l'impératif. À l'inverse, le jugement naît d'un «plaisir seulement contemplatif ou satisfaction inactive» qui s'appelle le goût. La «Critique de la faculté de juger» s'intitulait au départ «Critique du goût».

Comment concilier le problème de l'organisation étatique avec sa philosophie morale de la raison pratique? Kant était conscient de la différence entre les deux domaines. «L'on ne doit pas attendre de la moralité la bonne constitution politique, mais plutôt inversement, d'abord de cette dernière la bonne formation morale d'un peuple»<sup>15</sup> Voilà qui rappelle la remarque d'Aristote selon laquelle «un homme de bien ne peut être un bon citoyen que dans une cité bonne»<sup>16</sup> Sauf que Kant va plus loin qu'Aristote:

«Le problème de la formation de l'État, pour tant que ce soit dur à entendre, n'est pourtant pas insoluble, même s'il s'agissait d'un peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence); il se formule de la façon suivante: ordonner une foule d'êtres raisonnables qui réclament tous d'un commun accord des lois générales en vue de leur conservation, chacun d'eux d'ailleurs ayant une tendance secrète à s'en excepter; et organiser leur constitution de telle sorte que ces gens qui, par leurs sentiments particuliers s'opposent les uns aux autres, réfrènent réciproquement ces sentiments de façon à parvenir dans leur conduite publique à un résultat identique à celui qu'ils obtiendraient s'ils n'avaient pas ces mauvaises dispositions»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Hannah Arendt - Le juger. Sur la philosophie politique de Kant.

<sup>15</sup> Kant - Projet de paix perpétuelle.

<sup>16</sup> Aristote - La politique.

<sup>17</sup> Kant - Projet de paix perpétuelle.

Les «mauvais» ici (moralement), sont ceux qui ont une «tendance secrète à s'excepter» eux-mêmes. Ce qui importe, c'est le «secrètement». Ils ne pourraient agir publiquement car dans ce cas ils iraient ouvertement contre l'intérêt commun. Et en politique, pour autant qu'elle se distingue de la morale, tout dépend de la «conduite publique», communicationnelle dirait Habermas.

Nous disposons de trois concepts différents ou de trois perspectives sous lesquelles nous pouvons envisager les affaires des hommes:

- L'espèce humaine et son progrès.
- L'homme et sa dignité morale (fin en soi).
- Les hommes au pluriel (la sociabilité)

Pour résumer:

- Les hommes au pluriel = homme vivant en communauté doté d'un sens commun (sens de la communauté) = chacun ayant besoin de la compagnie des autres pour penser = 1<sup>ère</sup> partie de la «Critique de la faculté de juger».
- Espèce humaine = humanité = partie de la nature = sujet de l'histoire = ruse de la nature à considérer selon l'idée de fin = 2<sup>ème</sup> partie de la «Critique de la faculté de juger».
- Homme = être raisonnable soumis aux lois de la raison pratique qu'il se donne à lui-même, autonome, fin en soi = «Critique de la raison pure» et «Critique de la raison pratique».

L'homme comme être moral est une fin en soi, mais l'espèce humaine est sujet au progrès, lequel est, d'une manière ou d'une autre, en opposition avec l'homme comme créature morale et rationnelle, fin en soi.

Le négatif critique veut dire le «penser par soi-même» en critiquant toute autorité. En pensant par soi-même, Kant découvrit le

«scandale de la raison», à savoir que nous ne sommes pas seulement induits en erreur par la tradition et l'autorité, mais par la faculté de la raison elle-même. C'est ainsi que «critique» signifie tentative pour découvrir les «sources et les limites de la raison», d'où son opposition au dogmatisme (Wolf, Leibniz) et au scepticisme (Hume).

«La pensée est le dialogue silencieux de moi avec moi-même». Pourtant, elle a besoin de la communication avec les autres pour être mise à l'épreuve. Dans les sciences, la vérité dépend de l'expérimentation qui peut être répétée par d'autres; elle requiert une validité générale. La vérité philosophique n'a pas une validité aussi générale. Ce qu'elle doit avoir (comme dans tous les jugements de goût), c'est la «communicabilité générale», car l'humanité présente une vocation naturelle à se communiquer mutuellement sur tout ce qui regarde l'homme en général <sup>18</sup>.

Le problème de «l'impartialité» se pose pour Kant en termes de «mode de pensée élargie».

«En comparant son jugement aux jugements des autres qui sont (en fait) moins les jugements réels que les jugements possibles, et en se mettant à la place des autres<sup>19</sup>.»

Ceci nous conduit à la question suivante: le point de vue général est-il purement et simplement le point de vue du spectateur, dans le sens du citoyen du monde renseigné de loin sur les problèmes? être un citoyen veut dire, entre autres, que l'on a des responsabilités, des obligations et des droits; toutes choses qui ne prennent sens que si elles s'inscrivent dans un territoire. Le citoyen du monde Kantien est en fait un spectateur-du-monde. Kant savait très bien qu'un gouvernement du monde serait la pire des tyrannies imaginables.

