U N I V E R S I T E C A T H O L I Q U E D E L O U V A I N
Faculté de Philosophie, arts et lettres
I N S T I T U T S U P E R I E U R D E P H I L O S O P H I E

J. HABERMAS ET LA QUESTION DE L'EMANCIPATION A L'AUNE DE LA REVOLUTION BIOLOGIQUE

Une réflexion critique sur le pouvoir du savoir scientifique

Thèse présentée en vue de l'obtention
du grade de Docteur en Philosophie

Par Adolphe-Dieumerci **BONYANGA BOKELE**

Sous la direction du Professeur :
Bernard FELTZ

Louvain-la-Neuve, septembre 2013

A mon père Stanislas BATSHINGI NKOY

A ma mère Régine IKOPO MBONGI

A mes jeunes frères et sœurs et à leurs enfants

En remerciement du Tout-Puissant qui m'a redonné pleinement confiance**,**

Je dédie ce travail.

« Savoir c'est pouvoir, et par un paradoxe apparent il se trouve maintenant que ce sont les scientifiques et les techniciens qui, grâce à leur savoir de ce qui se passe dans un monde non vécu d'abstractions et de déductions, ont acquis cette puissance immense et croissante qui est la leur, dirigent et modifient le monde dans lequel les hommes ont à la fois le privilège et l'obligation de vivre ».

J. HABERMAS, *La technique et la science comme « idéologie »*, p. 77.

« Ce que nous percevons des développements de la technologie génétique et qui nous les fait craindre, porte atteinte à l'image que nous nous étions constitués de nous-mêmes en tant que nous participons de cet être culturel, d'essence générique, qu'est l'« Homme » – or il semble bien qu'on ne puisse substituer aucune image à celle-là ».

J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine,* p. 64.

« Je n'ai qu'une excuse, mais je la crois légitime : le devoir qui s'impose, aujourd'hui plus que jamais, aux hommes de science de penser leur discipline dans l'ensemble de la culture moderne pour l'enrichir non seulement de connaissances techniquement importantes, mais aussi des idées venues de leur science qu'ils peuvent croire humainement signifiantes »

J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, p. 13.

AVANT- PROPOS

Faire une thèse de doctorat en philosophie était mon rêve à long terme lorsque j'étais formateur et enseignant au Grand Séminaire Jean-Paul II de Lodja. En septembre 2008, je me trouvais en vacances touristiques en Belgique. Après avoir visité le site universitaire de Louvain-la-Neuve, le cadre et l'ambiance qui y dominaient, je me décidai alors de réaliser finalement mon rêve. Mais je n'avais aucun projet de thèse bien structuré, hormis l'idée de réfléchir sur l'importance des sciences et des techniques modernes dans le développement de la société. Je me résolus de contacter la seule personne que je connaissais à Louvain depuis mes études de Licence en philosophie aux Facultés Catholiques de Kinshasa. C'est le professeur Bernard Feltz. Lors de notre première rencontre, il comprit tout se suite où j'allais en venir et me proposa de travailler sur Habermas dont la pensée critique s'ouvre à plusieurs boucles de réflexion. Mais, à vrai dire, au sujet de Habermas, mes connaissances antérieures étaient très fragmentaires. Au bout de ce travail approfondi, je m'estime très heureux d'avoir lu et plus ou moins compris la richesse et l'importance internationale du pragmatisme critique de Habermas.

Pour commencer immédiatement le travail, le professeur Bernard Feltz me facilita très rapidement les démarches administratives par des recommandations orales et écrites. A ce titre, je lui en suis très reconnaissant. Mais il mérite plus que ces simples évocations protocolaires. Du fond de mon cœur, je le remercie très sincèrement d'avoir accepté de diriger cette présente thèse doctorale, car la conjonction en lui des connaissances variées en biologie et en philosophie des sciences m'ont permis de mettre en discussion le naturalisme et rationalisme. Il a en effet lu et relu entièrement, profondément, rigoureusement et pertinemment le contenu de ce travail, en dépit des limites immanquables de tout travail intellectuel, surtout débutant. Je remercie également les professeurs Mark Hunyadi et Stéphane Leyens qui m'ont accompagné dans l'orientation précise de la recherche. Au travers eux, je remercie le Recteur de l'Université Catholique de Louvain, les professeurs et le personnel administratif de l'Institut Supérieur de Philosophie, pour leur contribution directe ou indirecte à la finalisation de ce travail.

Un hasard heureux! Ma rencontre à Leuven avec Mgr Jan Dumon a été une chance extraordinaire pour l'issue heureuse et bien chronométrée de ce travail. Après m'avoir offert un repas chez lui, il a pris l'engagement personnel de m'octroyer une aide financière substantielle afin de couvrir les dépenses de deux derniers quadrimestres de ma seconde année d'études. Finalement, grâce à sa médiation, Missio Aachen m'a octroyé la bourse pour la suite et la finalisation de ce travail. Je remercie donc très cordialement Mgr Jan Dumon et Missio Aachen

représenté par le prof. Dr. Harald Suerman et Marco Moerschbacher, rencontrés personnellement à Paris.

Quoi qu'il en soit, je reste convaincu que toutes ces belles rencontres et opportunités n'auraient pas été possibles sans la bonne volonté, la générosité et l'esprit de sacrifice de l'abbé Léon Iyenga Buika, mon confrère dans le sacerdoce, qui m'avait invité en Belgique pour y passer les vacances d'été. Les mots étant très pauvres pour lui traduire toute ma gratitude, je salue sans ambages son hospitalité, au sens plein du terme, qui reste gravée dans mon cœur. Que les Abbés Jean-Marie Belanga et Philippe Bovundja, Liévin Ishako, la sœur Marie-Louise Kitoto, Nicole Michaux et son frère Guy, soient tous vivement remerciés pour leur fraternité et leurs diverses contributions.

Je m'en voudrais sincèrement si je ne remerciais pas Messeigneurs André-Mutien Léonard et Remy Vancottem, successivement Evêques du Diocèse de Namur-Luxembourg, pour m'avoir inséré dans leur champ pastoral. Que Mgr Fridolin Ambongo, Administrateur diocésain de mon diocèse de Kole en République Démocratique du Congo, ne se sente pas oublié, lui qui n'a pas hésité de m'octroyer la recommandation dont j'avais absolument besoin pour motiver l'obtention d'une aide financière auprès de Missio. Je n'oublierai jamais l'esprit libre du Révérend Père Horst Petry qui, malgré la situation particulière que traversait notre Diocèse au moment de ma sortie du pays, n'avait pas hésité de m'octroyer les recommandions nécessaires. Qu'il en soit très cordialement remercié.

Que le Père Nico Turmes qui a été mon proche et généreux collaborateur à Weyler lise ici le témoignage de mon affection, y compris les Abbés Jean-Marie Jadot, Jean Flohimont, René Ngambele et Apollinaire K'Henda. Je n'oublierai pas non plus les amis et confrères abbés Damien Ecindo et Don Jean Belambo qui, tout en étant en France, étaient souvent en contact avec moi, grâce aux nouvelles technologies de la communication, surtout lorsque j'avais absolument besoin de me défaire de la concentration intellectuelle et détendre l'esprit.

Lors de mon séjour en Belgique, mon champ de relations humaines s'est largement étendu. J'y ai rencontré des hommes et des femmes suffisamment ouverts et généreux pour pouvoir corroborer l'une des idées principales que je défends dans le dernier chapitre de cette thèse, à savoir que le genre humain partage un certain nombre de valeurs fondamentales irréductibles à la rationalité scientifique. Que tous ceux et toutes celles qui m'ont été solidaires, même si je ne saurais malheureusement citer leurs noms, trouvent dans ce travail l'expression de ma gratitude et de ma haute considération : Michèle Libote qui a lu et corrigé les fautes et le sens grammatical de mon texte, Maîtres Avocats Nicolas Kanyonga et Annabel Belamri, Agnès et Michel Stas, René et Albert Dabe, Clémence et Firmin

Courtois, Céline Lejeune et la regrettée Raymonde Guillaume, Madame Gosse, Yvan et Thérèse Maquet, Léon Maus, Eric et Denise, Madame Eliane, etc.

Ado-Dieumerci BONYANGA BOKELE

SIGLES DES OUVRAGES CITÉS DE HABERMAS
(Editions françaises)

AM : *Après Marx (*1997)

ANH : *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* (2002)

CI : *Connaissance et intérêt (*1976)

DD : *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1997)

DPM : *Le discours philosophique de la modernité* (1988)

DM : *Droit et morale. Tanner Lectures (*1997)

ED : *De l'éthique de la discussion* (1992, 2006).

EDQV : *L'éthique de la discussion et la question de la vérité* (2003)

ENR : *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie (* 2008).

EP : *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise (*1986)

ET-EP : *Une époque de transition. Ecrits politiques 1998-200* (*2005*)

IC : *Idéalisations et communication. Agir communicationnel et usage de la raison* (2006)

IR : *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique* (1998).

LSSAE : *Logique des sciences sociales et autres essais* (1987)

MC : *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (1986)

PP-EP : *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques* (1993)

PPP : *Profils philosophiques et politiques* (1974)

PP-BIK : *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne* (1996)

RL : *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* (2012)

RR-DS : *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation (* 2010).

TAC1 : *Théorie de l'agir communicationnel. T.1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* (1987).

TAC2 : *Théorie de l'agir communicationnel. T.2. Pour une critique de la raison fonctionnaliste* (1987).

TP2 : *Théorie et pratique,* T. 2. *Critique de la politique* (1975).

TSI : *La technique et la science comme idéologie* (1973)

VJ : *Vérité et justification* (2001)

Résumé

Depuis l'aube des Temps modernes, la science représente le pouvoir incontournable de libération et d'émancipation de l'homme dans la société. Par contre, son alliance avec la politique et l'économie contribue à l'aliénation et à la déstructuration des cultures. Ce paradoxe a fait dire à Habermas, à la suite de Marcuse, que la technique et la science forment l'idéologie la plus puissante du capitalisme avancé. Dans ce contexte, les principes formels de la discussion ont été présentés comme les sources universelles de la raison émancipatrice. Or, avec les développements effrénés de la technologie génétique, non seulement la science accroît ses innombrables possibilités de libération, mais aussi et surtout elle ébranle les bases fondamentales de l'universalisme égalitaire, fondement de la morale universelle de Droits de l'Homme. D'où le vertige éthique : « Jouera-t-on les apprentis sorciers ? Que permettre et que faut-il empêcher des prouesses de laboratoire ? ».

L'objectif principal de cette thèse consiste justement à montrer comment Habermas aborde avec sérénité la question de l'émancipation ou de la réalisation de soi, en dialogue critique avec les acquis des neurosciences et des biotechnologies. En plus des progrès de la connaissance théorique du vivant et des prouesses technologiques en médecine curative, la révolution biologique pose énormément de problèmes comme la réduction naturaliste de l'agir humain et la technicisation eugéniste de la nature humaine. Dans ces conditions, la question critique postmétaphysique posée par Habermas est la suivante : « *Qui sommes-nous et qui voulons-être ?* ». Pour y répondre adéquatement aujourd'hui, notre auteur demande de reconsidérer la stratégie abstentionniste de la morale universaliste de la raison qui pose le primat du juste sur le bien. Il plaide par conséquent, et sans contradiction, pour l'éthique fondamentale de l'espèce humaine (Gattungsethik). Quel est l'espoir et quels sont les fondements épistémologiques de cette éthique ?

O. INTRODUCTION GENERALE

0.1. Problématique du sujet

Certains penseurs affirment que la science est « un incontournable de l'humanité » dans la mesure où elle participe directement à la libération et à l'émancipation de l'homme. Mais son alliance avec la technique et l'économie joue à la déstructuration des cultures[1]. Comment articuler ce paradoxe ? Cette question nous conduit à repenser le pouvoir du savoir scientifique, c'est-à-dire son impact dans le développement humain et sociétal. Le prétexte de la réflexion est la question existentielle de l'émancipation, notamment à l'ère des progrès des neurosciences et des biotechnologies. Pour y arriver, la théorie critique de Jürgen Habermas nous servira de tremplin. En fait, notre référence à Habermas s'explique dans ce sens que sa biographie reflète les articulations majeures de son pragmatisme critique. Son parcours universitaire et son engagement sociopolitique dans une Allemagne en lutte contre l'idéologie nazie, le scientisme et le technicisme, font de l'émancipation la plate-forme de sa philosophie pratique que nous aimerions analyser.

Né en 1929 à Düsseldorf, Habermas a grandi dans le milieu bourgeois d'une petite ville de province (Gummersbach). Sa biographie est celle d'un universitaire. De 1949 à 1954, il fait des études universitaires en philosophie auprès de Nikolai Hartmann à Göttingen, de Hans Barth à Zürich, de Erich Rotharcher et Oskar Becher à Bonn. Ses études philosophiques vont de pair avec une ouverture interdisciplinaire, vers l'histoire, la psychologie, la littérature allemande et l'économie. En 1954, il passe son doctorat (*Promotion*) sur Schelling (*Das Absolute und die Geschichte).* Il consacrera ensuite une étude spéciale sur l'histoire du concept d'idéologie. De 1956 à 1959, il connaît Theodor Adorno dont il deviendra assistant à l'Institut des sciences sociales, fondé en 1923, qui deviendra le noyau institutionnel de l'Ecole de Francfort. C'est dans cette Ecole que Habermas deviendra sociologue, participant à des recherches empiriques, auprès de Horkheimer et d'Adorno après leur retour de l'émigration américaine pendant le nazisme. En 1961, à l'Université de Marburg, Habermas soutient sa grande thèse (*Habilitation*) en sciences politiques, sous la direction de Wolfgang Abendroth, thèse déjà terminée en 1959 mais non acceptée directement par Horkheimer à Francfort. Cette thèse était consacrée à une archéologie socio-historique de l'opinion

[1] Cf. B. FELTZ, « Sciences, croyances et diversité culturelle », in *Sciences et croyances. Quelle place pour la démarche scientifique en Europe ?Actes du colloque du 18 novembre 2010*, Bruxelles, CAL, p. 68.

publique comme dimension constitutive de la société bourgeoise. Elle sera publiée en 1962 sous le titre retenu en français de *L'espace public*[2].

Du point de vue des thèmes philosophiques abordés par Habermas, Gerhard Höhn nous dit qu'il fait partie de la jeune génération des philosophes allemands ayant contribué de façon originale au renouvellement de la réflexion critique, à tel point que son influence est dominante non seulement en Allemagne mais aussi sur le plan international : « En réalité, grâce à ses interventions critiques dans les principales sciences humaines, Habermas n'a pas seulement mis en question l'esprit positiviste et la conscience technocratique qui dominent celles-ci, mais encore il a considérablement enrichi sa propre pensée. C'est ainsi qu'il a situé la ''théorie critique'' de Francfort à un autre niveau, en tenant un pari double : celui de ne pas abandonner l'inspiration marxiste tout en pratiquant un révisionnisme affirmé ; celui de libérer la théorie critique de sa dette épistémologique tout en lui conservant sa dimension émancipatrice »[3].

En effet, du point de vue de sa philosophie sociale, la question épistémologique posée par Habermas et qui reste actuelle consiste à savoir comment articuler le rapport entre la théorie et la pratique en tenant compte de nouvelles réalités du capitalisme avancé[4]. Aujourd'hui, force nous est de poser autrement la question : comment articuler le projet d'émancipation humaine dans le contexte effrayant des biotechnologies et de la mondialisation technologico-économique ? D'où le sens de notre thème intitulé : « *Habermas et la question de l'émancipation à l'aune de la révolution biologique. Une réflexion critique sur le pouvoir du savoir scientifique* ». Au travers de ce thème, nous envisageons de penser à nouveaux frais les conditions de possibilité de l'émancipation humaine en articulant sans jamais les séparer, ne fût-ce que par abstraction méthodologique, la morale et l'éthique, c'est-à-dire le savoir rationnel et objectif et l'herméneutique ou l'intuition de soi – ce que Habermas appelle désormais l'autocompréhension de l'espèce humaine (Gattungsethik).

Une telle visée épistémologique exige de repenser le pouvoir du savoir

[2] Cf. D. HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, p. 1237.
[3] G. HÖHN, « HABERMAS Jürgen (1929-) », in A. MICHEL, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, 2e éd, Encyclopaedia universalis et Albin Michel, 2001.
[4] *Ibid.*

scientifique dont la technoscience est le modèle-type. Repenser signifie que nous devons en toute honnêteté reconnaître l'apport indéniable de la science moderne dans la recherche des conditions de possibilité d'une vie meilleure. A tort ou à raison, la science moderne est largement considérée comme la seule source du développement des nations et des peuples :

> « La science a modifié les conditions de vie de l'homme. Elle en a changé les conditions matérielles ; par là elle a transformé notre travail et notre repos, la puissance des individus et des groupements humains, ainsi que les limites de cette puissance ; les moyens, les instruments autant que la substance de notre savoir, les conditions et la forme dans lesquelles nous jugeons du vrai et du faux. Elle a transfiguré les sociétés où nous vivons, aimons, apprenons et agissons. Elle nous a donné le sentiment immense et pénétrant d'une évolution dans le laps de notre vie. En un mot, les idées scientifiques ont renouvelé la conception que les hommes se font d'eux-mêmes et de l'univers »[5].

Pour célébrer et immortaliser le pouvoir du savoir scientifique, un siècle après Newton, en 1784, les défenseurs de la science moderne afficheront dans la boule du clocher de l'église Sainte-Marguerite à Gotha leur conviction et leur leçon pour l'avenir de l'humanité, en ces termes :

> « Nos jours ont rempli l'époque la plus heureuse du XVIII[e] siècle... La haine religieuse et la contrainte des consciences disparaissent ; l'amour du prochain et la liberté de pensée l'emportent. Les arts et les sciences fleurissent, et nos regards pénètrent profondément dans l'atelier de la nature. Les artisans se rapprochent de la perfection des artistes ; des connaissances utiles germent dans toutes les classes de la société. Vous avez ici une description fidèle de notre temps… Agissez de même pour votre postérité et soyez heureux ! »[6].

Cependant, en dépit de ces éléments à 'mettre à son actif', il est tout autant juste de ne pas oublier que la science moderne a engendré d'autres types de problèmes graves dans le monde et dans la société, dont la destruction de l'écosystème et la déstructuration des cultures. Dans la mesure où son alliance avec la technique, l'économie et l'administration fonde et consolide l'idéologie capitaliste de croissance effrénée et de domination de plus en plus efficace, nous comprendrons pourquoi des auteurs comme Herbert Marcuse et Habermas n'avaient pas eu tort de parler de la science de la nature et de la technique comme idéologie. Dans le domaine des sciences du vivant et des technologies biomédicales, nonobstant l'intérêt thérapeutique qu'elle

[5] J-R. OPPENHEIMER, *La science et le bon sens*, Paris, Gallimard, 1955, p. 11.
[6] *Ibid.* p. 103.

suscite, la science moderne se développe également comme une idéologie qui présage l'avènement du nouvel homme, de plus en plus efficace et intelligent, technologiquement perfectionné. La réduction naturaliste du libre arbitre et de l'autodétermination individuelle, la technicisation libérale de la nature humaine qui cache mal la visée eugéniste, sous prétexte d'amélioration de l'homme et de ses conditions de vie, etc., sont autant de phénomènes qui hypostasient le pouvoir du savoir scientifique et risquent même de rationaliser la négation anthropologique, c'est-à-dire le fait de déresponsabiliser l'humain en l'automatisant dans et par la technologie.

Faut-il pour autant renoncer au pouvoir du savoir scientifique, sous prétexte d'un savoir aussi idéologique ? En fait, le problème n'est pas de remettre en question le devenir de la science et de la technologie, mais d'en être responsable. Car comme le rappelait il y a longtemps le Dr Paul Chauchard, il ne s'agit pas « d'opposer le naturel au technique, ni de les alterner, de refuser l'un ou l'autre dans un esprit conservateur ou progressiste. Il s'agit plutôt d'utiliser la technique au service de la nature humaine pour nous aider à être plus et mieux homme et non pour nous permettre de l'être moins en en minimisant les inconvénients »[7]. Dans le sens proposé par Habermas, il s'agirait de revenir aux sources et ressources de l'éthique inhérente à l'espèce humaine, en nous posant la question anthropologique fondamentale suivante : « *Qui sommes-nous et que voulons-nous être* ? »[8]. Au-delà du cognitivisme cher à sa pensée postmétaphysique, c'est-à-dire aux différentes formes de penser et d'agir rationnellement en philosophie pratique, Habermas revient à la question essentielle de l'identité morale. Il ne s'agit donc plus de se limiter à la question formelle de savoir ce que je dois faire de juste ou de politiquement correct, mais aussi celle de mon identité, conformément à la compréhension que j'ai de moi-même en tant qu'espèce humaine. Ces deux questions en appellent à la pleine responsabilité humaine grâce à la corrélation des normes sociales et des valeurs incarnées par des sujets historiquement situés.

[7] P. CHAUCHARD, *La maîtrise de soi*, Paris, Dessart, 1963, p. 15.
[8] *ET-EP*, p. 264.

0.2. Intérêt et actualité du sujet

Karl-Otto Apel avait dit un jour que celui qui entreprenait de réfléchir sur la relation entre science et éthique dans la société industrielle moderne planétaire se trouvait placé devant une situation paradoxale. D'une part il devrait défendre le besoin d'une éthique universelle, ayant caractère obligatoire (*Verbindlich*) pour la société humaine dans son ensemble, à cause des problèmes complexes suscités par le développement de la technologie et leurs conséquences. D'autre part, il aurait du mal à fonder rationnellement une éthique universelle étant donné que la science moderne porte préjudice à l'idée de la validité intersubjective, notamment l'idée scientiste d'objectivité « normativement ou axiologiquement neutre »[9]. Habermas n'échappe pas à cette difficulté. Car, en toute logique, l'abstentionnisme qu'il observa, comme stratégie de la pensée postmétaphysique, ne lui permettait pas d'avance d'émettre des jugements de valeur concernant telle ou telle autre technologie biomédicale.

Le plus intéressant dans cette réflexion est de nous rendre compte de la manière dont Habermas révolutionne la pensée postmétaphysique en posant l'utilité de défendre en théorie morale non seulement des normes rationnelles et universelles, mais aussi des valeurs fondamentales et inaliénables de l'humanité. C'est pourquoi il n'hésite pas à revenir à l'idée du bien qu'il avait pourtant subordonnée à celle du juste procédural. L'idée c'est qu'il y aurait en fait en chaque être humain quelque chose de bien, transcendant l'explication rationnelle. En termes hégéliens, nous dirions que chaque être humain se considère comme le sujet qui se pose vis-à-vis du monde et qui est différent de l'objet essentiellement étranger à l'homme et muet en ce qui concerne sa destination ultime[10].

En fait, l'auteur de *La technique et la science comme « idéologie »* mobilise de façon permanente la critique philosophique contre les dérives réifiantes de la techno-science. Nous ne saurons jamais lui dénier cette actualité, notamment lorsqu'il fait remarquer le caractère ambivalent et paradoxal de la rationalité scientifique :

---

[9] K-O APEL, « Die paradoxie der problem - ituation», cité par J-M. FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF., 1987, p. 483.

[10] Cf. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965, p. 5.

> « Savoir c'est pouvoir, et par un paradoxe apparent il se trouve maintenant que ce sont les scientifiques et les techniciens qui, grâce à leur savoir de ce qui se passe dans un monde non vécu d'abstractions et de déductions, ont acquis cette puissance immense et croissante qui est la leur, dirigent et modifient le monde dans lequel les hommes ont à la fois le privilège et l'obligation de vivre »[11].

Cette idée date de 1968 (*Technick und Wissenschaft als Ideologie)*. Habermas la reprend à partir de la fin 1990 et début de 2000, après une période assez longue consacrée à la théorie de l'agir communicationnel. Le problème assez intéressant qu'il pose du point de vue anthropologique consiste à savoir si l'image que nous avons de nous-mêmes et à laquelle nous nous sommes habitués en tant qu'espèce humaine doit faire objet des discussions scientifico-philosophiques, même si lui-même pose la discussion rationnelle comme le critère de validation universel des savoirs et des actions en société. Cette évolution de la pensée de Habermas mérite d'être bien analysée et bien comprise non pas pour elle-même, mais en tant que plaidoyer pour l'émancipation de l'humain en sa totalité de l'être. Pour y arriver, Habermas nous conduit à réfléchir d'une manière critique sur l'impact du savoir scientifique dans le développement humain et sociétal.

En effet, la réflexion critique sur le pouvoir du savoir scientifique intéresse moult penseurs depuis l'aube des Temps modernes jusqu'à nos jours. Francis Bacon considérait que la science visait à améliorer le sort de l'homme sur terre, but qui peut être atteint en réunissant des faits par une double observation méthodique, empirique et expérimentale, d'où découlent des théories[12]. René Descartes, pour sa part, estimait que l'approfondissement du savoir scientifique constituait un accroissement du pouvoir, car la science peut nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature[13]. Au XVIII^{e} siècle, pour les philosophes des Lumières, l'espoir en l'émancipation par les sciences et les techniques modernes faisait partie de leur conviction, comme le rappelle Habermas : « Le progrès de la connaissance dans la dimension des sciences aussi bien que de la critique fonde l'espoir ''qu'il est possible par le travail scientifique d'acquérir des connaissances sur la réalité du monde, connaissances grâce auxquelles nous pouvons accroître notre puissance et en fonction desquelles nous pouvons organiser notre vie''.

---

[11] HUXLEY, cité par J. HABERMAS, *TSI*, p.77.

[12] F. BACON, cité par A.-F. CHALMERS, *Qu'est-ce que la science ? Popper*, *Kuhn*, *Feyerabend*, Paris, Ed. La découverte, 1987, p.17.

[13] R. DESCARTES, cité par ROMBI, G., *Dimensions de la science*, Paris, Hachette, 1973, p. 7.

C'est cet espoir rationnel, et lui seul, qui sépare radicalement l'intention d'une philosophie des Lumières des traditions dogmatiques »[14].

Très récemment, à la veille du troisième millénaire, l'Organisation des Nations-Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) recommandait à toutes les sociétés et à toutes les cultures du monde de promouvoir la science comme facteur essentiel du développement humain et sociétal : « Toutes les cultures peuvent contribuer au savoir scientifique universel. Les sciences doivent être au service de l'humanité tout entière ; elles doivent contribuer à donner à tous une compréhension plus approfondie de la nature et de la société, à leur assurer une meilleure qualité de vie et à offrir aux générations présentes et futures un environnement durable et sain »[15]. Bref, comme l'affirme très clairement A. Fagot-Largeaut, la science moderne constitue le moteur de la force des nations : « La puissance scientifique n'est pas seulement un facteur de développement économique et du prestige politique des nations, mais elle ouvre à notre espèce un univers des possibles et la liberté d'une « création continuée, y compris d'une autocréation (anthropotechnique)»[16].

Cependant, le problème critique se pose à partir du moment où la puissance transformatrice de la science moderne s'exerce comme une espèce de rouleau compresseur qui libère et enchaîne en même temps. D'où la stupéfaction. Devons-nous considérer la science comme un destin et une fatalité pour l'homme et pour les sociétés modernes ? N'est-il pas urgent de démocratiser son pouvoir, c'est-à-dire le soumettre à une large discussion publique ? Le médecin et philosophe français, François Dagognet, pose des questions très intéressantes au sujet notamment du développement de la technologie génétique. « Jouera-t-on les apprentis sorciers ? Que permettre et que faut-il empêcher des prouesses de laboratoire ? Pourquoi et au nom de quels dangers ? Jusqu'où aller ? Ces interrogations ne dépassent-elles pas le cadre d'une science expérimentale? »[17]. Ces interrogations rappellent sans doute la réflexion de Hans Jonas sur la responsabilité éthique de l'homme de sciences modernes dont le pouvoir technologique est devenu capable d'embraser et de consumer toute l'humanité. Non

---

[14] *CI*, p. 315.

[15] Cf. UNESCO (Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture), « *La science pour le XXI^e siècle : Un nouvel engagement* », Budapest, du 26 juin au 01 juillet 1999, in www.unesco.org/science/wcs/frer.htm.

[16] A. FAGOT-LARGEAULT, « Préface », in G. HOTTOIS, *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 9.

[17] F. DAGOGNET, *Le vivant*, Paris, Bordas, 1988, p. 4.

seulement l'étonnement de Jonas interpelle notre conscience, mais en appelle aussi et surtout à la responsabilité :

> « Le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui. […]. La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné la démesure de son succès qui s'étend également maintenant à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire ait jamais entraîné »[18].

Dans la même perspective critique ouverte par Hans Jonas, il va sans dire que Habermas réitère l'idée d'un minimum d'éthique fondamentale et respectueuse de la nature humaine. Y en a-t-il une ? Le titre même de son livre, *L'avenir de la nature humaine,* laisse sous-entendre l'affirmative. Mais dans quel sens précis ? Notons à ce stade que la réflexion critique sur les biotechnologies, reprise par Habermas en tant que penseur postmétaphysique et donc distant des questions substantielles, dénote du sérieux et de l'importance même de la question, surtout lorsqu'il déclare :

> « Les nouvelles technologies nous imposent une discussion publique sur la compréhension qu'il faut avoir des formes de vie culturelles en tant que telles. Or les philosophes n'ont plus de bonnes raisons pour abandonner un tel objet de controverse à des bioscientifiques et à des ingénieurs exaltés par la science-fiction »[19].

S'agit-il pour Habermas d'une remise en question de sa propre démarche philosophique ? Pourquoi ne devrions-nous pas saluer son auto-critique, marque essentielle de la pensée philosophique ? Sans doute, il est intéressant de voir dans quel sens Habermas s'inscrit dans la ligne de nombreux penseurs contemporains qui ne posent pas une disjonction, fût-elle pour des raisons strictement épistémologiques, entre les normes et les valeurs humaines. Avec la mondialisation technologique et le développement de la génétique, il semble que le temps serait déjà venu où il importe de reprendre l'éthique fondamentale. A en croire René Simon, après une période plus ou moins longue de relatif effacement ou, au contraire, de possession tranquille des codes normatifs, la question éthique fondamentale préoccupe aujourd'hui tant de chercheurs, philosophes ou théologiens que de citoyens, y compris particulièrement des acteurs

[18] H. JONAS, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1995, p. 13.
[19] *ANH*, p. 29.

sociaux qui ont entre leurs mains le destin de l'humanité[20]. La réflexion éthique fondamentale intéresse même des penseurs naturalistes comme Jean-Pierre Changeux, auteur de *L'homme neuronal,* dans la mesure où il revendique son souci pour une éthique universelle, à la rawlsienne ou à l'habermassienne, pourvu qu'il y ait de la bonne volonté dans un monde où à cause de la diversité de visions du monde, de philosophies et de croyances religieuses, la vision optimiste et harmonieuse d'une humanité en paix est en train de s'obscurcir[21].

0.3. Délimitation et plan du travail

La pensée de Habermas étant immense et complexe, c'est justement dans les limites de sa critique de la techno-science comme idéologie que nous inscrivons notre réflexion. D'une part nous voudrions rendre compte de l'impact du savoir scientifique dans les développements humains et sociétaux, d'autre part il s'agira de mettre au jour, en les discutant, les catégories et principes universels qui doivent être posés à la base de l'émancipation humaine.

Deux parties principales structureront notre travail, fondées sur ce que d'aucuns considèrent comme étant le double tournant de la théorie critique de Habermas : le tournant pragmatique du langage et le tournant réaliste ou anthropologique. La première sera intitulée : *Le tournant pragmatique du langage. De la critique de la techno-science comme idéologie à l'éthique de la discussion,* tandis que la seconde concernera *Le tournant anthropologique de Habermas. Des risques des biotechnologies à l'éthique de l'espèce humaine.*

Dans la première partie, nous essayerons de réfléchir sur le pouvoir du scientifique en nous demandant très précisément en quoi consistent la spécificité et l'impact sociétal de la science moderne. Et pour une théorie critique de l'émancipation humaine, nous insisterons sur l'importance de l'éthique de la discussion au sein des sociétés libérales et technologiques. Trois chapitres composeront cette partie : (1) Quand savoir c'est pouvoir : les intérêts de la connaissance scientifique, (2) Regard critique sur la techno-science comme idéologie, et (3) Emancipation et agir communicationnel : le postulat d'une société juste fondée sur des consensus rationnels.

---

[20] Cf. R. SIMON, *L'éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993, p. 7.
[21] J-P. CHANGEUX, *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 100-101.

Dans le premier chapitre (*Quand savoir c'est pouvoir : les intérêts de la connaissance scientifique)*, nous essayerons de comprendre dans quel sens les deux regroupements généraux de sciences, empirico-analytiques d'une part, et historico-herméneutiques d'autre part, exercent un impact considérable sur le devenir humain dans le monde et en société. La logique ou la méthodologie de ces sciences permet-elle de rendre suffisamment compte de leur pouvoir ? Nous verrons très précisément dans quel sens l'intuition habermassienne de « connaissance et intérêt » permet de situer archéologiquement et d'expliquer la finalité spécifique de chaque domaine du savoir scientifique. Habermas dit qu'il y a un lien transcendantal entre la méthodologie particulière de chaque champ de recherche et la structure anthropologique universelle du travail et de l'interaction. C'est dans ce sens que toutes les sciences participent *a priori* de la libération et de l'émancipation de l'homme, à condition qu'elles présupposent l'autoréflexion.

Dans le deuxième chapitre (*Regard critique sur la techno-science comme idéologie*), nous axons nos analyses sur le développement socio-historique des sciences et des techniques de la nature au sein des sociétés capitalistes de l'Occident à l'ère de l'industrialisation. Dans ce contexte socio-culturel, en phase d'extension mondiale, nous indiquerons dans quel sens Habermas soutient la thèse selon laquelle la techno-science est à la fois facteur de libération et source d'aliénation et de déstructuration. C'est pourquoi la question de l'émancipation à l'ère de la mondialisation technologique et économique se pose aujourd'hui avec beaucoup d'acuité. Quelle réponse Habermas y apporte-t-il ? Le principe discussion suffit-il pour fonder la théorie de l'émancipation de l'homme ?

Le troisième chapitre (*Emancipation et agir communicationnel : le postulat d'une société juste fondée sur des consensus rationnels*), nous conduira à approfondir l'idée de l'intersubjectivité communicationnelle comme condition de possibilité fondamentale de l'émancipation des sujets socialisés. Nous y analyserons successivement le sens de l'émancipation chez les philosophes des Lumières et ceux du tournant linguistique. L'enjeu sera de montrer comment Habermas intègre les positions des uns et des autres en les orientant vers l'idée de l'agir communicationnel, autrement

dit vers la nécessité d'un consens rationnellement motivé comme gage des interactions et de la paix sociale.

La seconde partie de notre travail abordera spécifiquement la question du tournant anthropologique de Habermas où, en fait, il met au centre de sa réflexion l'humain dans toute son irréductible complexité. Le « dernier Habermas » pense l'humain non pas seulement ou prioritairement comme un sujet rationnel, capable d'agir et de parler, dont le langage est spécifique et incarnation de la raison, mais aussi et avant tout comme un être vivant et vulnérable qui attend protection contre les risques de la technisation scientiste et eugéniste de sa nature profonde. Deux chapitres importants constitueront cette partie. Il s'agira d'abord de réfléchir sur le problème de la réduction naturaliste de l'agir humain et les risques des biotechnologies (chap. 4), et ensuite de présenter le bien-fondé de l'éthique de l'espèce humaine, notamment la corrélation entre les normes rationnelles et les valeurs substantielles (chap. 5)

Dans le quatrième chapitre (*Le problème de la réduction naturaliste de l'agir humain et les risques des biotechnologies),* nous commencerons par montrer dans quel sens les progrès de la biologie permettent de comprendre et d'expliquer objectivement l'agir humain à partir de la structure et du fonctionnement de l'organisme vivant. Faut-il pour autant procéder à la technicisation eugéniste du corps humain ? N'est-ce pas là que se situe la grande question des biotechnologies ?

Le cinquième et dernier chapitre justifiera la nécessité d'un retour aux sources de la moralité humaine. Dans *Plaidoyer pour l'éthique de l'espèce humaine. La corrélation entre les normes et les valeurs,* nous essayerons de comprendre pourquoi Habermas intègre la question du bien et de la conscience du sujet dans le débat moral universaliste. D'où la nécessité, pour nous, de reconstituer les jalons de l'anthropologie philosophique de Habermas.

0.4. Méthode du travail et difficultés rencontrées

De prime abord, nous analysons la critique habermassienne du savoir scientifique du point de vue diachronique et synchronique. Du point de vue diachronique, nous considérons qu'il y a en général deux grandes périodes au cours desquelles Habermas s'est intéressé spécialement à réfléchir sur l'impact de la science et de la technique dans la construction de l'idéologie de la société capitaliste. D'abord entre les années 1960 et 1970, puis à partir de la fin 1999 et début 2000. De ce point de vue, notre méthode de travail sera l'analyse socio-historique. C'est pourquoi notre lecteur s'apercevra que nous suivons quasi chronologiquement l'évolution de la pensée de Habermas au fil de ses publications. Mais sur le plan synchronique, c'est le thème de l'émancipation que nous plaçons au centre de toute sa théorie. Pour la comprendre, nous déploierons alors notre analyse comme critique et prospective.

Analytique, notre méthode le sera dans la mesure où nous procéderons par la sélection et le tri des idées, concepts, thèses et théories qui nous semblent importants afin de bien comprendre et expliciter notre problématique. Grâce à cette méthode, nous parviendrons à démêler tant soit peu la pensée de Habermas, en distinguant ses propres intuitions des idées des autres auteurs auxquels il fait référence, soit parce qu'il les réfute, soit parce qu'il les admet dans le but d'étayer ses propres vues. Pour nous rendre plus compréhensible dans cette démarche, nous n'hésiterons pas à emprunter à d'autres auteurs et commentateurs leurs meilleures analyses de la question traitée.

Quant à la méthode critique, la méthode philosophique proprement dite, nous la déploierons sous ses aspects herméneutique et phénoménologique. L'herméneutique est cette méthode de réflexion critique qui nous permet de saisir le sens caché du texte et des phénomènes humains en société. En considérant notamment la science et la technique comme idéologie, ou tout simplement comme activités humaines et non moins orientées, la méthode herméneutique nous aidera à comprendre le sens et les enjeux socioculturels. Par ailleurs, l'approche phénoménologique nous servira à considérer les actions humaines comme relevant des intentions conscientes, lesquelles nécessitent une interprétation. Cette méthode englobe somme toute la description, la réflexion et l'interprétation. Dans la critique du naturalisme biologique en général et dans la réfutation du déterminisme strictement biologique en particulier, la

méthode phénoménologique nous sera utile pour savoir comment l'expérimentateur ne peut pas comprendre les phénomènes humains sans la présupposition de l'expérience de soi, c'est-à-dire l'expérience à la première personne. En d'autres mots, comme le dit Bambinet, la phénoménologie est une démarche qui exige de l'observateur de se demander si ce qu'il constate ou la chose qu'il voit en termes de comportement humain décrit dans le laboratoire a le même sens exact que lui-même leur donne en partant de sa propre expérience[22].

La méthode prospective, enfin, nous servira à proposer de nouvelles perspectives critiques aussi longtemps qu'une théorie ou une pratique, scientifico-technologique ou pratico-morale, nous paraît insatisfaisante. C'est pourquoi nous essayerons d'ouvrir de nouvelles perspectives qui permettent de repenser les conditions de possibilité idéales d'émancipation, à l'âge de la science et de la technique. Pour ce faire, la fin de chaque chapitre s'articulera brièvement comme regard prospectif.

Néanmoins, comme pour toute œuvre humaine, nous n'avons pas manqué de rencontrer quelques difficultés tout au long de l'élaboration de ce travail. La première est d'ordre linguistique. Nous aurions préféré pouvoir lire notre auteur dans sa langue d'écriture originale, à savoir l'allemand. Faute de moyens et du temps matériel, nous avons travaillé principalement sur les traductions des œuvres de Habermas. Toute traduction étant trahison, nous assumons les erreurs éventuelles et les mécompréhensions de certaines analyses et affirmations. La seconde difficulté est d'ordre thématique. Le concept d'éthique de l'espèce humaine (*Gattungsethik*) est un concept apparemment nouveau dans la terminologie de notre auteur. Il l'emploie plus précisément dans *L'avenir de la nature humaine* (2001) où il le pose comme base anthropologique universelle de l'autocompréhension pragmatique et existentielle. Mais, pour avoir une idée plus précise de la nature humaine, autrement dit de la spécifité de l'humain, nous avons trouvé opportun de passer par le détour de la querelle épistémologique sur l'exceptionnalité humaine, thème qui est peu présent dans le texte de Habermas, mais qui nous paraît nécessaire afin d'étayer l'idée de l'irréductible complexité humaine.

[22] Cf. E. BAMBINET, *L'animal que je ne suis plus,* Paris, Gallimard, 2011, p. 28.

Première partie

LE TOURNANT PRAGMATIQUE DU LANGAGE
De la techno-science comme idéologie à l'éthique de la discussion

Préambule

La thèse principale de cette première partie est que les sciences de la nature et leurs applications constituent pour la plus grande opinion de la société le modèle du savoir dans la mesure où leur impact est très visible dans les développements sociétaux. Mais ce que l'on oublie souvent, c'est qu'elles sont des activités produites par des hommes et exercées dans des contextes socioculturels bien déterminés. En tant que telles, la science et la technologie sont aussi utilisées par leurs producteurs comme un savoir idéologique afin d'asseoir leur puissance politico-économique, notamment dans le contexte du capitalisme avancé. Habermas développe cette thèse dans le prolongement des analyses sociologiques d'Herbert Marcuse sur la société industrielle avancée, surtout lorsque ce dernier met en avant le caractère totalitaire du système capitaliste :

> « Devant les aspects totalitaires de la société capitaliste et industrielle, il n'est plus possible de parler de la ''neutralité'' de la technologie, ni de l'isoler de l'usage auquel elle est destinée. La société technologique est un système de domination qui fonctionne au niveau même des conceptions et de construction techniques. A mesure que le projet technocratique se développe, il façonne l'univers du discours et de l'action, de la culture sur le plan matériel et sur le plan intellectuel. Par le truchement de la technologie, la culture, la politique et l'économie s'amalgament dans un système omniprésent qui dévore ou qui repousse toutes les alternatives »[23].

Dans ce contexte précis, la réflexion critique de Habermas va de l'épistémologie des sciences, où il présente les intérêts de la connaissance, à la critique de l'idéologie capitaliste fondée justement sur le pouvoir de domination comme instrumentalisation. La question qu'il se pose finalement consiste à savoir quel type de voie rationnellement fondée est susceptible de promouvoir l'émancipation des citoyens de la société démocratique. A son avis, seule la voie de la discussion rationnelle pourrait aider à démanteler les bases de l'idéologie capitaliste fondée très solidement sur les

[23] H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel, Essai sur l'idéologie de société industrielle avancée,* Paris, Ed. de Minuit, 1968, p. 31.

progrès de la science et de la technique. « L'irrationalité de la domination qui a pris maintenant les proportions d'un danger mortel collectif ne pourrait être surmontée que par la formation d'une volonté politique, liée au principe d'une discussion générale et exempte de domination »[24], affirme Habermas.

En fait, l'objectif de cette partie consiste à indiquer à la fois les contextes socioculturels, l'itinéraire intellectuel et les propositions critiques que Habermas n'a jamais cessé d'envisager pour promouvoir l'émancipation des hommes en société. Trois idées maîtresses sous-tendent cette partie : 1) affirmer que le savoir scientifique, dans sa double articulation théorico-pratique, est un pouvoir de libération et de domination ; 2) montrer concrètement comment la techno-science fonctionne comme idéologie dans le système capitaliste ; 3) proposer l'agir communicationnel comme voie de libération et de pacification sociétale.

[24] *TSI*, p. 96.

Chapitre I : QUAND SAVOIR C'EST POUVOIR

Les intérêts de la connaissance scientifique

I.O. INTRODUCTION

Comme le titre l'indique, la thèse principale qui sera défendue dans ce premier chapitre consiste à affirmer théoriquement que la science, considérée dans son acception générale, permet à l'homme de se libérer techniquement des obstacles extérieurs et de s'émanciper pratiquement dans ses rapports avec soi-même et avec les autres. C'est l'hypothèse qui est largement soutenue par Habermas dans *Connaissance et intérêt,* notamment en parlant de l'intérêt technique pour les sciences empirico-analytiques, de l'intérêt pratique pour les sciences historico-herméneutiques, et de l'intérêt émancipatoire pour les sciences critiques. Comment Habermas en est-il venu à affirmer de tels intérêts de la connaissance ? Quel était l'objectif principal, du point de vue philosophique ? L'importance de sa critique du scientisme, dont le positivisme d'Auguste Comte et l'objectivisme d'Ernst Mach sont les représentants, méritera d'être soulignée si nous voulons comprendre plus tard sa thèse de l'idéologie de la techno-science.

Dans un premier moment, nous nous poserons la question de la spécificité du savoir scientifique vu du point de vue anthropologique et social. Est-ce parce qu'il s'agit d'un savoir méthodique et objectif ou est-ce, comme l'affirme Habermas, parce que la connaissance scientifique correspond aux intérêts généraux de la raison humaine ? Puis dans un second moment, nous aborderons la question de l'impact réel du savoir scientifique. Enfin, en troisième lieu, nous essayerons de mettre en exergue l'idée de l'autoréflexion des sciences, défendue par Habermas.

I.1. LA SPECIFICITE DU SAVOIR SCIENTIFIQUE

Sous ce point, nous avançons deux hypothèses qui nous permettront de réfléchir sur la spécificité du savoir scientifique : soit à cause du fait que la connaissance scientifique est logique, méthodique et objective, soit parce qu'elle est transcendentalement intéressée. Avant de nous y atteler, il est nécessaire que nous commencions par une petite approche définitionnelle de la science et la technologie.

I.1.1. De la science et de la technologie

De son étymologie latine « *scire* », la science signifie « savoir », c'est-à-dire le fait de connaître. Elle peut signifier aussi bien une connaissance théorique comme les mathématiques qu'une habileté pratique, ou encore une « technique ». Mais en général, à en croire Chalmers, la science est considérée comme un savoir de la vérité et une connaissance qui fait ses preuves. Elle exclurait de ce fait les opinions personnelles, les goûts et les spéculations de l'imagination parce qu'il s'agirait d'une connaissance objectivement prouvée[25], certaine et rationnelle portant sur la nature des choses ou sur leur condition d'existence[26].

D'un point de vue critique, il n'est pas facile de donner une définition unique et unanime du concept de science étant donné que le domaine de la connaissance scientifique s'est fragmenté en sous-domaines dont chacun a sa spécificité et ses présuppositions propres. Dans la plupart des dictionnaires philosophiques, la science est définie soit comme une connaissance approfondie, c'est-à-dire un système de connaissances sur une chose ou une matière, soit comme un ensemble de connaissances et d'études ayant une valeur universelle, caractérisé par un objet et une méthode déterminée et fondée sur des relations objectives vérifiables ; ou encore un ensemble cohérent de connaissances relatives à certaines catégories de faits, d'objets ou de phénomènes, etc. André Lalande présente au moins cinq acceptions de la science :

(1) du point de vue étymologique, la science renvoie à l'idée de savoir, mais il s'agit précisément d'un savoir certain et indubitable, comme l'entendait René Descartes ;

---

[25] A-F. CHALMERS, *Qu'est-ce que la science ? Popper, Kuhn, Feyerabend*, Paris, La découverte, 1987, p. 21.
[26] P. FOULQUIE – R. SAINT-JEAN, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1962, p. 657.

(2) par extension, la science est – abusivement – ce qui dirige la conduite d'une manière adaptée, comme le ferait une connaissance claire et vraie ;

(3) la science désigne aussi une habileté technique (particulièrement en matière de peinture, de musique, de versification) ; elle est la connaissance du métier ;

(4) d'une manière rigoureuse, la science est l'ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité, de généralité et susceptibles d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes ne résultant ni des conventions arbitraires, ni des goûts et des intérêts individuels qui leur sont communs, mais des relations objectives que l'on découvre graduellement et que l'on confirme par des méthodes de vérification définies ; et

(5) plus spécialement et de manière discriminatoire, la science est comprise par opposition aux « Lettres », y compris à la philosophie, au Droit et à la Médecine[27]. Cette dernière conception de la science fait même dire à Lalande qu'elle ne repose pas sur des raisons justifiables théoriquement, mais sur une exclusivité de ceux qui ne voient dans la science qu'un système de notations qui permet de classer et de prévoir les phénomènes[28].

Quant à la technologie qui renvoie à l'ensemble des instruments et des appareils que produisent les sciences de la nature, elle est comprise dans son sens traditionnel comme synonyme de la technique. Elle réfère pour ainsi dire à un savoir-faire dans une activité, un ensemble des procédés d'un art, d'un métier, d'une industrie. Dans son sens moderne, la technologie est l'ensemble des applications de la science dans le domaine de la production. André Lalande précise que la technique est l'ensemble de procédés bien définis et transmissibles, destinés à produire certains résultats jugés utiles, mais en un sens spécial, elle se dit particulièrement des méthodes organisées qui reposent sur une connaissance scientifique correspondante[29]. L'introduction de la dimension scientifique et systématique, sous-tendue directement ou indirectement par un projet idéologique, est caractéristique des techniques modernes, différentes des techniques archaïques et des savoir-faire ancestraux.

---

[27] Cf. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige-PUF, 2006, p. 953-955.
[28] *Ibid.*, p. 958.
[29] *Ibid.*, p. 1106.