Chez Kant lui-même, à la fin de sa vie, cet embarras vient au premier plan, avec cette apparente contradiction qu'est le partage entre son admiration quasiment sans réserves pour la Révolution

---

<sup>18</sup> Kant - Critique de la faculté de juger.

<sup>19</sup> Kant - Critique de la faculté de juger.

française et son opposition également sans bornes à toute entreprise révolutionnaire des citoyens Français. Arendt cite à ce propos le projet de paix perpétuelle:

«Les droits des peuples sont violés, (...) au tyran on ne fait aucun tort en le détrônant; là-dessus aucun doute n'est possible. Néanmoins, il est très injuste de la part des sujets, de réaliser leur droit par ce procédé et ils ne pourraient aucunement se plaindre d'injustice s'ils succombaient dans ce conflit, et s'ils devaient ensuite endurer pour cette raison le châtement le plus rude»<sup>20</sup>.

Ce que l'on voit ici très clairement, c'est l'incompatibilité entre le principe selon lequel on doit agir et celui qui régit le jugement. Kant en effet condamne l'action même dont il soutient ensuite les conséquences avec enthousiasme. La raison pour laquelle on ne doit pas s'engager dans une entreprise que l'on acclamerait si elle était couronnée de succès, c'est le «principe transcendantal de publicité» qui régit toute action politique et qui appelle le conflit entre l'acteur engagé et le spectateur qui juge un «conflit entre la politique et la morale».

«Toutes les actions relatives au droit d'autrui dont la maxime est incompatible avec la publicité sont injustes»<sup>21</sup>.

Ce qu'il y a d'injuste dans l'insurrection «se manifeste en ceci que sa maxime, avouée publiquement, en rendrait le dessein impossible à réaliser». Il faudrait donc nécessairement la tenir secrète selon la maxime de «l'opportunité politique»<sup>22</sup>, d'où le «principe transcendantal affirmatif».

«Toutes les maximes qui ont besoin de publicité (pour ne pas manquer leur but) s'accordent avec la morale et la politique réunies»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Kant - Projet de paix perpétuelle.

<sup>21</sup> Kant - Projet de paix perpétuelle.

<sup>22</sup> Kant - Projet de paix perpétuelle.

<sup>23</sup> Kant - Projet de paix perpétuelle.

Cette solution du «conflit entre la politique et la morale» découle de la philosophie morale de Kant. Les maximes privées doivent être soumises à un examen grâce auquel je découvre s'il m'est possible de les proclamer publiquement. La morale est ici la coïncidence du privé et du public. Mettre l'accent sur le caractère privé de la maxime, c'est être mauvais. Par conséquent, le retrait hors du domaine public est caractéristique du mal. La morale signifie qu'on est digne d'être vu par les autres. Les maximes pour l'action n'invalident pas le jugement esthétique et réfléchissant.

Arendt retrouve chez Kant deux éléments différents et reliés. Tout d'abord la position du spectateur. Ce qui a le plus de valeur, c'est ce qu'il voit, il peut déceler dans le cours pris par les événements un sens qui échappe aux acteurs, et le fondement existentiel de sa perspective est son désintéressement, sa non-participation, son absence d'engagement. C'est l'intérêt non-égoïste du spectateur qui caractérise la Révolution française comme grand événement. Ensuite vient l'idée de progrès, l'espérance du futur, par où l'on juge l'événement en fonction de ce qu'il promet pour les générations à venir. Les deux perspectives coïncident dans le jugement que Kant porte sur la Révolution française, mais cela n'a aucune incidence sur les principes de l'action.

Le primat du spectateur est illustré chez les Grecs par la parabole attribuée à Pythagore:

«La vie ressemble aux grands jeux: certains y viennent pour lutter, d'autres pour faire du commerce, mais les meilleurs s'y rendent comme spectateurs. De même dans la vie, les hommes serviles pourchassent la renommée (doxa) ou le gain, les philosophes sont en quête de la vérité»<sup>24</sup>.

C'est donc le seul spectateur qui occupe une position qui lui permet de voir la scène dans son entier; l'acteur, parce qu'il a un rôle dans la pièce, doit s'y tenir. Il est, par définition, partial. Se mettre à l'écart de toute participation au jeu est une condition sine qua non de

---

<sup>24</sup> Diogène Laerce

tout jugement. D'autre part, ce qui intéresse l'acteur, c'est la doxa, la renommée (c'est-à-dire l'opinion des autres). L'acteur est dépendant de l'opinion du spectateur qui lui seul est «autonome», parce que libéré des opinions et en quête de la vérité (activité immortalisante de la contemplation).