En effet, la technique moderne, ou mieux la technologie, comprend l'étude des outils, des machines et des techniques qu'on utilise dans l'industrie. Elle est aussi l'ensemble de savoirs et de pratiques, fondé sur des principes scientifiques, dans un domaine technique, et surtout dans ce que ces savoirs et pratiques ont de général en rapport avec le développement de la civilisation. Sous l'influence de l'anglais (*technology*), il arrive souvent d'employer indistinctement technique et technologie. Voilà pourquoi on parle actuellement et assez souvent de « nouvelles technologies », de « technologie(s) avancée(s) », de la « haute technologie » ou de la « technologie de pointe », dans le but de désigner les moyens matériels et les organisations structurelles qui mettent en œuvre les découvertes et les applications scientifiques les plus récentes[30].

Le concept de technologie a connu une évolution. Il est communément utilisé pour inclure dans le développement des processus techniques certains paramètres en provenance de l'environnement social et industriel. Ce sont d'abord des pratiques liées à l'organisation d'une société. Et, en tant que telles, elles ont une finalité : la production d'un ensemble de biens nécessaires à la conservation et au développement d'un type de société. Dans ce sens, une théorie critique de la technologie devrait prendre en compte l'idée qu'il y a à la base des techniques modernes une double articulation : l'étude systématique des techniques en elles-mêmes et l'étude sociologique de leur usage. D'une part, la théorie critique doit analyser le rapport entre les techniques et le domaine qui leur sert de fondement et, d'autre part, le lien entre les biens caractéristiques d'une société et leurs procédés de fabrication. Cela veut dire que les techniques sont aussi des pratiques sociales « intéressées ».

Selon M. Rieu, il existe deux types de rapport entre la technologie et la société : rapport d'autonomie et d'hétéronomie. A son avis, « la logique de ces deux instances n'est pas la même, bien qu'elles soient inséparables : il y a entre elles un conflit permanent de finalités. Historiquement, la technique semble en un premier temps asservie aux finalités sociales, mais à mesure qu'elle est théorisée grâce aux sciences et qu'ainsi son efficacité augmente, elle acquiert une autonomie relative qui lui permet d'agir sur les finalités sociales, d'en révéler ou d'engendrer de nouvelles. Ce conflit n'est

[30] *Ibid.*, p. 1106-1107.

jamais résolu une fois pour toutes »[31].

Pour une étude historique et systématique de la technologie, il y a lieu de lire avec intérêt le livre de Jean-Claude Beaune qui distingue quatre domaines et quatre manières de penser la technique : 1) la technographie ou ''connaissance des procédés…''par lesquels nous nous approprions ''les corps aux divers usages auxquels ils sont destinés'' ; 2) la cerdoristique industrielle ou le ''calcul des mises de fond nécessaires '' pour l'utilisation correcte des machines ; 3) l'économie industrielle ou la comparaison des résultats qu'ils (procédés, instruments) donnent, tant sur le rapport de la perfection des produits obtenus que sous celui des frais qu'exige l'emploi de ces procédés ou instruments ; et 4) la physique industrielle ou la ''connaissance des causes'' par lesquelles on peut ''perfectionner les procédés connus, en inventer de nouveaux'' et ''prévoir dans les deux cas le succès qu'on peut en espérer''. Et, c'est en raison d'une métaphysique interne, à savoir la foi dans le progrès que s'établit la hiérarchie entre ces différentes classes de la technologie[32].

I.1.2. De la méthode et de l'objectivité scientifique

Après cette brève analyse définitionnelle des concepts de science et de technologie, force est de réfléchir maintenant sur le caractère spécifique du savoir scientifique. Est-ce à cause de sa rigueur méthodologique et de l'objectivité de la connaissance que ce savoir détermine de manière incontournable la destinée humaine et sociétale ? Pour la plupart des gens, ce qui caractérise la connaissance scientifique, c'est la méthode qui suppose un ensemble de démarches, et l'objectivité qui implique une approche non intéressée et non partisane de la réalité visée. Le premier moment de cette analyse concerne la méthodologie des sciences naturelles ; puis, en deuxième lieu, celle des sciences humaines ; enfin, nous reviendrons à la problématique de l'objectivité dans ces deux domaines de la connaissance scientifique.

[31] A. M. RIEU, « La technologie », in S. AUROUX, *Les notions philosophiques. Dictionnaire.* T.1, Paris, PUF, 1998, p. 2557.
[32] Cf. J-C. BEAUNE, *La technologie*, Paris, PUF, 1972, p. 9-10.

A) La méthodologie des sciences naturelles

Les sciences naturelles constituent l'ensemble des disciplines qui s'occupent du milieu ambiant de l'homme, c'est-à-dire de la réalité matérielle, ou des objets de la nature. En même temps, elles recourent à des constructions théoriques, analogues à celles des sciences formelles pures comme les mathématiques, la logique formalisée et l'Informatique. Jean Ladrière les nomme les sciences empirico-formelles. Habermas parlera des sciences empirico-analytiques. Leur critère de validité est complexe dans la mesure où elles mêlent des éléments formels ou *a priori*, c'est-à-dire des critères qui ne dépendent pas de l'expérience comme la cohérence interne, l'accord avec d'autres théories déjà éprouvées, la simplicité, la maniabilité, etc., avec des éléments *a posteriori*, liés à l'expérience, c'est-à-dire l'appui apporté à la théorie sous forme de confirmation ou de corroboration technique[33].

L'histoire et l'épistémologie des sciences naturelles n'oublieront jamais le nom de Karl Popper pour avoir mis au point la logique de la connaissance scientifique. Sa renommée vient justement du fait d'avoir remis en question la notoriété dont bénéficiait depuis le XIX^{e} siècle la méthode expérimentale de Claude Bernard. Celui-ci affirmait que la connaissance scientifique était une espèce de connaissance-reflet de la réalité, c'est-à-dire la correspondance entre le fait et l'expérience. D'après ce médecin français, la science procède par l'observation des phénomènes dont elle tire les hypothèses et en vérifie les conséquences par l'expérimentation. En se demandant comment la médecine traditionnelle, qui avait pour objectif de conserver la santé et guérir les maladies, pouvait devenir scientifique, Claude Bernard parvint à l'idée qu'elle devait se doter d'une méthode qui consisterait à appliquer immédiatement et rigoureusement le raisonnement aux faits que l'observation et l'expérimentation nous fournissent[34]. Voici comment Claude Bernard explicite sa découverte :

> « Pour être digne de ce nom, l'expérimentateur doit être à la fois théoricien et praticien. S'il doit posséder d'une manière complète l'art d'instituer les faits d'expérience, qui sont les matériaux de la science, il doit aussi se rendre compte clairement des principes scientifiques qui dirigent notre raisonnement au milieu de l'étude expérimentale si variée des phénomènes de la nature. Il serait impossible de séparer ces deux

[33]Cf. J. LADRIERE, « Sciences et discours rationnel », in *Encyclopaedia universalis*, Corpus 20, Paris, Ed. En cyclopaedia universalis, 1996, p.722.

[34] Cf. C. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Librairie Larousse, 1951, p. 14.

> choses : la tête et la main. Une main habile sans la tête qui la dirige est un instrument aveugle ; la tête sans la main qui réalise reste impuissante »[35].

La méthode mise au point ici est l'induction, c'est-à-dire la théorie d'après laquelle les sciences partent d'abord de l'observation fidèle de la réalité, ensuite, de cette observation, on retire des lois. Celles-ci sont alors éprouvées après avoir été soumises à des vérifications expérimentales. Ces lois prouvées sont enfin mises ensemble dans des théories qui décrivent la réalité[36].

C'est dans ce contexte intellectuel dominé par l'idée de la connaissance-reflet que Kar Popper impose sa nouvelle vision de la méthode scientifique qui n'est pas, comme on s'était habitué à le croire depuis Claude Bernard, l'induction mais la déduction. D'après Popper, l'erreur fatale de l'inductivisme ne se situe pas dans le but qu'il se fixe, à savoir la découverte des régularités qui nous permettent d'expliquer et de comprendre les phénomènes naturels. Elle consiste plutôt dans l'idée qu'il existe quelque part en dehors de l'esprit humain la vérité des phénomènes que l'esprit humain découvre passivement à l'issue du contact entre le phénomène et nos organes de sens. Le texte ci-après traduit clairement la manière dont Popper n'approuve guère la thèse inductiviste :

> « Selon moi, *une* seule théorie est à prendre au sérieux : *la théorie de la vérité-correspondance*. Celle-ci dit qu'une proposition est vraie si elle s'accorde avec les faits ou la réalité, ou leur correspond. Mais une difficulté se présente immédiatement : il semble très difficile de s'exprimer sur ce que l'on entend par *accord* ou *correspondance* entre une proposition et un fait »[37]. Il surenchérit : « L'ultime faiblesse de l'inductivisme consiste en une théorie de l'intellect humain très populaire mais totalement fausse, la théorie de la t*abula rasa*, que j'appellerai la *théorie du seau*. Selon cette théorie, l'intellect humain est essentiellement passif. Les sens fournissent les données (''données de sens'') et notre savoir est essentiellement un dépôt passif de ces ''données'' »[38].

En fait, comme l'explicite encore le philosophe des sciences B. Feltz, la limite notable du raisonnement inductiviste réside dans le fait qu'il n'y a aucune nécessité logique entre les prémisses particulières et la conclusion générale. Le passage du particulier au général ne repose pas sur une nécessité logique, mais bien sur une décision du sujet scientifique qui, sur la base de l'ensemble des observations effectuées,

---

[35] *Ibid.*, p. 15-16.
[36] G. FOUREZ, *La construction des sciences. Les logiques des inventions scientifiques*, Bruxelles, éd. De Boeck Université, 2002, p.30.
[37] K. POPPER, *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, Paris, Hermann,1999, p. 12.
[38] *Ibid*., p. 21.

juge que l'on peut considérer que l'énoncé a valeur universelle. On n'est donc pas dans le registre de l'objectivité absolue, mais dans le registre de l'activité d'un sujet connaissant[39]. Dès lors, nous comprenons pourquoi Karl Popper défend rigoureusement l'idée selon laquelle la méthode des sciences naturelles est déductive, car l'esprit scientifique n'est pas passif, mais actif dans la mesure où il se déploie dans un mouvement de va-et-vient créatif et correctif, d'essais et erreurs :

> « Je défends au contraire la théorie que rien ne nous est ‘’donné’’, que nos organes de sens sont déjà des adaptations actives, le résultat de mutations, c'est-à-dire des précurseurs des hypothèses, et que toutes les hypothèses sont des essais actifs d'adaptation. Nous sommes actifs, créateurs, inventeurs, même si nos inventions sont contrôlées par la sélection naturelle. Le schéma excitation-réaction est donc remplacé par un schéma mutation (= nouvelle action) – sélection. La vie des animaux supérieurs, et particulièrement celle de l'homme, n'est pas une routine. L'acquisition du savoir et la science ne sont pas une routine »[40].

Contrairement au schéma proposé par Claude Bernard (observation-hypothèse-expérimentation), Popper dit que la démarche scientifique ne commence pas par l'expérience ou l'observation des phénomènes, mais plutôt par des hypothèses ou des conjectures audacieuses. « Un savant, qu'il soit théoricien ou praticien, dit-il, propose des énoncés ou des systèmes d'énoncés et les teste pas à pas. Dans le domaine des sciences empiriques particulièrement, il bâtit des hypothèses ou des systèmes théoriques et les soumet à l'épreuve de l'expérience par l'observation et l'expérimentation. C'est la tâche de la logique de la découverte scientifique ou la logique de la connaissance de fournir une analyse logique de cette procédure, c'est-à-dire d'analyser les méthodes des sciences empiriques. Voilà ma thèse »[41]. En règle générale, Popper montre que la méthode scientifique consiste à avancer les théories et à les soumettre à des tests. C'est la méthode dite la falsifiabilité. Ce procédé comporte au moins quatre étapes :

a) le scientifique conçoit ou invente une théorie en se basant sur les hypothèses en vigueur dans son domaine de recherche. C'est le stade élémentaire qui ne requiert pas d'analyse logique ; il n'est même pas susceptible d'en être l'objet, sauf si ce n'est pour un intérêt d'ordre psychologique. C'est le stade du *quid facti ?* de Kant ;

---

[39] Cf. B FELTZ, *La science, et le vivant, Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles, Ed. De Boeck Université, 2003, p.18.
[40] K. POPPER, *op.cit.*, p. 21.
[41] K. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, p. 23.

b) il les soumet à des tests empiriques pour vérifier leur validité. C'est le niveau métacritique de la méthode scientifique qui concerne la question de justification ou de validité (le *quid juris* ? de Kant). Du point de vue de la théorie critique des sciences, c'est le seul moment où l'on se pose des questions telles que : « Un énoncé peut-il être justifié ? S'il en est ainsi, comment ? Peut-on le soumettre à des tests ? Est-il logiquement sous la dépendance de certains autres énoncés ? Ou encore, est-il en contradiction avec eux ?»[42] ;

c) en partant d'une nouvelle idée, avancée à titre d'essai et nullement justifiée à ce stade, et qui peut être une prévision, une hypothèse, un système théorique, on tire par une déduction logique des conclusions ; et enfin,

d) la mise à l'épreuve de la théorie où l'on compare les conclusions les unes aux autres et à d'autres énoncés relatifs à la question de manière à trouver les relations logiques, telles que l'équivalence, la déductibilité, la compatibilité ou l'incompatibilité, qui les unissent[43].

De toutes les façons, la dernière étape est la plus déterminante pour la démarche scientifique. La procédure y est aussi déductive. Elle permet d'établir, ne fût-ce que provisoirement, la validité de la théorie. Si l'épreuve est positive, c'est-à-dire si les conclusions singulières se révèlent acceptables, ou *vérifiées*, la théorie a provisoirement réussi son test : nous n'avons pas trouvé de raisons de l'écarter. Mais si la décision est négative ou, en d'autres termes, si les conclusions ont été *falsifiées*, cette falsification invalide également la théorie dont elle avait été logiquement déduite. Mais la décision positive ne soutient la théorie que provisoirement, car des décisions négatives peuvent toujours l'éliminer ultérieurement. Tant qu'une théorie résiste à des tests systématiques et rigoureux, on dit d'elle qu'elle a ''fait ses preuves'' ou qu'elle est ''corroborée''[44]. En résumé, Popper montre que la règle scientifique générale consiste à procéder en trois étapes : au point de départ, il y a un problème ou des problèmes, puis les essais de solution, et enfin l'élimination des essais de solution infructueux[45].

Du point de vue épistémologique, Popper pense que la tâche de la logique

---

[42] *Ibid.*, p. 28.
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*, p. 29.
[45] K. POPPER, *Toute vie est résolution des problèmes. Questions autour de la connaissance de la nature* (Recueil d'articles traduits de l'allemand par Claude Duvernay), Paris, Actes Sud, 1997, p.16-17.

de la connaissance, à l'opposé de la psychologie de la connaissance, consiste seulement à examiner les méthodes employées dans les tests systématiques auxquels l'idée nouvelle doit être soumise pour être prise au sérieux. Voilà pourquoi il distingue soigneusement le processus de conception d'une nouvelle idée, des méthodes et des résultats de son examen logique[46].

Notons que la thèse de Popper ne manque pas de critiques, notamment celles des historiens et sociologues des sciences. Thomas Samuel Kuhn, par exemple, pense que Popper plaide plus pour son hypothèse de la falsifiabilité que pour la science elle-même telle qu'elle se pratique réellement dans les laboratoires. Selon lui, l'idée de la falsifiabilité signifierait que les scientifiques travailleraient sur base des hypothèses fragiles et qu'ils devraient tout le temps les remettre en question. En temps normal, explique-t-il, lorsque le paradigme ou la théorie scientifique en vigueur n'est pas en crise, les scientifiques sont plutôt traditionalistes dans le sens où ils font foi aux axiomes et aux hypothèses qui corroborent leur conception du monde et leur édifice théorique, à moins qu'une perturbation ou un nouveau paradigme en vienne à les obliger de réfléchir et d'opérer autrement[47]. Il montre également que les critères de scientificité ne sont pas que logiques, car l'histoire et les idiosyncrasies individuelles jouent un rôle non négligeable pour la construction et le choix des hypothèses scientifiques. Donc, le progrès de la science est soumis aussi à des facteurs personnels et aléatoires[48].

Dans le sillage de Thomas Samuel Kuhn, il y a lieu de noter des thèses souvent qualifiées d'anarchistes comme celles de Paul Feyerabend qui soutient que la science est une entreprise essentiellement anarchiste ; une anarchie théorique, davantage humanitaire et plus propre à encourager le progrès que les doctrines fondées sur la loi et l'ordre. Feyerabend discute la validité des principes épistémologiques comme la méthode, la vérité, l'objectivité et l'universalité des sciences, même s'il ne remet pas en question la validité des résultats de la science contemporaine[49]. Son projet consiste principalement à défendre la diversité de visions du monde et de cultures, de pensée et d'action. L'uniformité de la science lui semble réductrice de joies et de ressources intellectuelles, émotionnelles et matérielles. Pour ce faire, il s'appuie sur de

[46] IDEM, *La logique de la découverte scientifique*, p. 27.
[47] Cf. T-S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, p. 62, 69.
[48] IDEM, *La tension essentielle. Traduction et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, 1990, p. 426.
[49] Cf. P. FEYERABEND, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979, p. 13.

puissantes traditions qui vont à l'encontre d'une telle perspective, mais tolèrent que l'on puisse mener sa vie de différentes façons, tout en ajoutant qu'il doit y avoir des limites à la diversité[50].

B) La méthodologie des sciences humaines et sociales

Les sciences humaines et sociales sont celles qui s'intéressent aux systèmes de comportement et d'action des individus dans la collectivité sociale. Leur méthode de recherche est en général l'herméneutique. Laissons de côté l'intentionnalité que d'aucuns considèrent comme une méthode éminemment subjective et relative sur le plan critique. La méthode herméneutique est intentionnelle, sans qu'il ne soit question de « voir » une pensée ou une intention de l'autre. Il s'agit en effet de la compréhension qui consiste soit à déchiffrer un texte en retrouvant un sens vécu derrière des signes graphiques, soit à élucider un comportement doué de sens par interprétation d'autrui et interprétation de soi[51].

Mais à partir du moment où la compréhension des actes d'autrui doit passer par son auto-compréhension, la méthode herméneutique pose énormément de problèmes sur le plan épistémologique, c'est-à-dire sa validité universelle. Notons toutefois qu'il est possible d'envisager autrement l'herméneutique comme interprétation des phénomènes humains et sociaux qui ne présupposent pas forcément des significations à saisir, mais comme des faits qu'il s'agit d'analyser et d'expliquer. C'est le cas des disciplines comme la linguistique, l'analyse économique, l'ethnologie, la théorie des jeux de langage. Cette tendance se rencontre dans le néo-naturalisme qui est défendu par une certaine neurophysiologie de notre siècle, celui des sciences de la vie et de nouvelles techniques de l'information et de la communication[52]. Il y a donc deux manières de concevoir l'herméneutique : soit comme prolongement d'une théorie de l'intentionnalité (cf. la psychologie phénoménologique, qui tente de comprendre le comportement en y retrouvant les modalités concrètes de la vie intentionnelle), soit comme une théorie interprétative qui postule certaines entités non perceptibles, qui leur attribue certaines propriétés et décrit les mécanismes par lesquels peuvent être

---

[50] Cf. P. FEYERABEND, *Adieu la raison*, Paris, Seuil, 1989, p. 7.
[51] J. LADRIERE, *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 202-203.
[52] J. LADRIERE, « Sciences et discours rationnel », in *Encyclopaedia universalis*, Corpus 20, Paris, Ed. Encyclopaedi universalis, 1996, p. 724.

engendrés, à partir des processus situés au niveau de ces entités, les effets qui sont observés[53].

Restons dans la ligne des sciences herméneutiques qui présupposent une interprétation des signes et symboles porteurs des significations. D'après Hans-Georg Gadamer, pour n'évoquer que lui dans la mesure où son débat avec Habermas nous intéresse, la méthode herméneutique permet de s'approprier la vérité ou le sens caché du phénomène qui est en question, c'est-à-dire le sens caché et la signification des symboles employés dans les discours et les actes humains. Une telle appropriation passe par la tradition comme source d'éclairage, d'interprétation et de donation de sens. Il écrit en substance :

> « Une méditation sur ce qui est vérité dans les sciences de l'esprit ne saurait vouloir se soustraire par la réflexion à la tradition, dont il est apparu le caractère contraignant. Elle doit donc soumettre son mode d'opération à l'impératif de n'accéder qu'au degré de transparence sur sa propre condition historique, qui lui est accessible. S'étant efforcée de comprendre l'univers de la compréhension mieux qu'il ne semble possible de le faire en s'appuyant sur le concept de connaissance propre à la science moderne, il lui faut nécessairement chercher une relation nouvelle aux concepts dont elle use elle-même. Elle devra avoir clairement conscience du fait que sa propre compréhension et sa propre interprétation n'ont rien d'une construction conceptuelle dérivée de principes préalables, mais prolongent un devenir historique qui provient d'un lointain passé. Quant aux concepts qu'elle emploie, elle ne saurait les assumer comme s'ils allaient de soi ; il faudra au contraire prendre en charge ce qui lui a été transmis de la teneur originelle de signification de ses concepts »[54].

En effet, selon Gadamer, ce qui distingue les sciences naturelles de sciences humaines, c'est le fait que la vérité est explicative et objective dans les premières, tandis qu'elle est compréhensive et intersubjective dans les secondes. Pour comprendre la vérité des sciences humaines, il faut recourir à la tradition en tant qu'englobant de tout ce qui est relatif à l'humanisme : la culture ou la formation (*Bildung*), les préjugés, le sens commun, le jugement, le goût, l'art et les symboles, la vision du monde, etc., bref tout ce qui correspond pour nous à des évidences et abrite une grande richesse d'informations historiques[55]. Donc, pour les sciences qui font

---

[53] *Ibid*.
[54] H-G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p. 14.
[55] *Ibid.*, p. 25.

l'expérience du monde social, une meilleure interprétation des faits humains ne pourrait présupposer la démarche inductive des sciences de la nature.

La connaissance historique ne vise pas à saisir le phénomène concret comme un cas relevant d'une règle générale. Elle vise plutôt à comprendre comment tel homme, tel peuple, tel Etat, est ce qu'il est devenu et, en général, comment il a pu faire qu'il en soit ainsi[56]. Ces réflexions nécessitent que l'observateur puisse s'impliquer dans la tradition de son objet de recherche afin de comprendre l'autre tel qu'il s'est compris. Une telle démarche produit la fusion des horizons, la saisie directe de l'être de la chose même en tant que structure ontologique universelle ; c'est la constitution fondamentale de tout ce vers quoi la compréhension peut se tourner. « Qu'est-ce, en fait de connaissance, que celle qui comprend que quelque chose est tel en comprenant comment il en est venu à l'être ? »[57], s'interroge Gadamer. Dans l'être de la chose même, l'élément langagier sert de médium universel de compréhension herméneutique parce que le rapport de l'homme au monde est fondamentalement langage et donc compréhension. C'est en comprenant la chose même de l'être que la compréhension philosophique prétend à l'universalité. Elle ne se réduit pas à la base méthodique de ce que l'on appelle les sciences de l'esprit[58].

Pour une approche critique de la méthode des sciences humaines, force est d'évoquer la discussion entre Gadamer et Habermas qui tous deux partagent d'entrée de jeu l'idée qu'il y a d'autres lieux de la vérité en dehors du cadre empirique des sciences naturelles, comme dans la tradition et dans le langage. Mais contre Gadamer, Habermas pense qu'on ne peut pas assigner au langage la seule fonction d'être le lieu de l'apparaître de la vérité, c'est-à-dire de l'être même de la chose. Le langage est plutôt ce qui donne les moyens de construire et de trouver la vérité. En fondant l'universalité de l'herméneutique sur l'appropriation de la tradition et la fusion des horizons, en réhabilitant les préjugés et en postulant la vérité dans l'agir de la chose même, Gadamer se livre à une espèce d'ontologisation de l'herméneutique et lui dénie son caractère critique. Au contraire, la « compréhension herméneutique doit employer des catégories *inévitablement générales* pour saisir un sens *inaliénablement individuel* »[59], écrit Habermas. De telles catégories générales, celles de l'intercompréhension en particulier,

[56] *Ibid.*, p. 20.
[57] *Ibid.*500.
[58] *Ibid.*
[59] *CI*, p. 193.

se situent non pas dans la tradition, mais dans le langage intersubjectivement partagé, étant donné que chaque personne doit avoir pris pied sur lui avant de pouvoir s'objectiver dans sa première manifestation vitale, que ce soit en paroles, en attitude ou en actions. C'est seulement dans le langage que l'intimité de l'homme trouve son expression complète, exhaustive et objectivement intelligible. Le langage, c'est le milieu dans lequel des significations sont partagées non seulement au sens cognitif, mais dans un sens plus large embrassant aussi des aspects affectifs et normatifs. C'est pourquoi toute forme de compréhension entre individus est médiatisée par un emploi intersubjectivement obligatoire des symboles qui renvoient en dernière instance au langage ordinaire[60].