Nous avons la mauvaise habitude de comparer la différence entre la contemplation du spectateur et l'action des acteurs à celle qui existe entre la théorie et la pratique. Or le concept Kantien de «pratique» est déterminé par la raison pratique, qui ne traite ni du jugement ni de l'action. Pour ce qui touche à la pratique, ce n'est pas le jugement, mais la volonté qui est déterminante qui suit la maxime de la raison. «Pratique» chez Kant signifie «moral» et concerne l'individu en tant qu'individu. Son véritable opposé ne serait l'usage spéculatif de la raison. La véritable théorie de Kant, pour ce qui concerne les affaires politiques, Arendt va la chercher dans la critique du jugement esthétique, où Kant distingue entre le génie (acteur) et le goût (spectateur). «Pour juger d'objets beaux, comme tels, il faut du goût; il faut du génie pour la production de tels objets» <sup>25</sup>. La subordination du génie au goût implique la subordination de la faculté d'imagination productive à la faculté du jugement, du fait que l'esprit du génie cherche à être «communicable», et la faculté qui guide cette communicabilité est le goût ou le jugement. La véritable originalité de l'artiste dépend de son aptitude à se faire comprendre de ceux qui ne sont pas artistes. Et tandis qu'on peut parler, en raison de son originalité, d'un génie au singulier, on ne peut parler, comme le faisait Pythagore, du spectateur. Les spectateurs n'existent qu'au pluriel.

Dans le même esprit, Kant observe dans «Anthropologie du point de vue pragmatique» que la folie réside dans la perte du sens commun qui nous permet de juger en tant que spectateurs; et son opposé est un sens privé qu'il appelle aussi «égoïsme logique» (prémisses/conclusions) qui pourrait fonctionner sans la communication.

---

<sup>25</sup> Kant - Critique de la faculté de juger.

Pourquoi le phénomène mental du jugement procède-t-il du goût (le sens le plus subjectif) et non des sens plus objectifs (vue, ouïe, toucher)? Parce que le goût renvoie au particulier («ça me plaît») immédiatement, sans la médiation de la pensée. Le goût, dans ce sens, n'est pas communicable.

Il y a dans le jugement deux opérations mentales. D'abord l'opération de l'imagination, dans laquelle on juge des objets qui ne sont plus présents, qui sont soustraits à l'immédiateté de la perception sensible, et, par conséquent, n'affectent plus directement. Et pourtant, bien que l'objet soit retranché des sens extérieurs, il devient alors un objet pour les sens intérieurs. Le goût est un sens par lequel on se sent soi-même, un sens intérieur. C'est pourquoi la «Critique de la faculté de juger» naît de la critique du goût. Cette opération de l'imagination prépare l'objet pour «l'opération de réflexion». Et cette «opération de réflexion» est très exactement l'activité de juger de quelque chose. Le sens interne «choisit» («ça me plaît»), et le jugement réfléchi le soumet à l'approbation qui a comme critère la communicabilité avec les jugements des autres. C'est le domaine public du sens commun avec ses maximes:

- penser par soi-même (la maxime des Lumières)
- penser en se mettant à la place de tout autre (la maxime de la mentalité élargie)
- être en accord avec soi-même (la maxime de la pensée conséquente)

Ces maximes ne concernent pas la connaissance; la vérité est contraignante et n'a pas besoin de maximes. Les maximes ne s'appliquent et ne sont nécessaires qu'en matière d'opinion et de jugements.

Le sens commun est le sens de la communauté en tant qu'il se distingue du sens privé. C'est à ce sens commun que le jugement fait appel chez tout un chacun, et cet appel potentiel fournit aux jugements leur validité spécifique. Le sens privé s'enracine en réalité dans ce sens de la communauté: il est donc ouvert à la communication une fois

qu'il a été transformé par la réflexion qui prend en considération tous les autres ainsi que leurs sentiments. La validité de ces jugements n'atteint jamais celle des propositions cognitives ou scientifiques qui ne sont pas à proprement parler des jugements. De même, on ne peut jamais forcer qui que ce soit à être d'accord avec ses propres jugements, on ne peut que «courtiser» ou «solliciter» l'assentiment des autres par une activité persuasive.

La communicabilité dépend donc de la mentalité élargie; on ne peut communiquer que si l'on est capable de penser du point de vue de l'autre, sinon, jamais on ne le rencontrera, jamais on ne parlera en se faisant comprendre de lui. En communiquant ses sentiments, ses plaisirs et ses satisfactions désintéressées, on révèle ses choix et on élit sa compagnie: «Je préfère avoir tort avec Platon que raison avec les Pythagoriciens» (Cicéron) <sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Diogène Laërce

### III- La lecture morale du politique ( Jürgen Habermas)

Si le projet de Luc Ferry, qui s'inscrit lui-même dans la lignée théorique de l'École de Francfort, consistait à élaborer un humanisme moderne qui ne soit cependant ni naïvement métaphysique ni platement historiciste et qui, en tant que tel, soit susceptible de donner lieu à une philosophie politique moderne ayant comme objet le Droit naturel, ce projet se recoupe en fait avec une période révolue de la pensée de Habermas, où le souci de ce dernier portait encore sur la façon de libérer la politique de l'emprise des sciences sociales d'une part, et du droit public d'autre part.

En effet, dans les années soixante, Habermas considérait la «politique» dans l'oeuvre d'Aristote comme faisant partie de la philosophie pratique. Cette tradition de la philosophie politique qui s'étend jusqu'aux premières décennies du XIXe siècle, Habermas constate sa disparition définitive sous l'effet de l'historicisme (Hegel, Marx). Ses eaux se tarissent alors au fur et à mesure que les courants de la vie philosophique se trouvent canalisés par des sciences particulières.

«Depuis la fin du XVIIIe siècle la politique, au sens classique, est captée d'une part par les sciences sociales en voie de constitution, et d'autre part par les disciplines du droit public. Ce processus de rupture avec le champ théorique de la philosophie pratique s'achève dans un premier temps par la transformation de la politique en science, selon le modèle d'une science empirique moderne n'ayant plus guère avec l'ancienne «Politique» dont nous parlons qu'une communauté de nom. Là où nous rencontrons encore cette dernière, elle nous apparaît désespérément démodée. À l'aube de l'ère contemporaine, elle s'est même vu contester tout droit dans le cadre de la philosophie.

Lorsque Hobbes, au milieu du XVIIe siècle, étudie la «substance, la forme et le pouvoir de la communauté», il ne s'occupe plus de «politique» au sens où l'entendait Aristote (Phronésis), mais de «Social Philosophy». Il répudie ainsi la tradition classique, deux siècles avant qu'elle ne s'éteigne totalement. Il accomplit en effet cette révolution de la pensée qu'avaient introduite dans la

philosophie politique, d'une part Machiavel et d'autre part Thomas Moore»<sup>27</sup>.

Or, ce souci «philosophique» de Habermas qui s'employait jusqu'aux années soixante à libérer la philosophie politique de l'emprise des sciences sociales d'une part, et du droit public d'autre part, ne pouvait que remettre en question tout le projet actuel de Luc Ferry consistant à fonder une philosophie politique «moderne» dans la lignée du Droit public, et en coupure avec la tradition philosophique des Anciens. Et ce n'est pas par hasard théorique que Ferry identifie son projet aux recherches récentes de Habermas relatives à une théorie de «l'agir communicationnel» et à une «théorie morale» séparant le «Juste» de la morale du «Bien» de l'éthique. Il s'agit du projet commun avec Karl-Otto Apel de reformuler, en ce qui concerne la question de la fondation des normes, la morale Kantienne, et ce par des moyens issus de la théorie de la communication.

En effet, Habermas constate dans son projet «De l'éthique de la discussion», que l'éthique Kantienne comporte quatre caractères à retenir :

#### 1. Le caractère déontologique.

Parce que Kant veut se limiter à l'ensemble des jugements normatifs susceptibles de fondation, Habermas suggère que Kant doit prendre pour base un concept restreint de morale. Les éthiques classiques s'étaient rapportées à toutes les questions concernant la «vie bonne»; l'éthique de Kant ne se rapporte plus qu'aux problèmes de l'agir juste ou équitable. Les jugements moraux expliquent comment des conflits d'action peuvent être réglés sur la base d'un accord rationnellement motivé. Dans un sens plus large, ils servent à justifier des actions à la lumière de normes valides, ou à justifier la validité de normes à la lumière de principes dignes de reconnaissance. Le phénomène fondamental qui, du point de vue de la théorie morale de Habermas, nécessite explication est la validité prescriptive de commandements ou de

---

<sup>27</sup> Jürgen Habermas - Théorie et pratique.

normes d'action. C'est dans cette perspective que Habermas parle d'une éthique déontologique chez Kant. Celle-ci comprend la justesse de normes ou de commandements comme analogue à la vérité d'une proposition assertorique.

## 2. Le caractère cognitiviste

Cependant, la «vérité» morale de propositions déontologiques ne doit pas, selon Habermas, être assimilée à la validité assertorique de propositions descriptives. Kant ne fait pas coïncider raison théorique et raison pratique. Habermas conçoit la justesse normative comme une prétention à la validité analogue à la vérité. C'est dans ce sens que Habermas parle d'une éthique cognitiviste chez Kant.

## 3. Le caractère formaliste

Cette éthique cognitiviste doit pouvoir répondre à la question de savoir comment des énoncés normatifs peuvent être fondés. Bien que Kant choisisse la forme impérative («Agis seulement selon la maxime par laquelle tu puisses en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle.»), l'impératif catégorique assume le rôle d'un principe de justification qui permet de déclarer valides des normes d'action universalisables: ce qui est justifié d'un point de vue moral doit pouvoir être voulu par tous les êtres rationnels. Dans cette perspective, Habermas parle d'une éthique formaliste chez Kant.

Dans l'éthique de la discussion élaborée par Habermas, c'est la procédure de l'argumentation morale qui prend la place de l'impératif catégorique. Elle établit le principe «D» selon lequel seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à la discussion pratique.

## 4. Le caractère universel

En même temps, l'impératif catégorique est ramené par Habermas au rang d'un principe d'universalisation, «U», qui, dans

les discussions pratiques, assume le rôle d'une règle d'argumentation indépendante de toute contrainte.

Habermas nomme universaliste une éthique qui affirme que ce principe moral (ou un autre analogue) n'exprime pas seulement les intuitions d'une culture ou d'une époque déterminées, mais vaut de façon universelle. Seule une fondation du principe moral qui n'est pas d'emblée renvoyée à un fait de raison peut désamorcer, selon Habermas, le soupçon d'un paralogisme ethnocentriste:

«On doit pouvoir montrer que notre principe moral ne fait pas que refléter les préjugés d'un citoyen adulte, blanc, mâle, bourgeois, issu de la Mitteleuropa. [...]