Selon Aguire Oraa qui a consacré une étude spécifique à la controverse herméneutique entre Gadamer et Habermas, l'un défend une herméneutique historique, tandis que l'autre plaide pour une herméneutique critique. Centrée en grande partie sur le statut épistémologique du langage dans le processus du savoir, l'herméneutique historique selon Gadamer est aussi ontologique, parce qu'elle repose sur l'exigence de la fusion des horizons, tandis que l'herméneutique critique de Habermas défend l'idée d'une exégèse critique, la vérité advenant par la critique et l'échange des arguments[61].

Habermas considère, en effet, que Gadamer soutient une autocompréhension de l'herméneutique qui absolutise le poids de la tradition de telle sorte que cette absolutisation maintient la conviction naïve selon laquelle les traditions ne perdent pas leur force par l'action de la conscience historico-effectuelle. Gadamer semble donc ignorer la force de la réflexion qui est inhérente à toute compréhension. « Aux yeux de Habermas, Gadamer absolutise le rôle et le pouvoir du langage et débouche sur un idéalisme linguistique, qui finalement ruine le caractère historique concret de la raison. Au lieu d'offrir une vision dialectique et multiple du rapport langage-processus sociaux, l'herméneutique ''hypostasie'' de façon fixiste le langage comme le sujet de la forme de vie et de la tradition. Et Habermas de répliquer : « L'enchaînement objectif, à partir duquel seulement peuvent être conçues les actions sociales, se constitue tout à la fois par le langage, le travail et le pouvoir »[62].

---

[60] *Ibid.*, p.19.

[61] Cf. J-M. AGUIRE ORAA, *Raison critique ou Raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris, Cerf, 1998, p. 325ss.

[62] *Ibid.*, p. 333-334.

Par contre, dans sa riposte, Gadamer récuse l'hyperbolisation du rôle et du pouvoir assignés par Habermas à la réflexion. Celle-ci ne peut pas échapper à son insertion historique afin de trouver un espace extérieur et anhistorique à partir duquel elle pourrait exercer sa critique. Il vise donc à réhabiliter l'enracinement de la réflexion, le caractère indépassable des précompréhensions, préjugés, de la tradition et de l'autorité dans une démarche qui se veut fondatrice et ontologique par rapport à la compréhension en tant que telle[63].

Quelles que soient les divergences, il y a lieu de retenir que cette controverse a permis à l'un et à l'autre d'avancer sur leurs positions respectives. Gadamer est invité à accorder la place à la critique à l'intérieur de la raison herméneutique, tandis que Habermas à avouer le caractère historique et limité de la raison critique[64]. N'est-ce pas dans le sens d'allier la critique à l'histoire dans les sciences herméneutiques que Paul Ricœur dit d'une part qu'il n'est pas possible de concevoir une herméneutique qui serait dépourvue d'une étape critique ? L'exemple est celui du développement de la philologie structurale moderne, y compris d'autres approches objectivées ? D'autre part, les sciences critiques sont elles-mêmes herméneutiques, car outre leur tendance à élargir la communication, elles présupposent que les déformations dont elles parlent, loin d'être naturelles, sont des processus de symbolisation[65].

C) La problématique de l'objectivité scientifique

La méthode scientifique, telle que nous venons de la brosser aussi bien dans les sciences naturelles que dans les sciences humaines, peut-elle prétendre à l'objectivité ? Que signifie l'objectivité ? C'est un état d'esprit, une attitude ou une disposition d'esprit qui permet de voir les choses telles qu'elles sont. Est objective la personne supposée ne pas déformer les choses ni par étroitesse d'esprit, ni par parti-pris. L'objectivité renvoie précisément à la réalité placée en dehors ou devant le sujet de la connaissance et commune à plusieurs êtres pensants. Pour discuter la question de l'objectivité scientifique, nous nous référerons à Henri Poincaré qui avait travaillé sur la valeur de la science – titre même de son livre –, puis à Jean Ladrière qui met en exergue une dimension de circularité de la méthodologie des sciences naturelles et humaines.

[63] *Ibid*.
[64] *Ibid*
[65] Cf. P. RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 312.

Ces deux réflexions nous conduiront à mettre en évidence le caractère relativement objectif et opératoire des démarches scientifiques.

Que dit Henri Poincaré au sujet de l'objectivité scientifique ? Il la présuppose comme fondement de la valeur même de la science moderne. Par objectivité scientifique, il n'entend pas la capacité de la science à nous dire la vérité ou l'essence des choses, mais celle à établir les rapports entre les choses. Car, dans leur entreprise, les scientifiques opèrent par la sélection et le choix entre les faits. « Nous ne pouvons connaître tous les faits et il faut choisir ceux qui sont dignes d'être connus. […]. Les savants, au contraire, croient que certains faits sont plus intéressants que d'autres, parce qu'ils complètent une harmonie inachevée, ou parce qu'ils font prévoir un grand nombre d'autres faits. S'ils ont tort, si cette hiérarchie des faits qu'ils postulent implicitement, n'est qu'une illusion vaine, il ne saurait y avoir de science »[66]. Si la méthode sélective des faits sert à l'activité scientifique, les vérités scientifiques ne relèvent par conséquent que d'un domaine sélectionné dans le temps et dans l'espace. L'objectivé de la connaissance scientifique n'est pas absolue, ni la connaissance scientifique un savoir de vérité. C'est ainsi que Henri Poincaré se permet de conclure :

> « Donc quand nous demandons quelle est la valeur de la science, cela ne veut pas dire : la science nous fait-elle connaître la véritable nature des choses ? Mais cela veut dire : nous fait-elle connaître les véritables rapports des choses ? A la première question, personne n'hésiterait à répondre, non ; mais je crois qu'on peut aller plus loin : non seulement la science ne peut nous faire connaître la nature des choses ; mais rien n'est capable de nous la faire connaître et si quelque dieu la connaissait, il ne pourrait trouver de mots pour l'exprimer »[67].

De son côté, Jean Ladrière, dans son livre *Vie sociale et destinée,* met en évidence le caractère relatif de l'objectivité scientifique, étant donné le cercle méthodologique qui caractérise les démarches scientifiques. Examinons cette idée aussi bien dans les sciences naturelles que dans les sciences humaines.

D'entrée de jeu, le philosophe des sciences belge dit que la démarche des sciences naturelles, dont la physique est le modèle, est déductive : « L'explication, en physique est déductive. Elle prend appui sur un formalisme approprié et, par l'intermédiaire de règles de correspondance convenablement formulées, rattache la proposition empirique qui exprime le fait à expliquer à des propositions universelles,

[66] H. POINCARE, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1939, p. 275.
[67] *Ibid.*, p. 267.

posées au point de départ comme valables, sous forme axiomatique, dans le cadre du formalisme utilisé. L'intelligibilité propre à ce type d'explication s'identifie donc à l'intelligibilité des manipulations formelles, c'est-à-dire à l'intelligibilité de l'opération »[68]. Il confirme donc la thèse de Popper. Mais ce qu'il met en avant, c'est le fait qu'il y a une interdépendance entre la démarche scientifique comme telle – visée objective – et les critères rationnels préalablement sélectionnés par les scientifiques.

En effet, pour opérer en physique, explique Jean Ladrière, les scientifiques commencent par mettre en place un certain nombre de critères formels auxquels l'objet ou la réalité d'étude devrait correspondre. Ces critères sont invariants et possèdent un caractère d'a priorité par rapport au domaine à explorer dans la mesure où ils serviront d'axiomes ou de fil conducteur dans le choix du formalisme. En réalité, les axiomes qui constituent le formalisme de la théorie scientifique ne font qu'exprimer une certaine pré-compréhension du domaine à étudier. Cela signifie que dans un autre sens c'est l'objet à explorer ou la réalité visée qui se trouve munie à l'avance d'une certaine interprétation. Tel est le sens du cercle méthodologique qui caractérise les sciences naturelles :

> « […]. Mais, de façon indirecte, à travers ce mode de compréhension, c'est bien la réalité visée qui se trouve munie à l'avance d'une certaine interprétation. En un sens il y a une priorité de la méthode sur l'objet, c'est la méthode qui détermine l'objet. Mais en un autre sens, il y a une priorité de l'objet sur la méthode. C'est à partir d'une certaine familiarité avec l'objet, enracinée sans doute dans une compréhension poétique du monde, que se sont élaborées les prescriptions méthodologiques à partir desquelles l'objet est appréhendé »[69].

L'idée d'un cercle méthodologique qui caractérise les sciences naturelles plaiderait en faveur de l'objectivité non absolue de la connaissance scientifique. Si une certaine objectivité y est reconnue par ailleurs, elle ne pourrait être conçue sur le modèle d'une connaissance-reflet. Car « l'image du monde qu'élaborent les sciences de la nature n'est nullement une sorte d'instantané photographique de la réalité telle qu'elle est perçue, elle est une interprétation, c'est-à-dire qu'elle est essentiellement relative à un certain « jeu de langage », celui de la physique théorique. S'il y a objectivité ici, c'est au sens où le discours de la physique ne met pas en jeu, du moins directement, la situation existentielle du physicien »[70].

---

[68] Cf. J. LADRIERE, *Vie sociale et destinée*, p. 198.
[69] *Ibid.*, p. 199-200.
[70] *Ibid.*, p. 200.

Qu'en est-il de l'objectivité du côté des sciences humaines, celles qui s'intéressent aux systèmes de comportement et d'action des individus dans la collectivité sociale ? La question s'y pose avec acuité. D'aucuns n'y voient que des approches subjectives. Mais s'il y a lieu de parler de l'objectivité de ces sciences, il n'est pas juste de calquer la méthodologie des sciences humaines et sociales sur celle de la physique dans la mesure où leur objet se confond avec le sujet de telle sorte qu'on ne peut pas mettre entre parenthèses la situation existentielle du sujet connaissant.

De fait, Jean Ladrière montre que les sciences humaines et sociales sont également caractérisées dans leurs démarches par une certaine circularité différente du cercle des sciences naturelles. Car la réalité humaine est faite d'un mélange inextricable de faits de conscience et de situations objectives que l'on peut analyser avec les outils conceptuels des sciences naturelles. C'est pourquoi il est difficile d'appréhender correctement cette réalité en recourant uniquement aux méthodes qui se révèlent efficaces pour le traitement des situations objectives. Au contraire, les sciences humaines et sociales utilisent la méthode de « compréhension » qui doit permettre au sujet de pénétrer d'une certaine manière à l'intérieur des états de conscience.

En quoi consiste précisément le cercle herméneutique des sciences humaines et sociales ? D'une part la réalité à étudier ne peut être approchée qu'à travers la compréhension qu'en a le sujet, mais cette compréhension est elle-même déterminée par l'ensemble de la situation dans laquelle il est immergé, situation qu'il s'efforce précisément de comprendre. D'autre part, au fur et à mesure que l'entreprise de connaissance progresse, elle modifie l'objet puisque la connaissance que le sujet acquiert de sa propre situation (c'est-à-dire de lui-même en tant qu'objet) transforme cette situation (c'est-à-dire le transforme lui-même à la fois en tant que sujet connaissant et en tant qu'objet connu) [71].

Au bout de cette esquisse d'analyse critique sur la méthode et l'objectivité en sciences, pouvons-nous conclure qu'elles constituent la garantie du large crédit que les hommes modernes accordent au savoir scientifique ? Nous verrons très prochainement qu'il y a d'autres facteurs plus décisifs liés à la libération et à l'émancipation de l'homme qui sont à la base de ce crédit. Toutefois, il convient d'emblée de distinguer entre deux domaines différents de savoir, caractérisés par des objets et de

[71] *Ibid*., p. 201.

démarches différents. L'objectivité des sciences naturelles concerne la possibilité de trouver un accord sur des faits et des phénomènes extérieurs à la conscience des sujets connaissants, grâce à la méthode expérimentale, tandis que, dans les sciences humaines, une union des consciences pour l'interprétation et la signification des actions humaines est absolument nécessaire afin qu'un consensus possible soit obtenu. Mais voyons comment Habermas nous projette archéologiquement l'idée d'une connaissance scientifique comme intéressée.

I.1.3. De la science comme connaissance intéressée

Nous venons de développer et de discuter notre première hypothèse d'après laquelle la science moderne tirerait sa spécificité dans le fait qu'elle est méthodique et objective. Mais ces critères se sont avérés plus opératoires qu'existentiels. La seconde hypothèse est celle développée par Habermas : la science comme connaissance intéressée.

A la différence de l'épistémologie classique développée comme méthodologie ou logique des sciences, Habermas met au jour, de façon archéologique, le lien fondamental qu'il y a entre la connaissance rationnelle et l'intérêt général qui la fonde, entre le domaine empirique d'élaboration des connaissances scientifiques et le cadre transcendantal qui le présuppose. D'après lui, le projet d'une épistémologie non objectiviste des sciences doit pouvoir montrer qu'il y a toujours déjà et nécessairement pour tout domaine du savoir une fondation transcendantale qui présuppose un sujet caractérisé par des compétences au-delà des sujets « empiriques », d'origine naturelle et socialement formés[72].

En effet, dans *Connaissance et intérêt*, Habermas considère que l'autoréflexion des sciences naturelles faite par Dilthey l'avait conduit à affirmer qu'en plus de la possibilité de trouver un consensus, la logique des sciences naturelles postule que la vérité ne résulte pas des règles logiques du processus de recherche, mais seulement du *milieu vivant objectif* dans lequel le processus de recherche remplit les fonctions susceptibles d'être spécifiées, à savoir la stabilisation d'opinions, l'élimination d'incertitudes, l'acquisition de convictions non problématiques – bref, la « *fixation of belief* ». Malheureusement, n'ayant pas conduit jusqu'au bout son autoréflexion, la théorie critique de la vérité de Peirce réduit le contexte objectif de la science

[72] *CI*, p. 343.

uniquement dans le domaine où s'exerce l'activité rationnelle par rapport à une fin (*Zweckrational*)[73].

Il en est de même de Dilthey d'après qui les sciences historiques opèrent dans le cadre théorique qui s'ouvre à la possibilité de trouver un consensus. C'est lui qui a découvert le premier que la différence entre les sciences historiques et les sciences de la nature ne se situe pas dans la méthode, mais dans l'« orientation » du sujet connaissant, c'est-à-dire dans son attitude à l'égard des objets. Sa présupposition de l'objectivité des sciences morales réside dans ce qu'il avait appelé la « communauté des unités vivantes » où s'opère la double dialectique du tout et de ses parties. D'une part les individus sont contraints de se reconnaître et de s'identifier les uns les autres sur le plan *horizontal* en tant qu'ils sont reliés par la communauté linguistique, mais d'autre part *verticalement*, chacun constitue une singularité biographique dans le temps et dans l'espace. Chaque singularité est marquée par des expériences vécues et des relations vitales singulières à partir desquelles elle se construit. Ainsi donc, la communauté des unités vivantes en tant que lieu de l'unité et de la différence individuelle, constitue, d'après Dilthey, « le cadre objectif des sciences morales, de la même manière que Peirce présupposait le processus de recherche mené en commun par les chercheurs comme cadre objectif des sciences de la nature »[74].

Cependant, Dilthey n'est pas allé jusqu'au bout de l'autoréflexion des sciences historiques, ce qui était pourtant son intention de départ. Ses analyses s'arrêtent aux seules descriptions des contextes historiques à tel point qu'il ne parvient pas à prendre en compte le cadre théorique qui fonde les phénomènes qu'analysent les sciences historiques. Ce cadre, c'est celui des interactions interpersonnelles et des relations pratiques. « Comme Peirce, il reste en dernière analyse si soumis au pouvoir du positivisme qu'il suspend l'autoréflexion des sciences morales au point précis où l'intérêt pratique de connaissance est compris comme la base de toute la connaissance herméneutique possible et non comme sa corruption. Ce faisant, il retombe dans l'objectivisme »[75].

Pour parachever l'autoréflexion des sciences empirico-analytiques et des sciences historico-herméneutiques – c'est ainsi qu'il dénomme les sciences naturelles et

[73] *Ibid.*, p. 154-155.
[74] *Ibid.*, p. 193.
[75] *Ibid.*, p. 212.

les sciences humaines – initiée par Peirce, Dilthey et Freud, Habermas conclut que toutes les sciences opèrent dans le cadre théorique ou transcendantal de manipulation des objets, d'interaction sociale et de guérison des illusions. La technique ou l'instrumentalisation, la pratique communicationnelle ou l'interaction sociale, l'émancipation ou la libération des illusions, sont autant d'intérêts qui déterminent la connaissance scientifique en tant que connaissance de raison.

Qu'est-ce que Habermas entend par les intérêts de la connaissance ? Du point de vue épistémologique, il s'agit pour lui d'une simple intuition et non pas d'une connaissance rassurée. Il entend par « intérêts de la connaissance » des structures anthropologiques invariantes du travail et de l'interaction qui en tant que telles sont transcendantales, c'est-à-dire des expériences primaires et universalisées, du fait de leur référence à l'activité technique et pratique. Sont transcendantales les structures a priori de la connaissance qui renvoient à l'organisation biologique de l'espèce telles qu'elles se trouvent réhistoricisées par la référence instrumentaliste au travail et par la référence communicationnelle à l'interaction[76]. Il s'explique comme suit :

> « Les intérêts qui commandent la connaissance – comme je ne peux ici que l'affirmer, non le démontrer – exercent une médiation entre l'histoire naturelle de l'espèce humaine et la logique de son processus de formation [..]. J'appelle *intérêts* les orientations de base liées à certaines conditions fondamentales de la reproduction et de l'autoconstruction possibles de l'espèce humaine, c'est-à-dire au *travail et à l'interaction*. C'est pourquoi ces orientations de base ne visent pas à la satisfaction de besoins immédiatement empiriques, mais à la solution des problèmes de système en général. […]. Les intérêts qui commandent la connaissance se définissent seulement par rapport aux problèmes de la conservation de la vie qui sont posés objectivement et auxquels répond la forme culturelle comme telle d'existence. Le travail et l'interaction incluent *ipso facto* les processus d'apprentissage et de compréhension mutuelle »[77].

Pour cerner l'origine de l'emploi de ce concept d'intérêt de la connaissance, Habermas réfère d'abord à Kant qui situe l'origine de la connaissance non pas dans les objets, mais dans les pré-structures de la raison humaine. Et c'est finalement sur Fichte qu'il s'appuie pour fonder l'idée de l'autoréflexion de la connaissance scientifique[78].

---

[76] Cf. *Ibid.*, p. 21.

[77] *Ibid.*, p. 230.

[78] Chez Kant, Habermas trouve que le concept d'intérêt pur de la raison pratique était considéré d'abord comme la base de l'agir moral, détachée de toute expérience ordinaire, mais attesté par le sentiment moral comme expérience transcendantale. Puis il étendra l'intérêt pur de la raison pratique à toutes les facultés de l'esprit

Loin d'être arbitraires, Habermas dit des intérêts de la connaissance qu'ils peuvent faire objet des reconstructions rationnelles en tant qu'intérêts généraux, c'est-à-dire les conditions de l'objectivité possible des expériences[79]. Ce sont des déterminations logico-transcendentales qui ne doivent pas faire objet d'une réduction naturaliste à des déterminations empiriques[80]. Et dire que la science est « intéressée », c'est seulement au sens très général où ce sont des intérêts communs à l'espèce humaine dans son ensemble qui commandent la connaissance[81]. L'idée consiste en fait à ne pas déconnecter les processus de la connaissance scientifique de problèmes de la conservation de la vie qui sont posés objectivement et auxquels répond la forme culturelle comme telle d'existence. Voilà pourquoi le travail et l'interaction se présentent comme des cadres transcendantaux de la connaissance dans la mesure où ils incluent *ipso facto* les processus d'apprentissage et de compréhension mutuelle[82].

De fait, l'épistémologie archéologique de Habermas vise à montrer le lien transcendantal qu'il y a entre d'une part l'analyse empirique qui explore la réalité du point de vue d'une manipulation technique de processus naturels objectivés et, d'autre part l'analyse herméneutique qui assure l'intersubjectivité d'une compréhension entre individus[83]. Selon Habermas, il y a pour ainsi dire deux intérêts généraux – technique et pratique – qui déterminent la connaissance scientifique. Le troisième intérêt, dit émancipatoire, est celui qui dérive de l'intérêt pratique :

(1) *L'intérêt technique*. Les sciences empirico-analytiques (sciences naturelles) sont par définition un savoir techniquement exploitable. Elles sont donc

---

(*Ibid*, p. 235-236). Finalement, l'intérêt de la raison n'est un intérêt spéculatif de la connaissance au sens strict du terme que si la raison théorique s'unit à la raison pratique ″en une connaissance″. Cela veut dire qu'on peut utiliser légitimement la raison théorique pour une fin pratique. Dans ce cas, l'intérêt pur pratique assume le rôle d'un intérêt qui commande la connaissance. Mais Habermas déplore l'ambigüité avec laquelle Kant parle de l'intérêt de la raison spéculative. « L'intérêt pratique de la raison n'aurait pu assumer le rôle d'un intérêt qui commande la connaissance au sens strict que si Kant avait réellement tenté de réaliser l'unité de la raison théorique et de la raison pratique » (*Ibid.*, p. 238). Par ailleurs, c'est plutôt Fichte qui franchit le pas de l'unité de la raison lorsqu'il conçoit l'acte de la raison, l'intuition intellectuelle, comme une autoréflexion, c'est-à-dire une activité réfléchie qui retourne en elle-même. Par conséquent, Fichte érige le primat de la raison pratique en principe : la réunion accidentelle de la raison pure spéculative et de la raison pure pratique ″en une connaissance″ est remplacée par la dépendance de principe de la raison spéculative vis-à-vis de la raison pratique. L'organisation de la raison est soumise à l'intention pratique d'un sujet qui se pose lui-même ». C'est donc l'autoréflexion qui constitue le principe de fondation de la connaissance rationnelle. Sous la forme originaire de l'autoréflexion, la raison est immédiatement pratique. En devenant transparent à lui-même dans l'acte de l'autoproduction, le moi se libère du dogmatisme (*Ibid.*, p. 238-239).

[79] *Ibid.*, p. 361.
[80] *Ibid.*, p. 230.
[81] *Ibid.*, p. 17.
[82] *Ibid.*, p. 230.
[83] *Ibid.*, p. 225.

déterminées par l'intérêt technique en tant que structure fondamentale du travail. C'est pourquoi elles sont orientées transcendentalement vers la manipulation technique des objets. Leur processus d'investigation est organisé dans le cadre pré-réfléchi de l'activité instrumentale de telle sorte que c'est nécessairement du point de vue de la manipulation technique (*Verfügung*) que la nature devient un objet de connaissance. La visée manipulatoire ou technique se situe au fondement de la connaissance *possible* dans le domaine des sciences naturelles. Ici, le concept de *possibilité* est transcendantal dans le sens d'un programme concret pour une activité future à telle enseigne que sont « réels les résultats possibles de toute opération, parce que ses effets sont obtenus quels que soient le moment et le nombre de ces opérations, pourvu qu'elles soient faites dans les conditions spécifiées »[84], qu'elles soient efficaces. Dans son commentaire de Habermas, Jean Ladmiral note très clairement qu'en ce qui concerne les sciences de la nature, la critique épistémologique met en évidence les fondements intersubjectifs de l' « objectivité » qu'elles revendiquent. Surtout, le critère de l'efficacité technologique fonctionnant comme test de vérité scientifique n'y est pas une utilité adventive, un surcroît de commodité qui leur serait extérieur et viendrait en ''plus'' »[85].

(2) *L'intérêt pratique.* Les sciences historico-herméneutiques sont déterminées par l'intérêt pratique en tant que structure transcendantale d'interaction sociale. Leur processus d'investigation se réalise sur le plan pré-réfléchi de l'activité communicationnelle, de sorte que l'explication d'ensembles significatifs est nécessairement subordonnée au point de vue du maintien possible de l'intersubjectivité de la compréhension mutuelle (*Verständigung*)[86]. L'intérêt *pratique* vise à constituer et à maintenir des conditions d'existence de l'intersubjectivité humaine.

(3) *L'intérêt émancipatoire*. Dans le champ des sciences historico-critiques, Habermas distingue particulièrement celles qui visent la libération par l'émancipation ou l'éclairement (Aufklärung) de l'esprit. Il s'agit de la philosophie et e la psychanalyse. Leur intérêt ou visée de la connaissance est *émancipatoire* en tant que structure transcendantale de destruction des pseudo-aprioris. L'intérêt émancipatoire est en fait celui qui assure le lien du savoir théorique avec une pratique vécue, c'est-à-dire avec un « domaine d'objet » qui naît seulement dans les conditions d'une

[84] *Ibid.*, p. 164.
[85] *Ibid.*, p. 18.
[86] *Ibid.*, p. 317.

communication systématiquement déformée et d'une répression en apparence légitimée. Il s'agit de l'intérêt de la connaissance qui vise à libérer de toutes les dominations sociales et de toutes les contraintes intérieures à l'individu[87].

Bref, en posant l'idée des intérêts de la connaissance, Habermas entend réfuter la fétichisation de la méthode et de l'objectivité des sciences naturelles. Car, il sied de le rappeler que la conception philosophique des empiristes stricts était qu'« une connaissance n'est scientifique qu'à la condition de se désanthropologiser aussi radicalement que la physique et d'atteindre aussi une objectivité fondée d'une part sur l'évidence formelle des démarches logiques, et d'autre part sur l'évidence empirique de la perception ''réduite'' (c'est-à-dire ramenée à des constations intersubjectivement contrôlables selon des critères univoquement définis et opérant de manière uniforme) »[88], écrit Jean Ladrière.

I.2. L'IMPACT DU SAVOIR SCIENTIFIQUE

Nous abordons ci-dessous la question proprement dite du pouvoir des sciences et des techniques modernes. Mais au préalable, nous devons nous situer dans la société et la culture comme étant des lieux où s'incarnent et s'exercent ce pouvoir du savoir scientifique. Une approche définitionnelle de ces deux concepts vaut également la peine d'être articulée.

I.2.1. De la société et de la culture

Jean Ladrière et Habermas vont pouvoir nous orienter dans la réflexion sur la société et la culture. Car ces deux auteurs, en vertu de leur approche socio-critique de la rationalité scientifique, mettent en exergue les rapports dialectiques et problématiques entre le système scientifico-technologique et le système socio-culturel.

a) La société

Du latin *societas, socius, compagnon,* la société est l'ensemble des individus qui vivent en groupe et organisés en institutions, en lois et en règles. Au sens strict, la société est un « groupe humain (famille, tribu, cité nation, etc.), conçu comme une réalité distincte ». A. Lalande note que c'est depuis l'Antiquité que la société humaine est considérée comme un groupement des individus fondé sur des relations

[87] *Ibid.*,p.358-359.
[88] J. LADRIERE, *Vie sociale et destinée*, p. 201.

d'interdépendance, même si l'idée sera mise en évidence par les philosophes et les économistes de l'ère classique, qui soulignent l'interdépendance fondamentale des individus comme une obligation de vie en société. Il y a pour ainsi dire un lien naturel entre la société et les individus[89].

D'un point de vue théorique, la société est généralement comprise comme un système d'organisation des rapports verticaux et horizontaux entre ses membres. Jean Ladrière est éclairant à ce sujet quand il distingue trois instances principales de la société : instance politique, instance économique et instance culturelle :

a) l'instance politique est formée par les systèmes du pouvoir, c'est-à-dire par les systèmes qui permettent à un groupe d'individus de prendre des décisions qui l'engagent comme telle de façon effective et à travers lesquelles il forge son destin historique ;

b) l'instance économique est constituée des systèmes de production grâce auxquels un groupe d'individus tente de résoudre le problème de sa subsistance, en fournissant aux membres qui le constituent les biens et les services qui leur sont nécessaires pour assurer leur existence biologique, leurs interactions mutuelles et leur participation à la vie collective, y compris dans ses formes les plus abstraites, celles qui relèvent par exemple de la recherche scientifique ou des comportements de symbolisation ; et

c) l'instance culturelle est l'ensemble des systèmes qui assurent le fonctionnement de ce que l'on pourrait appeler l'aspect informationnel de la vie sociale, c'est-à-dire ce qui sert de support à la vie des significations. On y distingue essentiellement les valeurs, les normes, les systèmes de représentations, les différents « arts » (entendus au sens large de « savoir-faire exigeant une compétence particulière ») et les systèmes symboliques. Toutefois, même si la culture fait partie de l'ensemble de la société, elle constitue néanmoins une composante autonome[90].

Outre l'idée de la société comme système politiquement organisé – aspect institutionnel que nous n'abordons pas directement dans ce travail –, Habermas voit fondamentalement la société comme monde vécu symboliquement structuré. Ce second

---

[89] A. LALANDE, *op.cit.*, p. 1002.

[90] J. LADRIERE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures.* Nouvelle édition. Suivi de *Existence, éthique et rationalité*, Québec, Liber, 2001, p. 73.

aspect de la société comme monde vécu retiendra notre attention dans le quatrième chapitre lorsque nous réfléchirons sur la complexité de l'être et de l'agir humain. Toutefois, il sied de préciser dès à présent que dans l'idée de la société comme monde vécu, Habermas distingue trois composantes essentielles : la culture, la société au sens de la République et la personnalité :

a) la *culture* est « la réserve de savoir où les participants de la communication puisent des interprétations quand ils s'entendent sur une réalité quelconque dans le monde » ;

b) la *société*, au sens de la République, est l'ensemble des « ordres légitimes à travers lesquels les participants de la communication règlent leur appartenance à des groupes sociaux et assurent ainsi une solidarité » ; et

c) la *personnalité* est l'ensemble de « compétences qui rendent un sujet capable de parole et d'action, donc le mettent en mesure de participer à des procès d'intercompréhension et d'y affirmer sa propre identité »[91].

Sur le plan de la société comme système, chacune des composantes du monde vécu est institutionnalisée. La culture est institutionnalisée comme savoir dans des formes symboliques, objets d'usage et technologies, mots et théories, livres et documents, tout autant que dans des actions. La société s'institutionnalise dans des ordres institutionnels, dans des normes juridiques ou dans ces enchevêtrements que forment les pratiques et les usages régulés par des normes. Quant à la personnalité, ses structures s'incarnent pratiquement dans le substrat constitué par des organismes humains. De fait, ce sont des contenus sémantiques du monde vécu qui s'incarnent dans le langage ordinaire des individus. Toutefois, Habermas prend soin de préciser que les différenciations qu'il établit entre les trois composantes du monde vécu ne devraient pas être comprises comme des systèmes qui forment des environnements les uns pour les autres. Car au travers du langage qui est leur médium commun, elles restent entrecroisées les unes avec les autres[92].

b) La culture

Bien qu'elle soit une des composantes de la société comme monde vécu, la

[91] *TAC2*, p.152.
[92] *PP-EP*, p. 99.

culture mérite une attention particulière en vertu de ses chances et risques de transfiguration par la rationalité scientifique.

En général, la culture se définit comme l'ensemble des usages, des coutumes, des manifestations artistiques, religieuses, intellectuelles, qui définissent un groupe ou une société ; des convictions partagées, des manières de voir et de faire qui orientent plus ou moins consciemment le comportement des individus et de leurs groupes. D'aucuns pensent même que la « culture est née à partir du moment où l'homme, cessant de prendre le milieu environnant tel qu'il se donnait à lui, s'est mis à le transformer en inventant les premiers outils, puis en apprenant à maîtriser les processus de croissance des végétaux (invention de l'agriculture), en extrayant les minerais, etc. Le terme « culture » (du latin colere, « habiter », « cultiver », « *cultura* », désigne l'action de cultiver la terre, et par extension, l'ensemble des activités par lesquelles l'homme s'est donné les moyens d'instaurer avec la nature et avec lui-même une relation réfléchie et libre. Au sens restreint, la culture renvoie aux secteurs non directement techniques ou productifs de la société, secteurs dont relèvent les œuvres littéraires et artistiques, ainsi que les lieux qui conservent les œuvres du passé (les musées, les édifices anciens, etc.)[93].

Du point de vue anthropologique, la culture inclut les connaissances, les croyances religieuses, l'art, le droit, les coutumes, les pratiques funéraires et toutes les autres capacités et habitudes que l'homme acquiert en tant que membre de la société[94]. Sur le plan herméneutique, la culture est parfois synonyme de tradition, car, à en croire Jean Ladrière, elle est le cadre obligatoire qui façonne la personnalité, prescrit les possibilités et trace en quelque sorte à l'avance le schéma de vie dans lequel l'existence concrète des membres de la société pourra s'insérer et prendre une forme effective. La culture est pour ainsi dire tout ce qui donne à la vie d'une collectivité historique sa figure particulière : son système de représentations, son système normatif, d'expression et d'action. Elle renvoie à la société elle-même, prise dans sa réalité objective, en tant qu'elle impose aux individus qui en font partie un certain style d'existence[95].

A tout bien considérer, Jean Ladrière note qu'une culture se spécifie, par deux dimensions principales : l'éthique et l'esthétique. La dimension éthique réfère

[93] Cf. « Culture », dans *Encyclopédie de la philosophie. Dictionnaire.*, Ed. La Pochothèque, 1995, p. 352.
[94] Cf. S. AUROUX, *op. cit.*, p. 529.
[95] J. LADRIERE, *Les enjeux de la rationalité*, p.69.

au normatif, tandis que l'esthétique à l'expressif. La première se situe au fondement des processus de justification et d'élaboration des normes qui gouvernent les actions concrètes des individus et leurs finalités, la seconde constitue le lieu d'affleurement des dispositions affectives. L'une révèle l'ethos et l'autre traduit l'affect caractéristique d'une entité historico-culturelle[96].

Prises en compte ces deux dimensions irréductibles de la culture – l'éthique et l'esthétique –, d'aucuns penseurs disent qu'elle est le fondement de l'individuation et de la socialisation. C'est le cas du phénoménologue de la vie Rolf Kühn qui explique que la tâche globale de la culture consiste à intégrer dans toutes ses possibilités la morale, les arts, la religion et les savoirs pratiques quotidiens, tels que le travail, l'érotisme, l'habitation, les fêtes et la souffrance[97]. Mais quel rôle et comment se comportent les sciences et techniques modernes par rapport à cette notion de la culture ? La domination qu'elles imposent dans le sens d'une soumission universelle à l'appareil technique ne contrarie pas le projet de libération ou d'émancipation qu'elles comportent ?

I.2.2. La science moderne : ses pouvoirs et ses paradoxes

Qu'est-ce qui rend incontournable la science moderne ? La réponse paraît simple : elle libère et émancipe par la rationalisation de l'agir. Nous reviendrons avec force détails, dans le troisième chapitre, sur l'idée de la rationalité comme voie d'émancipation selon Habermas. Empruntant les mots à Hilary Putnam, nous affirmerons que c'est à cause du fait que la science nous aide indéniablement à réaliser des objectifs pratiques qu'elle est incontournable. C'est dans ce sens que beaucoup de gens lient la science à la réussite technologique. Citons Putnam en substance : « Nous vivons une série apparemment infinie de révolutions technologiques – la ''révolution industrielle'', la ''révolution électronique''–, qui nous rappellent constamment à quel point la science est une des forces majeures qui façonne notre existence »[98].

Mais n'oublions pas non plus que nous avons affaire à une activité éminemment sociale qui se construit, selon les mots de Chalmers, comme une cathédrale qui résulte de la collaboration de nombreux travailleurs qui mettent en commun leur

[96] *Ibid.*, p. 15.
[97] R. KÜHN, *Radicalité et passivité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 244.
[98] H. PUTNAM, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Ed. Minuit, p. 1984, 196.

savoir-faire, leur dessein social complexe. C'est un travail où de nombreux professionnels interagissent, chacun à sa manière, sur le monde de la nature. La science se forme à toute étape de son développement par une série de techniques permettant de formuler, d'exprimer, et de tester les théories qui en définissent le domaine[99]. En tant que telle, elle présuppose des finalités, des planifications de la coordination, des exécutions et la responsabilité pour assumer une action d'un genre particulier comme l'action de connaître[100].

Parmi les problèmes spécifiques que pose le développement des sciences et des techniques modernes, ainsi que le souligne le professeur Feltz, il y a le jeu de la déstructuration des cultures à cause de l'alliance de la science avec la technique et l'économie[101]. Allant dans les détails, Lambros Couloubaritsis ne mentionne-t-il pas au moins trois dimensions paradoxales de l'impact sociétal de la science moderne, dont l'émancipation, la domination et l'opacité ? L'émancipation, depuis la naissance des sciences en Grèce, est assumée à l'époque moderne par l'idée de l'autonomie de penser et d'agir reconnue au sujet rationnel. Grâce aux sciences, l'idée d'un progrès illimité de l'homme et sa libération des superstitions se trouve fondée par les Lumières du XVIII^{e} siècle, postulant par là le progrès de l'humanité[102]. La domination et l'opacité s'expliquent par le fait que, en plus des performances qu'elles octroient à l'homme, les technologies incitent le désir de les utiliser et de les consommer, bouleversent profondément nos rapports au monde, occultent à la fois le rôle des sciences dans la formation de ces technologies et leur fonction dans l'éducation et l'organisation des sociétés modernes[103].

De ces trois dimensions, le même auteur discerne au moins quatre types de paradoxes qui caractérisent le développement des sciences et des techniques modernes : 1) pendant la colonisation, l'intégration de l'apport scientifique dans une politique planétaire d'évangélisation ; 2) le lien entre les sciences appliquées et les risques qu'elles suscitent ; 3) l'association entre la fonction d'usage des objets et leur

---

[99] J.R. RAVETZ, cité par A.F. CHALMERS, *op.cit.*, p. 55.

[100] S. LAVELLE, « Quand connaître, c'est agir », in B. FELTZ-P. GOUJON, e.a., *Ethique, technique et démocratie*, Louvain-la-Neuve, Ed. Bruylant-Academia, 2007, p. 57.

[101] Cf. B. FELTZ, « Sciences, croyances et diversité culturelle », in *Sciences et croyances. Quelle place pour la démarche scientifique en Europe ?* Actes du Colloque tenu à Bruxelles du 18 novembre 2010, p. 68.

[102] Cf. L. COULOUBARITSIS, « Dimensions sociales des sciences : émancipation, domination et opacité », in *Sciences et croyances. Quelle place pour la démarche scientifique en Europe ?* p. 24.

[103] *Ibid.*, p. 21.

fonction marchande ; ce qui entraîne un rapport problématique entre la fécondité des biens de consommation et l'exploitation de la main d'œuvre pour les produire ; et 4) le paradoxe entre l'usage aisé des produits technologiques et la complexité de leur conception et de leur production[104].

Pour être concis, nous posons et analysons ci-dessous les deux aspects spécifiques du pouvoir du savoir scientifique : la libération et d'émancipation d'une part, et la domination et la déstructuration d'autre part.

I.2.2.1. Le pouvoir de libération et d'émancipation

A tout bien considérer, l'idée des intérêts de la connaissance affirmée par Habermas vise à affirmer le caractère libérateur et émancipateur de toutes les disciplines scientifiques. Car, si les sciences empirico-analytiques visent la maîtrise technique des objets matériels, si les sciences historico-herméneutiques sont orientées à établir les conditions de possibilité des interactions sociales (intérêt pratico-moral), et si finalement les sciences critiques ont un intérêt thérapeutique de libération des obscurantismes idéologiques, il va sans dire que la construction et le développement des sciences n'est pas et ne peut pas être neutre par rapport à l'intérêt général de l'humanité qui pourrait se résumer par l'aspiration à l'émancipation (l'Aufklärung). Habermas est pour ainsi dire le digne hériter des philosophes des Lumières qui pensaient que les progrès de la connaissance permettraient d'acquérir des connaissances grâce auxquelles nous pouvons accroître notre puissance et en fonction desquelles nous pouvons organiser notre vie[105]. Autrement dit, comme le dirait Boulot, en développant les sciences, le genre humain devient capable de comprendre le réel et d'agir efficacement sur le monde[106].

Si ces affirmations sont avérées, pourquoi ne dirions-nous pas avec Gaston Bachelard que l'esprit scientifique libère de fausses connaissances, de la croyance, de l'opinion (doxa), du mythe, de préjugés, etc. ; bref des obstacles épistémologiques, c'est-à-dire des lenteurs et des troubles d'esprit qui s'érigent en nous comme étant la cause de stagnation et d'inertie dans la connaissance[107] ? Pourquoi ne soutiendrions-nous pas

---

[104] *Ibid.*, p. 24.
[105] *CI*, p. 315.
[106] Cf. A. BOULOT, « Sciences et philosophie », in *Encyclopaedia universalis*, Corpus 20 (1996), p. 733.
[107] Cf. G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Jean-Vrin, 1999, p. 12.

la thèse poppérienne d'après laquelle la science donne la capacité de résoudre les problèmes théoriques et pratiques ? Car, grâce à la méthode d'essais et erreurs, la science permet la confrontation systématique du raisonnement à l'expérience, la récusation des *a priori* et des dogmes, la recherche à jamais de la vérité. Une telle démarche induit à son tour la créativité, base du progrès de la connaissance, l'esprit prévisionnel et l'anticipation rationnelle. D'où l'importance de la réflexion qui procède par des hypothèses ou des conjectures audacieuses[108].

Par ailleurs, certains auteurs naturalistes sont même d'avis que la science serait capable de fonder l'éthique. La recherche de la vérité en science, par exemple, pourrait servir de valeur universelle pour la fondation de l'ordre social, même si les risques de ''corruption'' sont souvent évoqués pour prévenir contre cette utopie. D'autres pensent que la science fournirait des normes pour l'action à partir de la connaissance objective du fonctionnement et de l'évolution des systèmes naturels et artificiels. C'est le cas de P. De Bruyne qui dit que la démarche scientifique inculque des préceptes de conduite morale à ceux qui la produisent ou l'appliquent. D'après lui, « non seulement elle (la science) étend le domaine de l'éthique par des connaissances qu'elle développe et les problèmes qu'elle crée, mais elle suscite aussi de nouvelles valeurs et fait émerger de nouvelles normes. Le lien s'établit par le mécanisme d'une ''induction pratique'', en remontant des pratiques scientifiques vers les normes implicites qui les sous-tendent et, de là, par ''dés-implication'' vers les valeurs que ces valeurs présupposent et qui les justifient »[109].

I.2.2.2. Le pouvoir de domination et de déstructuration

La science moderne comporte également des effets anesthésiants. Mais en réalité, c'est le scientisme comme idéologie qui porte atteinte au pouvoir libérateur de la science. Historiquement, c'est vers la seconde moitié du XIX^{e} siècle, 1850, que l'idole du Progrès l'emporte. Il s'agit d'un état d'esprit et d'un acte de foi absolu en la science qui comporte la conviction d'après laquelle la science, à elle seule révélera la vérité de toutes choses et rendra inutile toute philosophie qui prétendrait la compléter et la dépasser. Les conséquences d'une telle idéologie sont fatales : « […] l'enlaidissement et la pollution de la nature, le gaspillage des ressources qu'elle nous offre, la destruction

[108] Cfr. K. POPPER, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1975.
[109] P. DE BRUYNE, *art.cit.*, p. 2321

des équilibres écologiques, bref toute la litanie des fléaux provoqués par des applications industrielles de la science ; à quoi il faut ajouter que si l'homme use de cette puissance pour dominer le monde, il l'emploie aussi à dominer l'homme, à l'asservir non seulement par les armes effroyables que les savants lui prodiguent, par l'esclavage auquel la machine soumet des millions d'êtres, mais encore par des techniques psychologiques et économiques plus subtiles parfois, mais aussi efficaces »[110].

Sur le plan culturel, la science moderne fonctionne comme une machinerie qui jette un doute systématique sur les normes éthico-religieuses reçues de la tradition. Elle tend à relativiser de plus en plus et même radicalement les croyances et les valeurs. Elle ébranle profondément les assises mêmes sur lesquelles l'existence humaine réussit jusqu'à un certain point à se construire ; elle rompt un certain accord qui, tant bien que mal, s'établit entre l'homme et les différentes composantes de sa condition : le cosmos, son propre passé, et son propre monde intérieur, tel qu'il se manifeste dans l'affectivité, l'imaginaire et toutes les représentations issues de la vie pulsionnelle[111].

Par conséquent, ainsi que le fait remarquer notre sociologue critique de Francfort, Habermas, la science et la technique rendent en quelque sorte automatique l'organisation de la société elle-même comme automate[112], contredisant de ce fait la vertu formatrice que l'on reconnaissait traditionnellement à la science, au profit des valeurs économiques. Habermas écrit très précisément ce qui suit :

> « Autrefois, la formation à laquelle elle donnait lieu, la théorie pouvait avoir un certain pouvoir d'ordre pratique ; on a affaire maintenant à des théories qui sont susceptibles de se développer en pouvoir d'ordre technique tout en restant non pratiques, c'est-à-dire sans se référer expressément à l'action commune menée par des hommes vivant ensemble. Assurément, les sciences confèrent maintenant des pouvoirs particuliers ; mais l'aptitude à disposer des choses qui se trouve par elles enseignée n'est pas la même aptitude à agir et à vivre que l'on attendait autrefois de celui qui avait reçu de la science sa formation »[113].

Retenons que l'extension de l'instrumentalisation des méthodes expérimentales du domaine des choses au domaine des humains constitue ce qu'Edmund Husserl avait considéré comme base de la crise des sciences modernes. Le phénoménologue allemand n'avait-il pas affirmé qu'avec le progrès des sciences de la

---

[110] G. ROMBI, *Dimensions de la science*, Paris, Hachette, 1973, p. 7-8.
[111] Cf. J. LADRIERE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 103.
[112] *CI*, p. 89.
[113] *TSI*, p. 85.

nature, l'homme moderne s'est détourné, pour ainsi dire, avec indifférence des questions qui, pour une humanité authentique, sont les questions décisives, sa constatation étant que « de simples sciences de faits forment une simple humanité de fait »[114] ? Pourtant, d'après Husserl, ces questions que les sciences de faits excluent par principe sont des questions les plus brûlantes pour l'humanité étant donné qu'elles portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute notre vie. Or en matière de raison et de non-raison, c'est-à-dire concernant la vie qui vaut la peine d'être vécue, la simple science des corps n'a manifestement rien à dire à l'homme, puisqu'elle fait abstraction de tout ce qui est subjectif[115].

Plus radical, Michel Henry ne s'empêche pas de considérer la science de la nature, ce qu'il appelle la science galiléenne, comme la nouvelle forme de barbarie humanitaire. Car, d'après lui, la physique dont malheureusement les sciences de l'esprit ou les sciences humaines singent la méthode par manque d'autonomie, participe de la régression de la culture au profit de la technique. La régression de la culture, c'est l'absence de toute référence au monde-de-la-vie et à la vie elle-même[116].

Retenons également que le paradoxe du savoir scientifique comme savoir de domination et de déstructuration pourrait s'expliquer par le fait de la complexité même de la science et de la technique en tant qu'activités humaines. En tant que telles, elles ne constituent pas un savoir total et global. Nous nous appuyons sur Carl Mitcham qui considère que l'action technologique se caractérise par sa tendance à échapper au contrôle de l'homme qui l'a produite. La raison en est que les objets techniques exploitent des sources d'énergies non-humaines, formalisent les comportements et assaillent le monde social avec les produits du travail humain[117]. Philippe Goujon dit aussi que les technologies se caractérisent, jusqu'à ce jour, par une imparfaite maîtrise de leurs conséquences à l'échelle globale et locale, sur les plans sociaux, sanitaires, environnementaux et légaux. L'évolution technologique paraît être soumise à la seule loi du marché et du profit au détriment d'autres considérations relevant de l'intérêt public et du bien commun. Leurs conséquences sont souvent imprédictibles : crise de la vache

---

[114] E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris Gallimard, 1976, p. 10.
[115] *Ibid*.
[116] M. HENRY, *La barbarie*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1987, p. 11-12.
[117] C. MITCHAM, « Complexités en interaction : science, technologie, société et éthique », in B. FELTZ – P. GOUJON, e.a., *Ethique, technique et démocratie*, Louvain-la-Neuve, Ed. Bruylant-Academia, 2007, p. 25.

folle, amiante, poulet à la dioxine, sang contaminé, controverse des OGM, intégration sociale de l'automation et de l'informatique[118].

I.3. L'AUTOREFLEXION DES SCIENCES

Quelle perspective critique face à ces paradoxes du savoir scientifique ? Pour Habermas, la théorie critique des sciences qui se veut en même temps critique de la société, ne doit pas se contenter d'une analyse rigoureuse des mécanismes de réification, comme le préconisaient ses pairs de la nouvelle école de Francfort, mais aussi et surtout comme autoréflexion des sciences. Celle-ci doit s'articuler comme critique des idéologies de la science, dont le positivisme et l'objectivisme.

Voyons d'abord en quoi consistait le programme épistémologique de la nouvelle Théorie critique, initiée à Francfort dès la fin du premier quart du siècle dernier, puis pourquoi Habermas le prolongea sous forme de la critique du scientisme et finalement comme autoréflexion des sciences.

I.3.1. Le programme épistémologique de l'Ecole de Francfort

Le contexte intellectuel et historique de la formation de la nouvelle Théorie critique de Francfort est celui de la société capitaliste dont Herbert Marcuse analyse les mécanismes et suggère l'idée de l'homme unidimensionnel. Dans cette société, même le concept d'aliénation devient problématique d'autant plus que les individus semblent s'identifier avec l'existence qui leur est imposée en y trouvant réalisation et satisfaction. « Il n'y a plus qu'une dimension, elle est partout et sous toutes ses formes. Les réalisations du progrès défient leur mise en cause idéologique aussi bien que leur justification ; devant son tribunal, la ''fausse conscience'' de leur rationalité est devenue la vraie conscience »[119].