... 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»<sup>28</sup>

C'est à partir de cette lecture de la morale de Kant, mariée à la théorie de l'argumentation (différente de la Rhétorique d'Aristote ! ) que Habermas élabore son «éthique de la discussion» qu'il essaie de situer par rapport à la «théorie de la justice» de John Rawls d'une part, et à la théorie de «l'adoption idéale de rôle» de G.H. Mead, d'autre part.

En effet, le point de vue à partir duquel les questions morales peuvent être évaluées impartialement, Habermas le nomme le «point de vue moral». Les éthiques formalistes fournissent une règle qui explique comment l'on considère quelque chose sous l'égide du point de vue moral. John Rawls propose une position originelle dans laquelle tous les participants se font face en tant que décideurs rationnels, contractants égaux en droit, ignorant évidemment leur statut social effectivement adopté, fonction originelle qui est «la situation de départ adéquate assurant que les accords qui y sont conclus sont équitables (fair)»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Jürgen Habermas - De l'éthique de la discussion.

<sup>29</sup> John Rawls - Théorie de la justice.

Au lieu de cela, G.H. Mead recommande une adoption idéale de rôle qui exige que le sujet effectuant un jugement moral se mette à la place de tous ceux qui seraient concernés par l'accomplissement d'une action problématique ou par la mise en vigueur d'une norme litigieuse. Habermas considère que sa procédure de la discussion pratique a des avantages par rapport à ces deux théories, étant donné que, dans les argumentations, les participants doivent partir du fait qu'en principe tous les concernés prennent part, libres et égaux, à une recherche coopérative de la vérité dans laquelle seule peut valoir la force sans contrainte du meilleur argument.

La discussion pratique est considérée par Habermas comme une forme exigeante de formation argumentative de la volonté qui (comme la position originelle de Rawls) doit garantir par les seules présuppositions universelles de la communication, la justesse (ou l'équité, la fairness) de tout accord normatif possible conclu dans ces conditions. La discussion peut jouer ce rôle grâce aux présuppositions idéalisantes que les participants doivent effectivement opérer dans leur pratique argumentative; c'est pourquoi disparaît, d'après Habermas, le caractère fictif de la position originelle de Rawls, ainsi que celui de cette mise en place d'une ignorance artificielle<sup>30</sup>. D'autre part, la discussion pratique se laisse concevoir chez Habermas comme un processus d'intercompréhension qui, d'après sa forme même, assigne à tous les participants en même temps l'adoption idéale de rôle. Il transforme donc cette adoption idéale de rôle (chez Mead) effectuée par chacun en particulier, en une opération publique pratiquée par tous intersubjectivement en commun<sup>31</sup>.

C'est à partir de ce cadre théorique Kantien caractérisé par son déontologisme, cognitivisme, formalisme et surtout universalisme que Habermas s'emploie par sa théorie morale à remédier à la crise de l'État libéral, souffrant essentiellement de l'insuffisance du Droit (l'État) et de l'atomisation de la société civile (l'individualisme).

---

<sup>30</sup> Jürgen Habermas - De l'éthique de la discussion.

<sup>31</sup> Jürgen Habermas - De l'éthique de la discussion.

Cette description de la crise de l'État libéral moderne, si pertinente soit-elle, ne saurait couvrir tous les problèmes des autres sociétés en dehors de l'aire culturelle occidentale, et justifier la validité d'une théorie morale qui se veut universelle, à moins que Habermas ne retombe dans les limites du modèle de justice proposé par Rawls à l'intérieur même de l'État libéral, dont le problème central tourne autour de l'individuation de la société civile et de son détachement vis-à-vis de l'État.

En effet, dans la définition de sa théorie morale, Habermas nomme «morales» toutes celles des intuitions qui nous informent sur la question de savoir comment nous devons nous comporter au mieux afin de contrecarrer l'extrême vulnérabilité des personnes, en la protégeant et en l'épargnant <sup>32</sup>. D'un point de vue anthropologique, la morale de Habermas se laisse comprendre comme une disposition protectrice qui compense une vulnérabilité structurellement inscrite dans des formes de vie socioculturelles. En ce sens, sont vulnérables et requièrent une protection morale les êtres vivants qui sont individués par la seule voie de la socialisation <sup>33</sup>. Toujours est-il que le concept de socialisation nous renvoie à la problématique de Max Weber qui distingue la socialisation de la communalisation par référence à deux registres de sociétés structurellement différentes.

D'après Max Weber, dans un ordre donné, les hommes se groupent selon deux types principaux de relations sociales: la communalisation et la socialisation. Une relation sociale est appelée par Weber communalisation si et pour autant que l'orientation de la conduite sociale repose sur le sentiment subjectif (affectif ou traditionnel) des participants d'appartenir à un ensemble. Ce qui correspond au concept de «solidarité mécanique» employé par Durkheim pour désigner la forme de consensus qui caractérise les sociétés pré-industrielles qui n'ont pas encore connu le processus d'individuation généralisée, et où la communauté (famille, clan, communauté confessionnelle) prime sur les individus. Alors qu'une relation sociale reçoit le nom de

---

<sup>32</sup> Jürgen Habermas - De l'éthique de la discussion.