Pour les théoriciens de Francfort, l'objectif principal de la critique philosophique était d'analyser rigoureusement les mécanismes qui sont à la base de la réification de l'homme. La réification, selon Axel Honneth, se définit quand les relations intersubjectives et les diverses formes de rapports sociaux donnent l'impression d'être soumis à la recherche des finalités terre-à-terre, de type calculateur ; quand les déficits

---

[118] P. GOUJOUN, « De la complexité socio-technique à l'éthique », in B. FELTZ–P. GOUJON,e.a., *op.cit.*, p. 13.

[119] H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de société industrielle avancée,* Paris, Ed. Minuit, 1968, p. 39.

de la démocratie et de la justice deviennent pour ainsi dire pathogènes[120]. Dans le monde germanophone des années vingt et trente du siècle passé, le concept de « réification » était devenu le Leitmotiv de la critique de la société et de la culture. Des philosophes et sociologues ont essayé d'analyser les formes de vie dominantes à l'époque comme une conséquence de la réification. Le même thème de réification a été repris, sous une autre forme, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Les théoriciens de cette société et les philosophes se contentèrent d'analyser très largement les déficits de la démocratie et de la justice, sans plus faire usage des concepts tels que « réification » ou même « commercialisation », qui dénotaient quant à eux, des pathologies[121].

Pour les théoriciens de Francfort, la réflexion critique devrait viser l'émancipation de l'homme. Il s'agissait de mettre au jour les principes universels de pensée et d'action, susceptibles de fonder rationnellement l'agir humain afin que soit réalisé l'idéal de l'*Aufklärung*. Max Horkheimer, l'un des fondateurs de cette école, précise qu'ils attendaient l'émancipation sociale par le moyen de la révolution, conformément au concept de Karl Max. Cependant, déçus de promesses non tenues du marxisme, ils espérèrent à l'instauration d'une société juste, mais en empruntant la voie de la dialectique, soit du point de vue de la philosophie de l'histoire, soit du point de vue de la philosophie des sciences. En voici son témoignage :

> « La deuxième génération de la Théorie critique résulte de la déception et des promesses non tenues de la révolution marxiste. Elle se fonde par ailleurs sur la conviction que la société va évoluer vers un monde totalement administré ; que tout va être réglé, tout ! Et précisément, lorsqu'on en sera arrivé au point où les hommes domineront la nature, où chacun aura suffisamment à manger, où aucun ne devra vivre mieux ou plus mal qu'un autre parce que tous vivront de façon bonne et agréable, alors, que l'un soit ministre et l'autre seulement secrétaire n'aura plus aucune importance et finalement, tout sera identique. On pourra alors régler tout automatiquement, qu'il s'agisse de l'administration de l'Etat, de la circulation ou de la consommation. C'est là une tendance immanente du développement de l'humanité, tendance qui peut assurément être interrompue par des catastrophes. Ces catastrophes peuvent être de nature terroriste : Hitler et Staline en sont des symptômes »[122].

[120]Cf. A. HONNETH, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 13-14.
[121] *Ibid*., p. 13-14.
[122] M. HORKHEIMER, *Théorie critique. Essais,* Prés. de Luc ferry et Alain Renaut, Paris, Payot, 2009, p. 331.

Redoutant les risques d'une catastrophe et d'une interruption de l'évolution sociale, la nouvelle Théorie critique cessa de militer en faveur de la révolution qui ne manquerait pas de conduire aussi à une nouvelle forme de terrorisme, à un nouvel état des choses effroyable. Sans devoir arrêter l'idée de progrès, il fallait mieux conserver ce que l'on peut estimer de positif, comme par exemple l'autonomie de la personne, l'importance de l'individu, sa psychologie différenciée, certains aspects de la culture. L'autonomie de l'individu restait alors quelque chose de nécessaire à préserver et à ne pas empêcher[123].

En un mot, pour les fondateurs et disciples de l'Ecole de Francfort, la nouvelle Théorie critique des sciences devrait s'articuler aussi à la critique de la société. Il s'agissait donc d'analyser sérieusement, avec impartialité, les maux qui rognent la société capitaliste. Un tel projet exigeait de se démarquer de l'ancienne théorie critique de la connaissance en général.

Traditionnellement, la théorie critique s'articulait comme recherche des conditions de possibilité de la vraie connaissance : « Comment une connaissance sûre est-elle possible ? », se demandait-on. Mais, avec les philosophes modernes, cette question traditionnelle a été réduite en méthodologie ou en logique des sciences de telle sorte que le philosophe devenait littéralement le théoricien des pratiques scientifiques et se mettait à l'abri des problèmes sociétaux que posent les pratiques et les développements de la science. Afin de ramener la philosophie des sciences dans la société, les penseurs de Francfort s'engagèrent à ce que la théorie de la connaissance soit en même temps une critique de la société. Cela signifie que la théorie critique de la connaissance en général devrait servir pour l'organisation rationnelle de la société, en étant également une pratique qui porte en elle-même un dynamisme qui conduit à l'émancipation et même à la suppression de la dépendance aveugle et inhumaine à l'égard des contraintes de la nature et de la société sur les hommes. Mais, à la différence de ses pairs qui réfléchiront en direction du matérialisme historique dont ils endossèrent les postulats, Habermas s'opposa à une certaine vision hégéliano-marxiste de la critique qui prend l'histoire présente comme le seul objet de la critique, et se transforme en une philosophie de l'histoire, un diagnostic critique sur la réalité

[123] *Ibid*.

historique actuelle, une saisie de la totalité de l'histoire présente[124]. Par contre, il envisagera particulièrement la critique épistémologique de la connaissance et de la société comme critique des idéologies de la science, celles-ci ayant un impact considérable sur l'homme et sur les développements sociétaux.

I.3.2. La critique du scientisme

Ce que Habermas retient de la séparation de la science avec la philosophie, aux temps modernes, c'est que celle-là a permis à celle-ci de se rendre compte qu'elle n'avait pas le monopole de la vérité pour s'être érigée en référence principale en matière de la connaissance vraie. Par contre, l'autonomisation des sciences modernes a quelque d'incisif, pour ne pas dire d'idéologique, comme la réduction méthodologique. C'est ainsi qu'il affirme : « Par-delà les frontières des écoles, […] le modèle méthodologique des sciences a-t-il, certes, favorisé le développement faisant de la philosophie une discipline qui ignore, elle aussi, l'accès privilégié à la connaissance. Mais, d'un autre côté, il a encouragé un scientisme qui non seulement soumet la présentation de la pensée philosophique à des normes analytiques plus rigoureuses, mais encore érige des idéaux scientifiques à couper le souffle, qu'il s'agisse de disciplines telles que la physique ou la neurophysiologie, ou de démarches méthodologiques telles que celles du behaviorisme»[125]. Le positivisme et l'objectivisme constituent, d'après lui, les principales idéologies de la science moderne.

a) Le positivisme d'Auguste Comte

Dans l'esprit de son initiateur, Auguste Comte, le positivisme est « cette manière spéciale de philosophie qui consiste à envisager les théories, dans quelque ordre d'idées que ce soit, comme ayant pour objet la coordination des faits observés, ce qui constitue le troisième et dernier état de la philosophie générale, primitivement théologique et ensuite métaphysique, … »[126].

En effet, dès les premiers instants de sa philosophie positive, Comte postule le refus de l'absolu : « *Tout est relatif, voilà la chose absolue* ». Le relativisme prôné concernait surtout les institutions sociales au cours de la marche nécessairement

---

[124] M. THEUNISSEN, *Théorie critique de la société. Introduction à la pensée de Jürgen Habermas*, Paris, Bayard, 2005, p. 15-16.
[125] *PP-EP*, p. 14.
[126] A. COMTE, *Cours de philosophie positive*. Tome I. *Mathématiques. Sciences des corps bruts. Biologie*. Présentation et notes de Michel Serres, François Dagognet et Allal Sinaceur, Paris, Hermann, 1998, p. II.

lente des siècles. Ce que Comte ambitionne de faire, c'est d'élaborer une « philosophie de la liberté », ou si l'on veut, penser la libération de l'homme. Mais cela n'est possible qu'en pensant le problème de l'homme avec rigueur et une clarté débouchant sur l'évidence, c'est-à-dire la solution exacte de la question à traiter. C'est ainsi qu'il saluait avec enthousiasme de « fondamental » l'opuscule publié sous son nom par H. de Saint-Simon en avril 1822, intitulé *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, et publié à nouveau en 1824 sous le titre général de *Système de politique positive*[127]. L'intention du *Prospectus* de 1822 était claire : construire pour les hommes un habitat social digne d'eux, c'est-à-dire un espace de liberté de pensée et d'action, opposé à toutes formes de dogmatismes :

> « La destination de la société, parvenue à sa maturité, n'est point d'habiter à tout jamais la vieille et chétive masure qu'elle bâtit dans son enfance, comme le pensent les rois ; ni de vivre éternellement sans abri après l'avoir quittée, comme le pensent les peuples ; mais à l'aide de l'expérience qu'elle a acquise, de se construire avec tous les matériaux qu'elle a massés l'édifice le mieux approprié à ses besoins et à ses jouissances »[128]

La mission de libérer la société du dogmatisme est à confier, en primeur, aux savants, c'est-à-dire selon Comte, aux philosophes des sciences, ceux qui, « sans consacrer leur vie à la culture spéciale d'aucune science d'observation, possèdent la capacité scientifique et ont fait de l'ensemble des connaissances positives une étude assez approfondie pour s'être pénétrés de leur esprit et s'être familiarisés avec les principales lois des phénomènes naturels. Eux seuls sont capables d'élever la politique au rang des sciences d'observation »[129].

Partant de cette projection de sa philosophie politique, Comte élaborera dès 1822 sa fameuse loi de trois états. Cette loi stipule que chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche à passer par trois états théoriques différents : d'abord l'état théologique ou fictif ; puis l'état métaphysique ou abstrait ; et enfin l'état scientifique ou positif. La thèse principale d'Auguste Comte est exprimée de la manière :

> « […]. En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi

[127] Cf. P. ARBOUSSE-BASTIDE, *Auguste Comte*, Paris, PUF, 1968, p. 20.
[128] *Ibid*.
[129] *Ibid*.

> fondamentale, à laquelle il est assujetti par une nécessité invariable, et qui me semble être solidement établie, soit sur les preuves rationnelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit sur les vérifications historiques résultant d'un examen attentif du passé. Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif »[130].

La loi comtienne de trois états signifie trois méthodes ou trois manières différentes et radicalement opposées de voir le monde ; trois sortes de philosophie, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement : la méthode théologique, la méthode métaphysique et la méthode positive. La première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine ; la troisième, son état fixe et définitif ; la seconde est uniquement destinée à servir de transition[131]. Tel est le principe organique du système de Comte, c'est-à-dire de sa philosophie positive.

Le concept de philosophie positive désigne le système de pensée qui s'applique à toutes les conceptions humaines (le mot *philosophie*) et applique la même manière de raisonner, c'est-à-dire la même méthode d'analyse sur tous les phénomènes naturels et humains (le mot *positive)*. Mais le mot « positif » signifie ici le réel, par opposition au « chimérique », ce qui peut prétendre à la « certitude » par opposition à l' « indécision », le « précis » à la différence du « vague », l'« utile » par opposition à l' « oiseux », le « relatif » par opposition à l' « absolu »[132]. Quant à la science, elle désigne chez Comte un système des règles méthodologiques selon lesquelles elle opère. Elle comporte l'idée de *certitude sensible* de l'observation systématique assurant l'intersubjectivité ; l'idée de *précision* par la construction formellement contraignante des théories qui permettent de déduire des hypothèses nomologiques ; et l'idée d'*utilité* selon laquelle les connaissances scientifiques doivent être techniquement exploitables, partageant ainsi la conviction de l'empirisme que toutes nos saines spéculations sont nécessairement destinées à l'amélioration continue de notre vraie condition, individuelle et collective, au lieu de la vaine satisfaction d'une stérile curiosité[133].

Comment se positionne Habermas par rapport au positivisme de Comte ?

---

[130] A. COMTE, *op.cit.*, p. 21.
[131] *Ibid.*
[132] *CI*, p. 108.
[133] *Ibid.*, p. 108-111.

D'entrée de jeu, du point de vue logique, Habermas avoue ne pas comprendre comment cette philosophie de l'histoire est devenue finalement la philosophie des sciences, car son objectif initial était d'indiquer les phases successives du développement intellectuel des individus comme celle de l'espèce en général dans son auto-accomplissement. La loi de trois états, en tant que telle, n'a pas un fondement scientifique. Il s'agit plutôt d'une hypothèse philosophique dont l'auteur aimerait qu'elle soit acceptée. Par conséquent, la positivité de cette loi est réfutable. « Cette loi du développement a manifestement une forme logique qui ne correspond pas au statut des hypothèses nomologiques en usage dans les sciences expérimentales : le savoir qu'invoque Comte pour interpréter la signification du savoir positif n'est pas lui-même soumis aux déterminations de l'esprit positif »[134], explique Habermas. Quant à la définition même de la science que donne Comte, Habermas constate qu'elle conduit à relativiser le savoir positif qu'il défend, car « si la certitude, la précision et l'utilité sont des critères de la scientificité de nos énoncés, on peut en déduire que notre connaissance est en principe inachevée et relative, ce qui correspond à la ″nature relative″ de l'esprit positif »[135].

Du point de vue de la théorie critique de la connaissance en général, Habermas reproche à Comte d'avoir interrompu la question logico-transcendantale des conditions de possibilité de la connaissance, une question qu'il considère comme vide de sens. Voilà pourquoi il définit implicitement la connaissance scientifique par les seules réalisations des sciences. « La clé de voûte du positivisme est le principe du scientisme selon lequel le sens de la connaissance est défini par ce que réalisent les sciences et par conséquent être expliqué de façon suffisante au moyen de l'analyse méthodique des procédés scientifiques. Une théorie de la connaissance qui transcende le cadre de la méthodologie comme tel tombe sous le coup du verdict d'outrance et d'absurdité qu'elle-même avait jadis prononcé contre la métaphysique »[136].

De fait, en se transformant en méthodologie des sciences et donc en savoir des règles de structuration et de vérification des théories scientifiques, le positivisme assume la fonction prohibitive qui consiste à faire écran entre la recherche et une autoréflexion sur le plan de la théorie de la connaissance. C'est notamment le sujet connaissant que le positivisme met à l'écart, quelle que soit la forme qu'on lui a accordée

[134] *Ibid.*, p. 105.
[135] *Ibid.*, p. 111.
[136] *Ibid.*, p 102.

dans l'histoire de la pensée philosophique : « conscience », « je », « esprit » ou « espèce ». Le positivisme considère que les actes et les destins de l'histoire humaine relèvent à la rigueur de la psychologie des personnes empiriques auxquelles les sujets de la connaissance ont été rabaissés. Ces actes et destins ne jouent donc aucun rôle dans l'élucidation immanente du processus de la connaissance. Le positivisme érige la méthodologie des sciences en une théorie de la connaissance, car il ne suffit pas de pratiquer une méthodologie, encore faut-il qu'elle s'affirme comme théorie de la connaissance. Mais à y regarder de près, cette prétention n'est que provisoire et méthodologique. Nous avons affaire à une décision prise à l'avance par le positivisme qui n'est pourtant qu'un point de vue de la philosophie à l'égard de la science. La manière dont le positivisme conçoit les sciences modernes n'équivaut pas à la manière dont les sciences se conçoivent et s'élaborent réellement. « L'autoconception scientiste des sciences qu'il articule ne coïncide pas avec celles-ci »[137], note Habermas.

Bref, d'après Habermas, le positivisme de Comte ne prend pas au sérieux le lien transcendantal qu'il y a entre connaissance et intérêt, c'est-à-dire l'interdépendance entre la méthodologie des sciences et le processus de formation objectif de l'espèce humaine. Si Kant avait examiné les conditions transcendantales de la connaissance en général, Comte et les positivistes ont identifié la connaissance dans son ensemble à la science. Or, « même si la physique moderne réunissait les conditions d'une science, efficacité, rigueur, forme mathématique, richesse d'une empirie maitrisée, elle a beau être le modèle d'un savoir clair et distinct et la science moderne ne coïnciderait pas pour autant avec la connaissance en général »[138].

b) L'objectivisme d'Ernst Mach

Ernst Mach est de ceux qui défendent le « principe d'économie de pensée » qui stipule que la science est « un problème de minimum qui consiste à exposer les faits aussi parfaitement que possible avec la moindre dépense intellectuelle »[139]. En vertu de ce principe, il distingue la connaissance scientifique, contrairement à la métaphysique, par sa description des faits et des relations entre des faits. Dans ce sens, sa doctrine des éléments conçoit l'objectivité scientifique sous forme de la copie des faits.

---

[137] *Ibid.*, p 101.
[138] *Ibid.*, p. 223.
[139] Cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/Ernst_Mach.

La doctrine des éléments essaie d'expliquer le monde comme la quintessence des faits et, en même temps, les faits comme l'essence de la réalité. Les faits sont donnés de façon évidente dans l'expérience sensible ; simultanément, ils ont le caractère immuable et incontestable d'un donné intersubjectif. La facticité des faits témoigne à la fois de la certitude attachée à la perception subjective et de l'existence externe, valable pour tous les sujets, d'un état des choses. La force de persuasion immédiate des sensations dans un moi et la prégnance des corps ou des choses indépendants du moi, ce sont là les deux aspects essentiels des faits[140].

Partant de ce bref résumé de l'objectivisme de Mach, Habermas dit de prime abord que cette théorie pose un certain nombre de problèmes critiques. Certes, elle permet de résoudre la question non résolue du positivisme, à savoir la fondation objective de la science. Mais en présupposant l'objectivité des faits, Mach fonde l'objectivité sur une ontologie du factuel. L'objectivisme est un simple matérialisme qui ne procède pas de façon matérialiste, mais qui coupe court à la question de la théorie de la connaissance relative aux conditions subjectives de l'objectivité de la connaissance possible. La seule réflexion permise à ce matérialisme, c'est l'autosuppression de la réflexion sur le sujet connaissant. Le moi du sujet connaissant est considéré ici comme rien, dissous dans la combinaison passagère d'éléments changeants. Il est un fait parmi des faits pour ne pas être obligé d'appréhender les faits comme quelque chose de dérivé en les rapportant à un moi. Les fictions du monde vécu naturel sont démasquées et la réflexion qui s'y rattache se trouve dénoncée comme une tromperie[141].

Poursuivant sa critique de l'objectivisme, Habermas se demande comment en concevant la réalité comme la totalité des faits, la doctrine des éléments peut-elle alors rendre compte de la science elle-même, qui décrit les relations entre les faits, établies conformément à des lois ? Il va sans dire que le cadre catégorial général de la formation scientiste des concepts que propose Mach implique l'interdiction de problématiser la science comme telle. Car selon lui, l'objectivité de la science ne peut être comprise à partir de l'horizon du sujet connaissant, mais seulement être dérivée du domaine de l'objet. La doctrine des éléments établit le primat de la science sur la réflexion ; celle-ci n'a de sens que si elle se nie elle-même[142]. Et, bien qu'elle offre une

[140] Cf. *CI*, p. 115.
[141] *Ibid.*, p.117-118.
[142] *Ibid.*, p.119-120.

interprétation de la réalité d'une grande portée, cette doctrine se contente néanmoins d'une détermination minimale de la connaissance. Son propre statut est contradictoire :

> « En expliquant la totalité des faits comme le domaine de l'objet des sciences et en distinguant les faits de la métaphysique, elle ne peut justifier une réflexion qui dépasse la science, elle peut donc non plus se justifier elle-même. La doctrine des éléments est la forme réflexive de la science, mais une forme qui interdit l'autoréflexion allant au-delà de la science »[143].

A cette critique de vouloir fonder métaphysiquement sa doctrine, observe Habermas, Mach se contente d'indiquer qu' « il ne s'agit pas de créer par là une nouvelle philosophie ou une nouvelle métaphysique, mais de répondre à une tendance actuelle des sciences positives vers une fusion réciproque'' »[144]. Cette réponse montre à quel point la voie de l'ontologie du factuel est incontournable pour l'élaboration scientifique. Aussi cette voie est-elle importante pour que la doctrine des éléments soit capable de poser un fondement scientiste de la science. Or c'est justement cette voie d'ontologie que l'objectivisme tente d'exclure comme vide de sens. L'objectivisme dissimule un cercle vicieux qui s'exprime dans une interdiction non réfléchie de l'autoréflexion de la connaissance scientifique[145].

En raccourci, Habermas considère l'objectivisme comme la tentative scientiste de dogmatiser l'interprétation préscientifique de la connaissance en la considérant comme la duplication de la réalité. Il limite l'accès à la réalité à la dimension fixée par le système de référence de la science au moyen de l'objectivation méthodique de la réalité. Par conséquent, il interdit de voir le caractère *a priori* de ce système de référence et de mettre en question son monopole de la connaissance. L'objectivisme constitue une forme d'ontologie scientiste qui nous induit en erreur en refusant l'idée de la théorie critique que nous ne pouvons comprendre un système de référence scientifique donné que comme le résultat d'une interaction entre le sujet connaissant et la réalité[146] .

En s'attaquant au positivisme et à l'objectivisme, Habermas dénonce la prétention à la vérité universelle qui consiste à extrapoler à partir des sciences exactes et à faire de ce modèle une exigence épistémologique absolue et généralisée. Cette

[143] *Ibid.*, p. 121.
[144] *Ibid.*
[145] *Ibid.*, p. 122.
[146] *Ibid.*, p. 123.

prétention méconnaîtrait la spécificité des sciences sociales et postulerait le programme d'une science unitaire, c'est-à-dire ''la science''. « Ce qui est critiqué et mis en cause par Habermas, constate Münster, c'est donc ce pathos de la vérité scientifique que proclame et affirme le scientisme positiviste d'Auguste Comte qui prend parfois des accents théologiques. En bref, ''la positivité'' scientifique donne lieu à un positivisme idéologique, et ''l'objectivité'' à un objectivisme »[147].

I.3.3. L'autoréflexion des sciences

Pour Habermas, la théorie critique qui vise l'émancipation de l'homme dans la société doit pouvoir se distancier du scientisme et de l'historicisme, c'est-à-dire des idéologies sociopolitiques fondées sur la neutralité des connaissances et des pratiques scientifiques. Relisons les mots très précis de Habermas à ce sujet :

> « Je considère que la tâche d'une épistémologie non objectiviste est de montrer en détail que la logique de la recherche est la logique du lien existant entre l'a priori de l'expérience et de l'argumentation. Nous sommes placés en particulier devant la tâche d'analyser comment les procédés de mesure, qui règlent la transformation des expériences en données, assurent que les concepts fondamentaux des théories restent interprétables au sein des limites de l'objectivation, accomplie de manière préscientifique, de l'événement qui peut être connu par l'expérience »[148].

Pour garantir la dimension libératrice et émancipatrice des sciences, le point de vue de Habermas paraît simple : maintenir le lien transcendantal qu'il y a entre la connaissance et son intérêt, entre le champ empirique des sciences et les structures anthropologiques universelles du travail et de l'interaction. Dans ce cas, l'autoréflexion est absolument nécessaire dans ce sens qu'elle débouche sur l'émancipation (*l'Aufklärung*) des sujets connaissants. Grâce à elle, la méthodologie des sciences de la nature peut mettre au jour une connexion spécifique entre le langage et l'activité instrumentale, y reconnaître une connexion objective et en déterminer le rôle transcendantal ; la méthodologie des sciences morales en fait autant quant à la connexion du langage et de l'interaction. Dans l'acte de l'autoréflexion, le sujet de la connaissance qui s'était nié par la méthode scientifique, revient à lui-même et se reconnaît dans le processus de la connaissance. Il découvre la coïncidence ou la

---

[147] J. HABERMAS, cité par A. MÜNSTER, *Le principe ''discussion''. Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Ed. Kimé, 1998, p. 77.
[148] *CI*, p. 356.

connexion immédiate de la connaissance avec l'intérêt qui l'anime, c'est-à-dire l'intérêt que l'on a à s'émanciper de ce pouvoir[149].

Du point de vue épistémologique, l'autoréflexion des sciences pourrait prendre la forme d'une dénonciation critique de l'« illusion ontologique de la théorie pure » qui méconnaît l'importance du sujet dans le processus du savoir ; elle est la critique de l'épistémologie scientiste qui fonde la prétention à l'exclusivité des sciences objectivantes. Elle est une exigence de la réflexion critique qui demande de prendre au sérieux l'interaction entre la logique de recherche et le contexte de l'argumentation auquel elle donne naissance. En un mot, l'autoréflexion constitue le principe épistémologique suffisant pour démêler la confusion catégoriale qui, en vertu du scientisme, consiste en ceci que nous exigeons des fondements transcendantaux là où n'apparaissent que des phénomènes empiriquement explicables[150]. Elle a pour avantage principal d'éviter que soit confondue l'*aptitude à disposer des choses (Verfügenkönen),* rendue possible par les sciences empiriques, avec les aptitudes à *l'action éclairée* (*Aufgeklärt*) qui fondent les sciences critiques. Une réflexion critique des sciences exige que soit maintenue la distinction catégoriale des domaines où opère la méthodologie des sciences empirico-analytiques et celle où se déploient les sciences historico-herméneutiques. Le premier est relatif au travail, tandis que le second concerne l'interaction intersubjective. C'est dans ces conditions qu'il est permis d'espérer que la science comporte la tâche de nous orienter dans l'action[151].