<sup>33</sup> Max Weber - Économie et société.

socialisation, d'après Weber, si et pour autant que l'orientation de la conduite sociale repose sur un compromis (contrat) ou une fusion d'intérêts motivés soit de façon rationnelle en finalité, soit de façon rationnelle en valeur <sup>34</sup>. Ce qui correspond au concept de «solidarité organique» employé par Durkheim pour désigner la forme de contrat voulu qui caractérise les sociétés industrielles fondées essentiellement sur l'individuation.

En négligeant cette différenciation essentielle entre deux structures sociales (la société industrielle caractérisée par l'émergence du sujet/individu et son autre, la société pré-industrielle caractérisée par l'absence du sujet/individu), Habermas s'emploie à généraliser le modèle de socialisation occidental en l'universalisant dans une théorie morale visant à combler l'écart entre la société (du Droit) et la communauté (de la Morale et du Politique). L'origine de cette contradiction remonte peut-être à la théorie de Rousseau dans le Contrat social, où la «volonté générale» est restée un concept théorique à atteindre en Occident pour constituer de ce que Aristote désignait sous le nom de «communauté politique», alors que ce qui l'a emporté historiquement à partir de la Révolution française, c'est plutôt «la volonté de tous» qui caractérise la crise de l'État libéral actuel. C'est précisément cette crise de l'État libéral qui préoccupe Habermas dans sa théorie morale à laquelle il essaie de donner un caractère universel <sup>35</sup>.

En décrivant l'individuation spatio-temporelle du «genre humain» en exemplaires individuels, Habermas considère que les sujets capables de parler et d'agir sont plutôt constitués comme des individus par le seul fait qu'ils s'intègrent, en tant que membres d'une communauté linguistique à chaque fois particulière, à un mode de vie intersubjectivement partagé. Dans les processus de formation communicationnels, l'identité de l'individu et celle de la communauté se forment et se maintiennent co-originaires <sup>36</sup>. Avec le système

---

<sup>34</sup> Max Weber - Sociologie du droit.

<sup>35</sup> Jürgen Habermas - De l'éthique de la discussion.

<sup>36</sup> Jürgen Habermas - De l'éthique de la discussion.

de pronoms personnels, Habermas trouve en effet, inscrite dans l'usage du langage orienté vers l'incompréhension propre à l'interaction socialisatrice, une imprescriptible contrainte à l'individuation. Mais en même temps, à travers le même médium de la langue quotidienne, se manifeste l'intersubjectivité socialisante. Plus les structures d'un mode de vie se différencient, plus clairement voit-on combien l'autodétermination croissante de celui qui est individué est enchassée dans l'intégration de plus en plus forte au sein de dépendances sociales démultipliées. Plus l'individuation progresse, plus le sujet singulier s'imbrique dans un réseau toujours plus dense et, en même temps, plus subtil d'absence de protections réciproques et de besoins de protection. La personne ne forme un centre intérieur que dans la mesure où elle s'aliène en même temps à des relations interpersonnelles mises sur pied communicationnellement. Ainsi, Habermas explique la mise en péril quasi constitutionnelle et la faiblesse chronique de l'identité qui préexiste même à la vulnérabilité manifeste de l'intégrité du corps et de la vie <sup>37</sup>.

C'est sur cette ambiguïté entre «communauté» et «société» que Habermas élabore sa théorie morale à portée universelle.

«Parce que les morales sont taillées à la mesure de la vulnérabilité des êtres vivants individués pas socialisation, elles doivent toujours résoudre deux tâches en une seule:

- Elles font valoir l'inviolabilité des individus en exigeant l'égal respect de la dignité de tout un chacun.
- Mais elles protègent dans la même mesure les rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque par lesquels les individus se maintiennent comme membres d'une communauté.

À ces deux principes complémentaires correspondent les principes de justice et de solidarité. Alors que l'un postule l'égal respect et l'égalité des droits pour chaque individu, l'autre exige empathie et assistance pour le bien-être du prochain.

La justice au sens moderne se rapporte à la liberté subjective d'individus insubstituables; en revanche, la solidarité se rapporte

---

<sup>37</sup> Jürgen Habermas - De l'éthique de la discussion.

au bien de consorts, reliés au sein d'un mode de vie intersubjectivement partagé <sup>38</sup>.

Les deux principes contradictoires à réconcilier chez Habermas, l'individuation et la réunification morale de la société en une communauté, s'avèrent être le problème essentiel de l'État libéral actuel.

La question qui se pose ici, c'est-à-dire comment retrouver une communauté politique perdue, est une question spécifique à l'aire culturelle occidentale, et ne saurait constituer, à ce titre, une théorie universelle englobant les autres sociétés non-industrielles où la communauté est tellement présente qu'elle bloque le processus d'individuation, ainsi que la séparation entre le politique, le juridique et l'éthique, laquelle séparation s'est effectuée en Occident, au moins depuis Kant, au détriment de la Phronésis.

---

<sup>38</sup> Jürgen Habermas - De l'éthique de la discussion.

## Qu'en est-il de la Phronésis?

### Pourquoi le retour à Kant?

Dans les trois lectures du sujet politique que nous avons soulevées, se dégage un point commun qui les sous-tend, à savoir le retour à Kant pour aborder les défaillances de l'État libéral moderne.

1. Comme on l'a déjà vu, la lecture juridique du politique de Luc Ferry est fondée sur la question de comment penser un humanisme moderne qui ne soit ni métaphysique ni historiciste et qui, en tant que tel, soit susceptible de donner lieu à une philosophie politique moderne. La lecture de Ferry s'inscrit donc au départ dans le débat philosophique opposant les «anti-modernes» (Leo Strauss, Heidegger) aux «modernes» (Kant, Fichte), tout en écartant la philosophie de l'histoire de Hegel qui vit sa crise dans celle de l'État libéral actuel. Car, dans sa lecture de la critique heideggerienne de la modernité, Ferry indique deux raisons qui empêchent le retour à Hegel et, de facto, à Marx:
  - La critique de la métaphysique moderne comme idéalisme lui apparaît incontournable, même si elle lui semble moins profonde par rapport à la critique Kantienne. Tout projet politique qui s'inscrit explicitement dans la modernité ne saurait faire l'économie de cette critique Kantienne de la métaphysique, la difficulté consistant à montrer comment une telle déconstruction ne conduit cependant pas inéluctablement, comme chez Heidegger, à un retour aux Anciens (les Grecs).
  - C'est ensuite le rejet de l'historicisme, entendu au sens le plus large comme l'abolition, au profit du mouvement historique, de toute dimension de transcendance, qui paraît à Ferry être effectivement le préalable à toute philosophie politique. Ici encore, la difficulté majeure, pour qui se situe dans la modernité, reviendra à montrer comment la subjectivité n'est pas inévitablement synonyme d'historicisme.

Pour ces raisons, Luc Ferry justifie son retour à Kant et s'inscrit dans la lignée théorique de l'École de Francfort, sans pour autant partager ses débuts marxistes qui vont à l'encontre de ses convictions libéralistes modernes. C'est dans une telle optique qu'il réinterroge la problématique criticiste de Kant à travers la «Critique de la faculté de juger», lue par Fichte, et dans laquelle il prétend trouver le fondement de la philosophie politique moderne. Toujours est-il que cette philosophie politique est synonyme de Droit public, elle ne peut donc que se limiter à une philosophie juridique de l'État et retomber chez Hegel qu'elle prétend critiquer.

2. Quant à Habermas, l'héritier philosophique de l'École de Francfort à laquelle se réfère Ferry, il se présente, dans son nouveau projet «De l'Éthique de la discussion», à distance avec ses origines théoriques, se situant quelque part entre Marx et Kant. Ce quelque part a caractérisé l'itinéraire des fondateurs de cette École, Horkheimer et Adorno essentiellement. Or ces derniers ont déjà précisé ce quelque part théorique dans les années quarante, en optant pour Kant au détriment de Marx qui est devenu un souvenir de la patrie allemande dans leur exil américain. Pour Habermas, il ne s'agit donc pas d'un retour à Kant, parce que son école ne l'a jamais quitté. Il s'agit bien sûr du Kant des néo-Kantiens des années vingt sous la république de Weimar.

En effet, il faut remonter aux Journées de Davos en 1929, c'est-à-dire au débat qui a opposé Heidegger aux néo-Kantiens représentés par Ernst Cassirer. Le débat portait sur deux lectures de Kant qui sont actuellement présentes chez Habermas et Arendt. C'est à son maître néo-Kantien, Heinrich Rickert, que Heidegger avait dédié son travail d'habilitation. Dans ce travail d'habilitation, Heidegger rendait également hommage à Emil Lask. Tous deux l'avaient introduit non seulement au néo-Kantisme, mais aussi aux problèmes fondamentaux de la logique moderne.

Le lien de Heidegger au néo-Kantisme est bien connu: il a toujours manifesté le plus grand mépris pour ses interprétations

épistémologiques de Kant. Toute l'oeuvre de Heidegger («Kant et le problème de la métaphysique», 1929) est une polémique contre la lecture néo-kantienne de Kant et en particulier contre des interprétations de Hermann Cohen et Ernst Cassirer. À cette époque des années vingt, le néo-kantisme est représenté par deux écoles: celle de Fribourg (Rickert, Lask) et celle de Marbourg (Cohen, Cassirer, Natorp). Si Heidegger semble avoir une réelle estime pour Rickert et Lask, il n'en a guère pour Cohen <sup>39</sup> .

Dans les conférences que prononça Heidegger à Davos sur la «Critique de la raison pure», il attaqua les interprétations de Cohen dont Cassirer était le plus brillant disciple. Selon lui, c'était un contresens fondamental que de voir dans l'oeuvre de Kant une simple théorie de la connaissance mathématique ou scientifique en général. Le projet de Kant était étranger à de telles considérations qui auraient réduit sa philosophie à une philosophie néo-positiviste. Il s'agissait pour Kant, d'après Heidegger, de fonder authentiquement la métaphysique <sup>40</sup> . C'est tout l'aspect transcendantal de la philosophie qui était en question entre la lecture heideggerienne et la lecture néo-kantienne de Kant. Les fondateurs de l'École de Francfort pour leur part n'étaient pas loin de la lecture néo-kantienne de Kant, contre celle proposée par Heidegger.