CONCLUSION

Selon Habermas, dans *Connaissance et intérêt,* les sciences de la nature, ou empirico-analytiques, celles qui étudient les objets du monde ambiant de l'homme, s'exercent dans le cadre transcendantal de la manipulation des objets. Leur champ d'application est le travail et leur intérêt est technique. Les sciences humaines ou historico-herméneutiques s'exercent dans le domaine des interactions sociales afin d'assurer l'intersubjectivité interpersonnelle. Leur intérêt est pratique. A l'intérieur des sciences humaines, il y a des sciences critiques dont l'intérêt est émancipatoire, destiné à éclairer les esprits des idéologies ténébreuses de la société. Théoriquement, c'est à partir de la doctrine des intérêts de la connaissance que Habermas fonde l'idée d'un

[149] *Ibid.*, p. 331-332.
[150] *Ibid.*, p. 338.
[151] *TSI*, p. 86.

pouvoir transcendantal ou méta-empirique des sciences.

D'après Habermas, l'idée des intérêts de la connaissance constitue une intuition destinée à réfuter l'idéologie de la neutralité de la connaissance scientifique. Toute science est faite par des hommes historiquement situés. C'est la raison à l'œuvre dans les hommes et les sociétés humaines qui produit la science. Rien ne sert donc à idéaliser ou à hypostasier la science comme connaissance méthodique et objective ; cela aboutit au scientisme et au technicisme comme idéologie de la science. La critique habermassienne du positivisme et de l'objectivisme s'inscrit dans cette dynamique épistémologique qui consiste à affirmer en fait que la méconnaissance des intérêts fondamentaux de l'humanité dans la construction des sciences est dangereuse. L'erreur commise est tout simplement abstraite, comme le dit Karl-Otto Apel qu'il cite : « En présupposant l'abstraction de la dimension sémiotique pragmatique, il n'existe pas de sujet humain de l'argumentation et par conséquent il n'existe pas non plus la possibilité d'une réflexion sur les conditions de possibilité de l'argumentation toujours présupposées par nous […] »[152].

Notre premier point consacré à une étude sur la spécificité du savoir scientifique nous a permis de déblayer le terrain pour la compréhension de la critique habermassienne du positivisme et de l'objectivisme. Henri Poincaré, Jean Ladrière et Karl Popper nous ont fait comprendre que la méthode et l'objectivité en sciences sont des idéalisations nécessaires qui permettent à la science d'être efficace et opératoire. Quant au phénomène de domination et de déstructuration que nous avons mentionné au second point, outre les aspects positifs de libération et d'émancipation, il est plutôt lié à la conjonction du système scientifico-technologique avec le système économico-politique dont la société capitaliste a absolument besoin pour son fonctionnement. Voyons concrètement comment fonctionnent ces deux systèmes. Tel est le projet du second chapitre consacré à la science et à la technique comme « idéologie ».

[152] K-O. APEL, cité par J. HABERMAS, *CI*, p. 334-335.

Chap. II. REGARD CRITIQUE SUR LA TECHNO-SCIENCE COMME IDEOLOGIE

II. O. INTRODUCTION

Le fait que Habermas ait posé dans *Connaissance et intérêt* l'idée du pouvoir du savoir scientifique en termes de visée technique, pratique et émancipatoire de la raison, se comprend bien du point de vue conceptuel. C'est un bel argument savamment construit afin de contrer ce qu'il considère comme un oubli de la réflexion par le scientisme. «Notre reniement de la réflexion est le positivisme »[153]. Il sied maintenant d'étudier la science telle qu'elle se construit et se déploie concrètement dans la société.

Dans ce chapitre, nous allons analyser l'autre manière aussi intéressante de voir la science et la technique par Habermas à partir de leur couplage avec le système économico-politique. Il sera donc question de dire que la science et la technique ne sont pas neutres par rapport au système capitaliste qui leur fournit les moyens économiques et financiers importants et nécessaires pour leur développement historique. Dans ces conditions, comment la science peut-elle contribuer à l'émancipation effective de l'homme dans la société ?

Trois points principaux seront développés ici. D'abord il sera important de présenter le contexte sociopolitique et économique occidental du débat, à savoir la société capitaliste avancée. Comment s'y positionnent les philosophes en général ? Ensuite, nous essayerons de comprendre le sens précis dans lequel Habermas, à la suite de Marcuse, conçoit la techno-science comme une « idéologie ». Enfin, nous présenterons les perspectives critiques envisagées par Marcuse et par Habermas afin de promouvoir l'émancipation sociale.

[153] *CI*, p. 31.

II.1. LE CONTEXTE GENERAL DU DEBAT : LA SOCIETE CAPITALISTE AVANCEE

Nous définirons d'abord les concepts de société capitaliste avancée et de techno-science, puis nous présenterons les termes du débat entre les technophiles et les technophobes. Le terrain sera ainsi donc déblayé pour aborder la problématique proprement dite de l'idéologie de la technoscience.

II.1.1. La signification de la société capitaliste avancée

En général, le capitalisme se définit comme le régime social dans lequel les capitaux, c'est-à-dire les moyens de production, n'appartiennent pas à ceux qui les rendent productifs par leur travail. D'après Lalande, aux XIX^{e} et XX^{e} siècles, le capitalisme désignait le régime de grande industrie et de propriété privée dans les pays les plus civilisés[154]. Quant au capitalisme avancé, Habermas le définit comme celui qui est réglé de façon étatique, c'est-à-dire organisé et ayant dépassé le capitalisme libéral[155]. Mais l'idée qu'il entend mettre en exergue, c'est qu'un tel capitalisme dépendant des décisions étatiques recèle des crises sociales. Il s'explique comme suit :

> « L'expression de ''capitalisme organisé'' ou ''réglé par l'Etat'' se réfère à deux classes de phénomènes qui peuvent être toutes les deux rapportées à l'état avancé du processus d'accumulation : au processus de concentration des entreprises […] et à l'organisation des marchés du travail, du capital et des biens d'une part, et d'autre part au fait que l'Etat interventionniste s'immisce dans les lacunes fonctionnelles toujours plus importantes du marché »[156].

Herbert Marcuse, pour sa part, considère le capitalisme comme le système philosophico-politique de la société industrielle avancée, c'est-à-dire « la société fondée sur une grande industrie pourvue d'un secteur grandissant d'automation »[157]. Au fil du temps, grâce aux développements des sciences et des techniques modernes, le capitalisme a connu des progrès énormes, après s'être doté lui-même des moyens techniques automatiques et plus efficaces, permettant la grande production et la grande consommation des masses. C'est ainsi que Marcuse considérera ce progrès comme une avancée du capitalisme. La société industrielle avancée est fondée sur un projet global et vital, à savoir la résolution efficace des problèmes matériels qui se posent à la survie de

---

[154] A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige-PUF, 2006, p. 121.
[155] Cf. *RL*, « chapitre II. Les tendances à la crise dans le capitalisme avancé », p. 59.
[156] *Ibid*., p. 60.
[157] H. MARCUSE, *Le problème du changement social dans la société technologique.* Suivi de *Marxisme et féminisme.* Préface de Fabien Ollier, Paris, Ed. Homnisphères, 2007, note 1, p. 30.

l'homme, grâce à l'organisation et à la planification systématiques de l'entreprise économique. Pour ce faire, elle s'appuie sur les technologies de pointe en vue de la production et de la consommation de masse, toujours plus efficace et continue. La technique y joue donc un facteur déterminant, car elle permet non seulement d'assurer la productivité et la croissance économique, mais aussi de répondre aux défis de l'accroissement de la population, d'organiser le travail mécanisé et de concentrer l'entreprise économique[158].

Selon Marcuse, il y a trois causes principales qui rendent compte du rôle moteur joué par la technique dans le fonctionnement des sociétés industrielles avancées. Grâce à la technique,

1) la société industrielle parvient à endiguer l'accroissement de la population qui en réalité ne fait que perpétuer la pénurie et la lutte pour la vie. Certes, l'accroissement de la population apparaît comme l'indice d'une grande possibilité de vie meilleure, mais il signifierait aussi que la vie est non contenue et prématurée. Dans ces conditions, les chances de vie individuelle sont réduites au minimum, l'espace physique et mental pour l'autonomie et l'intimité de chacun est diminué ;

2) elle se dote des moyens nécessaires permettant d'endiguer la satisfaction et le chômage ''prématurés'' pour une société qui incite sans cesse à la productivité et à la satisfaction des besoins socialement profitables, à la distribution et à la consommation des masses[159] ;

3) elle peut très bien se doter des moyens efficaces en vue de maintenir et de concentrer l'entreprise économique, d'augmenter les possibilités de planification de l'économie orientée à la pacification de la lutte pour l'existence[160].

Sur le plan idéologique, la société industrielle avancée repose sur un double *a priori :* l'*a priori* matériel ou technique et l'*a priori* politique :

a) l'*a priori* matériel ou technologique a pour origine la philosophie de la physique contemporaine qui nie ou met en question la réalité du monde extérieur. En d'autres termes, tous les objets du monde extérieur sont susceptibles de manipulation et de transformation technologique. Cet a priori conduit de l'une ou de l'autre manière soit

[158] H. MARCUSE, *op.cit.*, p. 54.
[159] *Ibid*.
[160] *Ibid.*, p. 54-57.

à surseoir tout jugement sur ce qui peut être la réalité elle-même, soit à considérer que c'est une question qui n'a pas de sens ou à laquelle on ne peut pas répondre. Ce présupposé épistémologique devient un principe méthodologique à double conséquence : a) il provoque le passage de la métaphysique « *Qu'est-ce qui est*… ? » au questionnement scientifique et fonctionnel : « *Comment ce qui est ?* »; b) il établit une certitude, pas du tout absolue, et une pratique qui, au cours de ses opérations avec la matière, est, avec bonne conscience, libre de tout engagement à une substance extérieure au contexte opérationnel[161].

L'*a priori* matériel présuppose en effet que toute opération scientifique doive permettre de transformer la nature et que ce postulat ne devrait souffrir d'aucune restriction, à l'exception des limites imposées par l'état des connaissances et des techniques en vigueur. Il remplace la métaphysique de l'être en tant qu'être par l'être en tant qu'ensemble d'instruments et d'objets disponibles. « Il n'y a pas d'autres limites objectives, pour transformer l'homme et la nature, que celles qu'offrent l'état de fait brut de la matière, sa résistance au contrôle et à la connaissance, résistance dont on n'est pas encore venu à bout. Dans la mesure où on peut appliquer cette conception à la réalité, avec efficacité, on peut dire que cette réalité est approchée en tant que système (hypothétique) d'instrumentalités : l'énoncé métaphysique ''être en tant qu'être'' fait place à celui-ci, ''être en tant qu'instrument''. Et même, une fois qu'elle a prouvé son efficacité, cette conception œuvre *a priori*, elle prédétermine l'expérience, elle projette dans quel sens on doit transformer la nature, elle organise le tout »[162].

b) L'*a priori* politique. Dans *L'homme unidimensionnel,* Marcuse soutient la thèse suivante : « Les principes de la science moderne ont été structurés a priori d'une manière telle qu'ils ont pu servir d'instruments conceptuels à un univers de contrôle productif qui se renouvelle par lui-même ; l'opérationalisme théorique en est arrivé à coïncider avec l'opérationalisme pratique. Ainsi la méthode scientifique, qui a permis une domination de la nature de plus en plus efficace, a fourni les concepts purs, mais elle a fourni au même titre l'ensemble des instruments qui ont favorisé une domination de l'homme par l'homme de plus en plus efficace, à travers la domination de la nature. La raison théorique, en restant pure et neutre, est entrée au service de la Raison pratique. Cette association leur a été bénéfique. Aujourd'hui la domination continue d'exister, elle

[161] H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel,* p. 193.
[162] *Ibid*.

a pris de l'extension au moyen de la technologie mais surtout en tant que technologie ; la technologie justifie le fait que le pouvoir politique en s'étendant absorbe toutes les sphères de la culture »[163].

En effet, ce qui est caractéristique de l'*a priori* politique dans le système capitaliste, c'est qu'il permet de dominer l'homme au point fort de sa conscience, car il doit pouvoir accepter malgré lui de s'accorder à l'asservissement du système qui lui donne plus de confort. Marcuse dit très clairement que ce qui différencie les formes de domination traditionnelles et modernes, c'est que la domination moderne est justifiée scientifiquement ou rationalisée; c'est le fait que la rationalité technique et scientifique et l'exploitation de l'homme sont liées l'une à l'autre dans des formes nouvelles de contrôle social[164].

Dans les formes nouvelles de domination moderne, au lieu d'être asservi et de dépendre d'un maître, comme dans les pouvoirs traditionnels, l'homme de la société technologique s'accommode à subir la domination du système qui lui assure les moyens de subsistance dont il a absolument besoin. Il accepte donc la dépendance à « un ordre de choses objectif », c'est-à-dire les lois économiques, le marché, etc., dont il ne peut se défaire sans peine. Sa conscience est asservie par le système de production : « Nous vivons et nous mourons sous le signe de la rationalité et de la production. Nous savons que l'anéantissement est le tribut du progrès de même que la mort est le tribut de la vie, nous savons que la destruction et le labeur sont nécessaires au préalable pour obtenir la satisfaction et la joie, nous savons que les affaires doivent prospérer, nous savons qu'envisager d'autres choix est l'Utopie »[165]. Somme toute, Marcuse défend l'idée que la société industrielle avancée, fondée sur les progrès de la science et de la technique, a trouvé en celles-ci les moyens pour étendre sa domination :

> « Ce que j'essaie de montrer c'est que la science, à cause de sa méthode et de ses concepts, a fait le projet d'un univers dans lequel la domination sur la nature est restée liée à la domination sur l'homme et qu'elle a favorisé cet univers – et ce trait d'union a tendance à devenir fatal pour cet univers dans son ensemble. La nature, appréhendée et maîtrisée par la science, est encore présente dans l'appareil technique de production et de destruction qui assure et facilite la vie des individus et qui, en même

[163] *Ibid.*, p. 201.
[164] *Ibid.*, p. 187.
[165] *Ibid.*

> temps, les assujettit aux maîtres de l'appareil. Ainsi la hiérarchie de la Raison et la hiérarchie de la société s'interpénètrent »[166].

Habermas se servira très largement de cette thèse marcusienne pour montrer dans quelle mesure la technoscience, dont nous précisons ci-dessous le sens et les contextes d'emploi, joue le rôle d'idéologie dans l'enracinement et l'extension du capitalisme avancé.

II.1.2. Le sens du concept de technoscience

Il y a deux manières d'écrire et de parler de la conjonction systémique de la science avec la technologie : la technoscience ou la techno-science. Employé en un seul mot, sans trait d'union, le philosophe belge Gilbert Hottois se félicite de l'avoir utilisé pour la première fois depuis le début des années 1970 en référence à la combinaison entre l'exercice théorique et les applications de la science, entre les chercheurs et les ingénieurs. Mais à proprement parler, estime-t-il, la préhistoire de ce concept remonte à la naissance de la science moderne, avec Francis Bacon, aux débats épistémologiques et ontologiques autour de la naissance de la physique quantique, y compris à Gaston Bachelard qui dans son *Nouvel Esprit scientifique* « utilise l'expression '' science technique ''et '' phénoménotechnique 'pour évoquer la ''véritable phénoménologie scientifique'' contemporaine »[167].

Sur le plan de l'histoire des idées, Hottois dit qu'en employant cette expression, son objectif était de réagir contre l'exclusivité du tournant linguistique et des philosophies du langage. En fait, il voulait affirmer que le rôle clé joué par la science et la technique dans les progrès sociétaux n'était pas dépassé par le tournant linguistique et l'impartialité de la philosophie des sciences, limitée à la dimension théorique et contemplative du savoir. Voici comment Hottois résume la genèse et le sens de la technoscience d'après lui : « J'ai commencé à utiliser le terme « technoscience » voici bientôt trente ans au milieu des années 1970. Je voulais désigner par là ce que je pensais être le foyer des problèmes dont la philosophie dominante de l'époque me semblait ne rien vouloir savoir. Ces philosophies dominantes se plaçaient exclusivement sous le signe du langage: philosophie analytique linguistique, phénoménologie tardive et herméneutique, structuralisme, grammatologie derridienne, archéologie foucaldienne,

---

[166] *Ibid*.,p. 209.
[167] G. HOTTOIS, *Philosophies des sciences, philosophies de techniques*, Paris, Odile Jacob, 2004, p.143-144.

anthropologie philosophique de l'interaction communicationnelle, nouvelle rhétorique et philosophie de l'argumentation… Je voulais réagir contre cette inflation du langage culminant dans des discours autoréférentiels, décrochés de la réalité. Une réalité non plus fondamentalement naturelle, substantielle et à refléter, mais processuelle, opérable, interactive, technique… Mon insatisfaction concernait déjà aussi les philosophies des sciences – qui ne concevaient l'entreprise scientifique que comme théorique et discursive, logothéorique »[168].

Malgré les hésitations et les incompréhensions, le concept de technoscience est entré dans le jargon de la culture et de la philosophie. L'auteur s'en réjouit finalement : « Au cours des années 1980, mon usage du terme ''technoscience'' a été hésitant, pas du tout systématique ; j'ai souvent préféré parler de ''technique'', même si je pensais « technoscience ». [..]. Bien que malentendus et résistances soient loin d'avoir disparu, j'utilise le terme assez couramment depuis les années 1990. Il s'est d'ailleurs banalisé, notamment en entrant au dictionnaire dès 1992, qui le définit d'une manière neutre : ''Ensemble constitué par la technologie et par la science, ainsi que par les rapports réciproques''»[169].

Sur le plan systématique des idées, G. Hottois voulait montrer que la connexion entre la science et la technique a dû s'imposer dans la science moderne pour la seule et bonne raison que le savoir théorique et l'opérativité technicienne sont importants et s'appellent mutuellement dans la science contemporaine. Par ailleurs, les facteurs externes, telles que les ressources économico-financières et la politique scientifique d'un Etat démocratique, ne peuvent pas être considérés comme de simples adjonctions à ce système. Ce sont des facteurs importants et nécessaires pour les progrès scientifiques et technologiques utiles à tout gouvernement national démocratique engagé à la résolution des problèmes matériels et de survie de la population. Par conséquent, la conception traditionnelle de la neutralité de la science et de la technique change dans la société capitaliste. Même si cette neutralité reste nécessaire pour assurer l'indépendance de la science par rapport aux contextes culturels, sociaux, symboliques, ou, plus classiquement, par rapport à la subjectivité et à l'intersubjectivité humaines, il s'avère finalement que toute science et toute technologie est une invention et un artefact qui n'existe qu'en fonction de la société qui l'a construit

[168] *Ibid.*, p. 144-145.
[169] *Ibid.*, p. 145-146.

et qui l'utilise[170].

Que signifierait la techno-science écrite en un mot composé ? Dans la logique interne de notre réflexion, la techno-science désigne l'idéologie du système capitaliste où s'articulent le système de pensée scientifico-technologique et le système de domination économico-politique. Dans ce système hybride, il y a conjonction de plusieurs éléments : science, technique, industrie, administration et armée. C'est la base matérielle et idéologique de la société capitaliste avancée qui ne fonctionne pas nécessairement selon les plans que coordonnent les citoyens. Selon Habermas, il s'agit plutôt d'un ensemble dynamique qui se structure hors de portée au-dessus des hommes. C'est justement parce que le progrès technique, qui procède de l'a priori matériel, suit son chemin sans directives extérieures ni ordres venus d'en bas ; il se transforme pour ainsi dire en processus naturel[171]. En un seul mot, notre auteur parle de « Technique », ce qui désigne d'une part le pouvoir rationalisé scientifiquement dont nous disposons sur des processus objectivés, et d'autre part le système de gestion où la recherche et la technique sont couplées en feed-back avec l'économie et l'administration[172].

II.1.3. Les technophiles et les technophobes

Considérant l'impact irréfutable de la science et de la technologie dans la destinée humaine et sociale, il va de soi que des sujets sociaux, capables de parler et d'agir, se posent des bonnes questions sur les enjeux majeurs de leur émancipation. Ceux qui se réclament généralement de la postmodernité et plaideraient pour l'humanisme technologique sont considérés comme des technophiles, alors que ceux qui émettent des doutes sur la capacité de la technologie à émanciper vraiment seraient considérés comme des technophobes. Nous nous contentons de présenter les positions des uns et des autres, d'après les auteurs que nous avons volontairement sélectionnés. Mais le but est de présenter dans le point suivant la position habermassienne.

[170] *Ibid.*, p. 174-175.
[171] *TP2*, p. 121-122.
[172] *TSI*, p. 88.

I. LES TECHNOPHILES

Par technophiles, nous regroupons brièvement les penseurs convaincus du fait que la pleine libération des hommes actuels ou prochains n'adviendra que par l'infusion totale de la science et de la technique dans les divers tissus de la vie sociale. Ils espèrent que la renaissance et le progrès vers l'état accompli du bien-être de l'humanité dépendent de l'instauration et de l'usage quasi-total des moyens techniques offerts par la science et la technique modernes. Leur attitude vis-à-vis des progrès de la science et de la technique est sans doute libérale, car ils estiment qu'il n'existe pas de problèmes humains pour lesquels la science et la technique ne finissent pas par trouver des solutions. Parmi eux, deux noms retiennent notre attention : Ernest Renan et Jean-François Lyotard. Le premier, pour son optimisme romantique et sa vision paradisiaque de la connaissance scientifique ; le second, pour sa posture postmoderniste et relativiste des valeurs culturelles au profit des impératifs matérialistes de la technologie.

1) ***Ernest RENAN*** (1823-1892)

E. Renan s'était fait connaître en 1890 par son roman, *L'avenir de la science,* un texte célèbre et marquant de la génération scientiste du XIX^{e} siècle. Son scientisme, bien que relevant essentiellement de la science-fiction, projette l'eschatologie d'une humanité complètement dispensée de toute croyance de la métaphysique, de la morale et de la religion. Avec l'instauration pure et simple de la science dans la société et dans la vie, l'humanité tout entière sera libérée de ses ténèbres à tel point que même le gouvernement du monde ne sera plus livré au hasard. Nous résumons ci-dessous quelques idées essentielles de son scientisme :

a) La prédiction qu'il arrivera dans l'avenir un moment où ce que l'on nomme communément philosophie se confondra avec la science qui finalement s'imposera objectivement comme le seul mode de savoir objectif. Ce que l'on conçoit habituellement comme philosophie ou comme sagesse n'est à vrai dire que la science dont l'humanité a besoin pour son bonheur. Avec l'instauration totale de la science, les questions de sens de l'être et de la vie auront trouvé leurs véritables réponses. C'est alors et alors seulement que la vérité adviendra dans toute sa plénitude[173].

[173] « Ce n'est pas sans quelque dessein que j'appelle du nom de *science* ce que d'ordinaire on appelle *philosophie*. Philosopher est le mot sous lequel j'aimerais le mieux à résumer ma vie ; pourtant ce mot n'exprimant dans l'usage vulgaire qu'une forme encore partielle de la vie intérieure, et n'impliquant d'ailleurs

b) La promesse que la science réussira merveilleusement à dissiper l'ignorance et le mystère qui limitent l'intelligence humaine à percer les mystères et à atteindre sa perfection. C'est ainsi que les domaines soi-disant de la métaphysique, de la religion et de la morale seront considérés comme les champs objectifs de la connaissance scientifique qui aura percé leur secret. C'est alors que la connaissance scientifique sera appréciée et merveilleusement mise en valeur[174].

c) L'optimisme pour la science comme le seul mode de savoir libérateur et émancipateur. En principe, la foi en la science ne devrait souffrir d'aucune exception, ni rencontrer d'obstacles. Même s'il est vrai que l'histoire de la science moderne est jalonnée de scènes de destructions horribles et d'événements malheureux qui pourraient donner raison à ses détracteurs, Renan pense qu'à défaut d'autres alternatives, l'humanité ne pourrait que s'en remettre aux vertus de sa science[175].

---

que le fait subjectif du penseur solitaire, il faut quand on se transporte au point de vue de l'humanité, employer le mot plus objectif de *savoir* » […]. « Oui, il viendra un jour où l'humanité ne croira plus, mais où elle saura ; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait le monde physique ; un jour où le gouvernement de l'humanité ne sera plus livré au hasard et à l'intrigue, mais à la discussion rationnelle du meilleur et des moyens les plus efficaces de l'atteindre » […]. « Si tel est le but de la science, si elle a pour objet d'enseigner à l'homme sa fin et sa loi, de lui faire saisir le vrai sens de la vie, de composer avec l'art, la poésie et la vertu, le vrai idéal qui seul donne du prix à l'existence humaine, peut-elle avoir de sérieux détracteurs ? » (Cfr. RENAN, cité par G. ROMBI, *op. cit.*,p. 69-70).