Il serait peut-être intéressant, dans une autre étude, de cerner les rapports de l'École de Francfort avec les différents courants positivistes <sup>41</sup> , et de comparer le dernier projet moral cognitif de Habermas à celui d'Auguste Comte au XIXe siècle qui, après avoir élaboré ses «Travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société», ainsi que sa philosophie positiviste et sa «Sociologie» universelle, a fini par fonder une religion positiviste (voir son «Catéchisme positiviste») cherchant à souder par la morale l'effritement de la société occidentale, là où la Raison avait échoué.

---

<sup>39</sup> Jean Michel Palmier - Les écrits politiques de Heidegger.

<sup>40</sup> Otto Pöggeler - La pensée de Heidegger.

<sup>41</sup> Martin Jay - La dialectique imaginaire.

3. C'est exactement à cette période que remonte l'option théorique de Hannah Arendt concernant Kant. Entre la lecture néo-kantienne de Cassirer et celle de Heidegger, elle a choisi le Kant transcendantal de Heidegger. C'est à partir de cette lecture de Kant que Arendt décrit la crise de l'État libéral moderne en tant que perte d'autorité et qu'elle se propose de reconsidérer ce que l'autorité a été historiquement, ainsi que les sources de sa force et de sa signification.

Puisque l'autorité requiert toujours l'obéissance, on la prend souvent pour une forme de pouvoir ou de violence. Arendt considère pourtant que l'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition. Là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué. L'autorité d'autre part, est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation. Là où on a recours à des arguments, l'autorité est laissée de côté. Face à l'ordre égalitaire de la persuasion, se tient l'ordre autoritaire, qui est toujours hiérarchique. S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être pour Arendt en l'opposant à la fois à la contrainte par la force, et à la persuasion par l'argumentation <sup>42</sup> . La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune ni sur le pouvoir de celui qui commande. Ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tout deux ont d'avance leur place fixée. Ce point est historiquement important pour Arendt; un aspect de notre concept de l'autorité est d'origine grecque, et quand Platon envisagea d'introduire l'autorité dans le maniement des affaires publiques de la polis, il savait qu'il cherchait une solution de rechange aussi bien à la méthode grecque ordinaire en matière de politique intérieure, qui était la persuasion, qu'à la manière courante de régler les affaires étrangères, qui était la force et la violence employées contre les autres, les non-grecs <sup>43</sup> .

---

<sup>42</sup> Hannah Arendt - La crise de la culture.

<sup>43</sup> Hannah Arendt - La crise de la culture.

Historiquement, Arendt considère que la disparition de l'autorité dans la société moderne est la phase finale et décisive d'une évolution qui, pendant des siècles, a sapé principalement la religion et la tradition. La rupture de cette autorité qui caractérise la civilisation occidentale naquit d'un chaos de problèmes de masse sur la scène politique et d'opinions de masse dans le domaine spirituel. Les mouvements totalitaires (fils légitimes de la démocratie), au moyen de la terreur et de l'idéologie, cristallisèrent cette rupture en une nouvelle forme de gouvernement et de domination. La domination totalitaire en tant que fait institué, lequel, en ce qu'il est sans précédent, ne peut être compris à l'aide des catégories usuelles de la pensée politique, et dont les «crimes» ne peuvent être jugés avec les critères moraux traditionnels ni punis à l'intérieur du cadre légal traditionnel de la civilisation occidentale, a rompu la continuité de l'histoire occidentale. C'est cette rupture dans la tradition de l'histoire occidentale que Arendt essaie de penser dans sa typologie du système totalitaire en tant que l'aboutissement logique de l'effritement de la société occidentale, et sa division en «individus» isolés (vulnérables) au sein d'une foule (masse) amorphe et inactive <sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Hannah Arendt - Les origines du totalitarisme, Tome 3, "Le système totalitaire".

## Conclusion

C'est entre cette lecture heideggerienne de Kant et cette lecture néo-kantienne de Kant que le problème du politique a pu être soulevé en Occident en termes de la défaillance de toute philosophie politique se limitant aux seuls problèmes de l'État. Les tentatives modernes de remédier à ce consensus perdu dans le corps social a tracé la distance qui sépare actuellement le «politique» occidental de son origine grecque: la Phronésis.

On ne peut réduire la Phronésis à un concept devenu la somme du politique, de l'éthique et du juridique dans une civilisation déterminée qui a la gloire de la force technique. Toute tentative de fonder une philosophie politique ne se limitant pas à l'État (un certain État) ou à la société civile (une certaine société civile), doit repenser le concept de Phronésis qui est toujours présent dans son unité chez les autres peuples en dehors de la civilisation occidentale, sous forme de tradition, de religion ou de parenté. Tel semble être le souci philosophique de repenser le politique plus loin que chez soi. La critique du libéralisme venant de son autre n'est pas forcément totalitaire, et ce dans la mesure où l'on suppose chez cet autre une rationalité différente qui ne serait pas la déraison de l'Occident, mais plutôt le transcendantal trop présent que l'Occident désenchanté cherche à remplacer par un principe unificateur.