[174] « Disons donc sans crainte que, si le merveilleux de la fiction a pu jusqu'ici sembler nécessaire à la poésie, le merveilleux de la nature, quand il sera dévoilé dans toute sa splendeur, constituera une poésie mille fois plus sublime, une poésie qui sera la réalité même, qui sera à la fois science et philosophie. Que si la connaissance expérimentale de l'univers physique a de beaucoup dépassé les rêves que l'imagination s'était formés, n'est-il pas permis de croire que l'esprit humain, en approfondissant de plus en plus la sphère métaphysique et morale, et en y appliquant la plus sévère méthode, sans égard pour les chimères et les rêves désirables s'il y en a, ne fera que briser un monde étroit et mesquin pour ouvrir un autre mode de merveilles infinies ? » (*Ibid*., p. 72-73).

[175] « Sans doute, si l'on s'en tenait à ce qu'a fait jusqu'ici la science sans considérer l'avenir, on pourrait se demander si elle remplira jamais ce programme, et si elle arrivera un jour à donner à l'humanité un symbole comparable à celui des religions. La science n'a fait guère jusqu'ici que détruire. Appliquée à la nature, elle en a détruit le charme et le mystère, en montrant des forces mathématiques là où l'imagination populaire voyait vie, expression morale et liberté. Appliquée à l'histoire de l'esprit humain, elle a détruit les poétiques superstitions des individus privilégiés où se complaisait si fort l'admiration de la demi-science. Appliquée aux choses morales, elle a détruit ces consolantes croyances que rien ne remplace dans le cœur qui s'y est reposé. Quel est celui qui, après s'être livré franchement à la science n'a pas maudit le jour où il naquit à la pensée, et n'a pas eu à regretter quelque chère illusion. Pour moi, je l'avoue, j'ai eu beaucoup à regretter ; oui, à certains jours, j'aurais souhaité dormir encore avec les simples, je me serais irrité contre la critique et le rationalisme, si l'on s'irritait contre la fatalité. […]. Faut-il conclure que la science ne va qu'à décolorer la vie et à détruire de beaux rêves ?» (*Ibid.*, p. 70-71).

2) ***Jean-François LYOTARD*** (1924-1998)

Rendu très célèbre par son livre intitulé *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir,* Jean-François Lyotard a eu à défendre l'idée que les progrès de la science et des nouvelles technologies ont à la fois rendu possible et exigé la fin de la crédulité à l'égard des métarécits de la Modernité, dont l'idée d'émancipation et la dialectique de la pensée. Avant de poursuivre l'analyse de la position de Lyotard, il vaut la peine de signaler que sa conception de la postmodernité n'est pas restée la même. Au début, il entendait par « postmoderne » ou « postmodernité » l'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIX^{e} siècle. Ces transformations auraient eu pour grand effet la crise des grands récits. En simplifiant à l'extrême, il tenait pour « postmoderne » ou « postmodernité » l'incrédulité à l'égard des métarécits : l'émancipation et la pensée spéculative. Il entendait par métarécit un savoir destiné à légitimer un autre savoir ainsi que son institution. Le métarécit d'émancipation est l'idée selon laquelle l'homme moderne, sorti de la minorité et donc devenu majeur, est libre de délibérer par soi-même et de s'arracher de l'obscurantisme grâce aux lumières de la raison. Le second métarécit, c'est celui du sujet rationnel de Hegel, éclairé par les seules lumières de la raison incarnée dans l'histoire et procédant dans son automanifestation de manière dialectique[176].

Plus tard, Lyotard précisera qu'en parlant de la postmodernité, il s'agissait plutôt d'une façon un peu provocante de déplacer le débat sur la connaissance en pleine lumière. Cela signifie que la postmodernité ne s'entendrait plus comme un âge nouveau, mais plutôt comme une autre manière de réécriture de quelques traits revendiqués par la modernité : sa prétention à fonder sa légitimité sur le projet d'émancipation de l'humanité tout entière par la science et la technique. Autrement dit, il était question d'une autocritique de la modernité qui en fait est toujours à l'œuvre, depuis longtemps déjà, dans la modernité elle-même[177].

---

[176] Cfr. J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Ed. Minuit, 1979, p. 7-8.

[177] Cfr. IDEM, « Réécrire la modernité », in *Les cahiers de philosophie* : *Jean-François LYOTARD. Réécrire la modernité »*, n° 5(1988), p. 202.

Les analyses suivantes font preuve de la foi scientiste de l'auteur de *La condition postmoderne :*

a) Depuis la fin de la construction européenne de l'après-guerre, la société et la culture sont devenues postindustrielles et postmodernes. On y remarque avec force détails la pénétration et l'émergence des sciences de l'information et de la communication grâce au développement de l'Informatique. C'est ainsi que se justifie le redéploiement en force du capitalisme libéral[178]. Dans ce nouveau contexte socio-culturel, le savoir scientifique a changé de statut. Il est conçu non pour la pensée elle-même ni pour l'émancipation du citoyen, mais plutôt comme une marchandise destinée à la vente et à la consommation. En tant que tel, le savoir scientifique sert d'instrument pour accroître le pouvoir de décision politique et le rapport de force entre les Etats-nations. D'où l'hypothèse selon laquelle les Nations développées se battront pour la maîtrise des informations comme elles s'étaient battues dans le passé pour maîtriser d'abord les territoires, puis la disposition et l'exploitation des matières premières et les main-d'œuvre bon marché. « Ainsi se trouve ouvert un nouveau champ pour les stratégies industrielles et commerciales et pour les stratégies militaires et politiques »[179].

b) Le principe de légitimité de la société postmoderne sera non plus la conformité à la norme sociale ni à la règle juste, mais l'efficacité technologique. La règle générale sera : « Soyez opératoires, c'est-à-dire commensurables, ou disparaissez »[180]. Ce nouveau principe d'action postmoderne n'ira pas sans quelque terreur, douce ou dure, dans sa capacité de remettre en question les principes moraux traditionnels. C'est ainsi qu'en vertu de la multiplicité de jeux de langage, allusion faite à Wittgenstein, Lyotard estime pour sa part que le consensus à l'habermassienne doit céder la place au « différend », c'est-à-dire le dissensus à la place du consensus :

> « Où peut résider la légitimité, après les métarécits ? Le critère d'opérativité est technologique, il n'est pas pertinent pour juger du vrai ou du juste. Le consensus obtenu par la discussion, comme le pense Habermas ? Il violente l'hétérogénéité des jeux de langage. Et l'invention se fait toujours dans le dissentiment. Le savoir postmoderne n'est pas

[178] IDEM, *La condition postmoderne*, p. 63.
[179] *Ibid.*, p.15.
[180] *Ibid.*, p.8.

> seulement l'instrument des pouvoirs. Il raffine notre sensibilité aux différences et renforce notre capacité de supporter l'incommensurable. Lui-même ne trouve pas sa raison dans l'homologie des experts, mais dans la paralogie des inventeurs »[181].

Pour comprendre ce passage, il sied d'avoir à l'esprit que Lyotard se fonde sur la théorie de la pluralité de jeux de langage défendue par Wittgenstein. Il ne voit pas alors comment défendre l'idée du consensus dans les sociétés pluralistes d'autant plus que les discours seraient organisés pour contester plutôt que pour fonder hors de toute contrainte des prétentions à la validité. Les discours sont les champs de bataille où s'affrontent des prétentions à la puissance. C'est ainsi que M. Frank suppose que si Lyotard avait eu l'occasion de s'opposer contre Habermas dans un débat, il lui aurait demandé : « Le langage est-il un moyen d'intégration sociale et de compréhension, ou mène-t-il une guerre civile avec lui-même ? »[182].

De fait, ce que nous voudrions retenir des points de vue technophiles, c'est leur optimisme et l'intention commune de rassurer l'humanité contre la crainte cauchemardesque d'une cybernétisation totale, ravalant l'homme au rang d'un simple appendice du machinisme. Ils considèrent que la technique, en tant qu'œuvre humaine, n'en viendrait pas à soumettre et à asservir son maître ; elle n'amènera pas à la déshumanisation de la civilisation humaine dont elle émane, ni à la robotisation qu'annoncent les prophètes de mauvais augure, étant donné qu'il reviendra toujours aux hommes de contrôler l'appareil technologique dont ils disposent ; c'est à eux de prendre des décisions en dernière instance[183]. Par contre, ils sont utopistes dans la mesure où ils postulent l'établissement d'une société sans travail, où l'homme sera libéré de l'effort et de la servitude physique. Ils font croire que, grâce aux progrès de la science et de la technique, l'humanité arriverait tôt ou tard à l'Age d'or, au paradis du bien-être et du bonheur. Ce serait non seulement la pleine réalisation du bien-être où l'homme se sera débarrassé du travail harassant, mais surtout l'âge où grâce à l'extension de la rationalité scientifique et technique, les êtres humains se trouveraient remis en possession de la liberté qui les définit, grâce au progrès technique[184].

---

[181] *Ibid.*, p.8-9.
[182] Cfr. M. FRANK, « Dissension et consensus selon Jean-François Lyotard et Jürgen Habermas, in *Les cahiers de philosophie : Jean-François LYOTARD. Réécrire la modernité*, n° 5(1988), p. 16.
[183] Cfr. J-R. LADMIRAL, in *TSI*, p. XIV.
[184] *Ibid.*, p. XIV-XV.

II. LES TECHNOPHOBES

Redoutant le règne absolu du système technicien, les technophobes regroupent les penseurs qui plaident pour le retour à l'humanisme culturel. Les philosophes comme Martin Heidegger et Jacques Ellul, dans la mesure où ils redoutent l'emprise de la rationalité instrumentale et en appellent aux valeurs culturelles, représentent des technophobes dont la réflexion s'allie avec l'humanisme culturel des Lumières.

1) **Martin HEIDEGGER** (1889-1976)

A partir de l'année 1955, à l'Académie de Munich, Heidegger s'intéresse à la question de la technique où il remet en cause la conception instrumentale et anthropologique de la technique. Il s'agit de la représentation courante selon laquelle la technique est un moyen et une activité humaine, et plus fondamentalement l'idée largement répandue de la neutralité de la technique. Selon lui, cette idée nous rend complètement aveugles en face de l'essence de la technique[185].

Reprenant à frais nouveaux la théorie aristotélicienne de quatre causes qui constituent l'essence d'une chose, c'est-à-dire ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, – *causa materialis* (la matière)*, causa formalis* (la forme)*, causa finalis* (la fin) *et causa efficiens* (celle qui produit l'effet) –, Heidegger en arrive à l'idée que l'essence de la technique a à faire avec son dévoilement. Car, la technique est un produit et tout « produire » se fonde dans le dévoilement qui passe par les quatre causes de l'action précitées. Dans le domaine du dévoilement rentrent en ligne de compte les fins et les moyens, y compris l'instrumentalité qui passe pour être le trait fondamental de la technique. En tant que moyen, la technique constitue fondamentalement un mode de dévoilement de la vérité (*Wahr-heit*). Même considérée du point de vue de vue étymologique, la technique s'apprête au dévoilement. *Technikon, Techné,* technique désigne non seulement le « faire » de l'artisan et son art, mais aussi l'art au sens élevé du mot et les beaux-arts. La technique fait pour ainsi dire partie du pro-duire, de la création (le *poésis)*, de quelque chose de poétique. Du point de vue de l'histoire de la pensée occidentale, jusqu'à l'époque de Platon, la *technè* était attachée au mot « *épistémè* » ; elle

[185] M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 10.

faisait donc partie du domaine de la connaissance au sens large du terme. Chez Aristote, en particulier, la technique apparaît clairement comme un mode de dévoilement de la vérité, de l'*alètheuein*. Elle dévoile ce qui ne se produit pas soi-même et n'est pas encore devant nous ; ce qui peut prendre tantôt telle apparence, tantôt telle tournure ou telle autre[186].

La technique est dévoilement dans la mesure où elle déploie son être (*west*) dans la région où le dévoilement ou la non occultation, c'est-à-dire la vérité a lieu. A la différence de la technique traditionnelle, le dévoilement de la technique moderne est une pro-vocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée : « Le dévoilement qui régit complètement la technique moderne a le caractère d'une interpellation au sens d'une pro-vocation. Celle-ci a lieu lorsque l'énergie cachée dans la nature est libérée, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour reparti et le reparti à nouveau commué. Obtenir, transformer, accumuler, repartir, commuer sont les modes de dévoilement[187].

Et, si la technique est un pro-duire, un dé-voiler, elle est une pro-vocation qui arraisonne la nature. Cela signifie qu'elle l'arrête et l'inspecte ; elle la met à la raison. En mettant la nature au régime de la raison, la technique exige de toute chose qu'elle rende raison, qu'elle donne sa raison. C'est l'arraisonnement. Dans l'arraisonnement se produit la non-occultation du réel comme fonds. Dans l'arraisonnement se situe précisément l'essence de la technique. L'arraisonnement est « le mode suivant lequel le réel se dévoile comme fonds » ; c'est l'interpellation qui met l'homme dans la condition de dévoiler le réel comme fonds et comme mode du « commettre ». Ce dévoilement n'a pas lieu quelque part ailleurs, au-delà de l'action humaine ; mais pas seulement dans l'homme, ni par lui d'une façon déterminée[188].

En effet, ce que Heidegger aimerait mettre en lumière dans l'idée de la technique comme arraisonnement, c'est le phénomène de liberté créatrice par laquelle l'être même de la chose se dévoile, sa vérité. La technique est pour ainsi dire un acte *essentiellement* créateur et libérateur, comme la technique des artisans. C'est pourquoi elle ne peut pas être considérée d'emblée comme une fatalité ni comme un destin qui doit être considéré comme tel. Par essence, la technique comporte, pour ainsi dire, un

[186] *Ibid.*, p. 18-19.
[187] *Ibid.*, p.22.
[188] *Ibid.*, p.32.

élément de liberté créatrice qui évite de se révolter contre elle. Telle est la conception métaphysique (ou ontologique) de la technique chez Heidegger :

> « Quand au contraire nous considérons l'essence de la technique, alors l'arraisonnement nous apparaît comme un destin de dévoilement. Ainsi nous séjournons déjà dans l'élément libre du destin, lequel ne nous enferme aucunement dans une morne contrainte, qui nous forcerait à nous jeter tête baissée dans la technique, ou qui reviendrait au même, à nous révolter inutilement contre elle et à la condamner comme œuvre diabolique. Au contraire, quand nous nous ouvrons proprement à *l'essence* de la technique, nous nous trouvons pris d'une façon inespérée dans un appel libérateur »[189].

Cependant, l'arraisonnement de la technique peut être aussi un asservissement, en particulier la technique moderne dont le « pro-voquer » de la nature est d'une extrême dangerosité. Avec beaucoup de précaution, Heidegger affirme que ce n'est pas la technique qui est dangereuse en elle-même, c'est plutôt l'activité technique :

> « Le destin qui envoie dans le commettre est ainsi l'extrême danger. La technique n'est pas ce qui est dangereux. Il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence. […]. La menace qui pèse sur l'homme ne provient pas en premier lieu des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être. Le règne de l'arraisonnement nous menace de l'éventualité qu'à l'homme puisse être refusé de revenir à un dévoilement plus originel et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale. Aussi là où domine l'Arraisonnement, y a-t-il *danger* au sens le plus élevé »[190].

Le « commettre » de la technique est d'un extrême danger, estime le métaphysicien. C'est par ces mots que se traduit, semble-t-il, la technophobie de Heidegger. Le danger qui pèse sur l'être de l'homme ne vient pas de la technique en tant que telle, mais de l'activité technique. Si l'accent est mis sur l'activité telle qu'elle est faite par les hommes, la technique a le sens du système, comme nous le verrons bientôt avec Jacques Ellul. En tant que telle, la technique est vecteur des présuppositions idéologiques de ses acteurs. Ce que Heidegger craint de menaçant, ce n'est pas la technique qui est libératrice par *essence*, selon le métaphysicien, mais son activité, c'est-à-dire sa réalisation par les hommes qui peut être dangereuse. L'arraisonnement revêt dans ce contexte le sens d'asservissement[191]. Pour s'affranchir, Heidegger suggère l'idée

---

[189] *Ibid.*, p. 34.
[190] *Ibid.*, p. 37-38.
[191] Il paraît qu'il y a trois manières possibles d'interpréter ce concept d'arraisonnement, d'après le prof. B. Feltz: a) l'idée d'opération : une sorte de provocation de la nature par l'humain, car dans la science moderne, la visée n'est pas le dévoilement mais l'asservissement. « Le scientifique n'écoute pas la nature en tant que telle, il la provoque,

de méditation. Car celle-ci permet de découvrir l'essence supérieure de l'être sauveur et en même temps menacé[192].

Quelques années après, le métaphysicien allemand abordera directement la question technique du point de vue sociologique. Il considérera la technique moderne comme étant constituée des dispositifs élaborés et utilisés en vue de certaines fins et des objectifs déterminés. Dans ce sens, elle est un moyen de domination et de contrôle universel qui incorpore les êtres humains dans son mécanisme et les mobilise comme des objets ; elle donne lieu à un nouveau mode de dévoilement qui n'est pas simplement instrumentalité, mais aussi et surtout une culture du contrôle universel. Rien n'échappe au contrôle de la technique, pas même ses créateurs humains. Ces humains, comme les choses qu'ils s'approprient techniquement, sont réduits par le dévoilement technique au statut des matières premières. Tout perd son intégrité en tant que partie d'un monde cohérent et est nivelé par le bas pour devenir un objet de la volonté pure[193].

Comprise comme moyen de domination et de contrôle universel, la technique menace d'asservir l'homme au lieu de le libérer. C'est dans ce sens précis que nous résumons, à la suite de B. Feltz la peur de Heidegger. « Loin de libérer l'homme, la technique risque de l'asservir. C'est l'humain lui-même qui va être pris dans les rets du système technicien qui prend son autonomie totalisante. La visée totalisante de l'entreprise technicienne prend la forme d'un totalitarisme de la technique qui soumet l'homme à ses contraintes. Le développement technique conduit donc à terme à l'aliénation de l'être humain, par un asservissement à une logique qui échappe à l'homme » [194]. Devant cette emprise totalitaire de la technique moderne, Heidegger indique de passer de la méditation métaphysique à l'action volontaire et libre de l'homme. Car, admettant que la technique est indispensable et l'utilisation des dispositifs techniques inévitable, il est tout aussi possible de leur refuser le droit de nous dominer et donc de déformer, de confondre et de dévaster notre nature. Une telle volonté et une telle liberté permettraient de simplifier et d'apaiser merveilleusement notre relation à la

---

la questionne, la force à répondre en fonction de ses préoccupations » ; b) l'idée de structure et de système : le projet de maîtrise technologique sous-entend une vue totalisante du réel, avec cette nette conséquence : l'oubli de l'être; c) l'idée d'asservissement : l'oubli de l'être conduit à l'asservissement de l'humain lui-même Cfr. B FELTZ, *La science, et le vivant,* p. 59-60.

[192] *Ibid.*, p. 45-46.

[193] Cf. M. HEIDEGGER, « *La technique et le sens (*1968) », cité par A. FEENBERG, *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique*, Paris, Ed. La Découverte, 2004, p. 25.

[194] Cfr. B. FELTZ, *op.cit.*,p. 60.

technique. Par conséquent, nous accepterions les dispositifs techniques dans notre vie quotidienne, et en même temps nous pourrions les laisser en dehors de nous comme des choses qui ne sont en rien absolues, mais qui restent dépendantes de quelque chose de plus élevé[195].

2) **Jacques ELLUL** (1912-1994)

Jacques Ellul dit de la technique qu'elle n'est pas seulement le facteur principal ou déterminant de la société occidentale ; elle est devenue Système[196]. Car, quelle que soit la dénomination de cette société – « société industrielle » (Raymond Aron), « société technicienne » (Seurat et Radovan), « société post-industrielle ou industrielle avancée » (Daniel Bell et Touraine), « société programmée » (Touraine), « société bureaucratique », « société de consommation », « société d'abondance », « société bureaucratique de consommation dirigée »(H. Lefebvre), etc., le dénominateur commun en est le fait que la technique constitue un système du système capitaliste, c'est-à-dire un tout organisé, qui s'accomplit dans une circulation incessante de « production-consommation », de production des biens industriels, des symboles, d'individus (par l'éducation), de loisirs, d'idéologies, de signes de services, d'informations[197]. Et, le fait décisif de ce système, c'est l'intégration de plus en plus complète de tous ses éléments, y compris de l'homme en tant qu'objet. Celui-ci ne peut plus y être considéré comme sujet, car le système implique que, au moins par rapport à lui, l'homme y soit toujours traité en tant qu'objet. Tout y est devenu objet technicisé, non seulement la marchandise au sens marxiste du terme, mais aussi l'homme. De fait, la question de la réification de l'homme se pose et se dissimule en même temps dans le système technicien :

> « Le système technicien par son accomplissement sans intention produit successivement, dans tous les domaines où il s'applique, une objectivation qui n'a plus rien à voir avec celle de Hegel, qui n'est plus celle du sujet, qui ne s'introduit pas dans une dialectique sujet-objet. Maintenant ce qui est incorporé, ou saisi, est traité en tant qu'objet par le système actif qui ne peut pas se développer ni s'accomplir s'il ne joue sur un ensemble d'éléments auparavant réduits à la neutralité et la passivité. Car rien ne peut avoir de sens intrinsèque, mais reçoit un sens de l'application technique – rien ne peut prétendre à une action, mais est agi par le processus technique – rien ne peut se vouloir autonome : car c'est

[195] A. FEENBERG, *op.cit.* p. 172.
[196] J. ELLUL, *Le système technicien*, Paris, Calmann, 1977, p. 7.
[197] *Ibid.*, p. 18.

> le système technicien qui, lui, est autonome […] On voit donc que le fameux thème de la « réification » de l'homme (par lequel on tend à remplacer aujourd'hui l'aliénation) a sa place et son explication dans l'analyse du système technicien »[198].

Ce qu'il y a de particulier dans le système technicien, c'est l'uniformisation ou l'homogénéisation de tous les systèmes traditionnels de pensée et d'action : la vie sociale, le travail, le loisir, la religion, la culture, les institutions, tout ce qui formait « un ensemble lâche et complexe, où la vie réelle s'insérait, où l'homme trouvait à la fois une raison de vivre et une angoisse, toutes ces activités « déchirées et plus ou moins irréductibles les unes aux autres », tout cela est maintenant technicisé, homogénéisé, intégré dans un nouvel ensemble qui *n'est pas* la société. Il n'y a plus aucune organisation sociale ou politique significative possible pour cet ensemble dont chaque partie est soumise à des techniques, et liée aux autres par des techniques »[199].

Cette uniformisation ou cette homogénéisation du système technicien pose un problème anthropologique fondamental, celui de l'identité humaine du point de son autocompréhension éthique. Qui est l'homme dans le système technicien ? D'après Jacques Ellul, l'homme y est littéralement un être instrumentalisé et dépossédé de ses pouvoirs spécifiquement humains comme le fait de choisir et de décider librement :

> « Qui est l'homme à qui on attribue pouvoir de choix, de décision, d'initiative, d'orientation. Non plus un Grec du temps de Périclès, ni un prophète juif ni un moine du XII^{e} siècle. C'est un homme qui est tout entier plongé dans la sphère du technique. Il n'est pas autonome par rapport à ces objets. Il n'est pas souverain ni doté d'une personnalité irréformable »[200].

En résumant la description d'Ellul au sujet de l'homme instrumentalisé dans et par le système technicien, il y a lieu d'en déduire au moins cinq formes de réduction anthropologique :

(1) lorsqu'il prend conscience de son être dans le monde, plus précisément dans la société capitaliste, l'homme moderne découvre la technique comme une évidence de son milieu dans lequel il entre et s'insère malgré lui, car quoi que ce soit que cet homme voie ou utilise, tout est un objet technique. Il n'a pas à choisir

[198] *Ibid.*, p. 19.
[199] *Ibid.*, p. 23.
[200] *Ibid.*, p. 344.

une voie ou une autre. Il est tout de suite dans cet univers de machines et de produits[201] ;

(2) toute la formation intellectuelle de l'homme technicien est orientée à la technicité de telle sorte qu'il entre de manière positive et efficace dans le monde technicien. La culture, les méthodes, les connaissances scientifiques de tous les jeunes sont adaptées à ce système. De ce point de vue, la formation humaine fondée sur les valeurs culturelles semble subordonnée à la formation scientifique et technologique parce que le milieu dans lequel l'écolier plongera n'est pas d'abord le milieu humain mais un milieu technicien[202] ;

(3) du point de vue psychologique, l'homme technicien est un type d'homme conditionné unidimensionnellement parce qu'il porte depuis sa naissance l'empreinte de la mégatechnologie sous toutes ses formes. C'est « un type incapable de réagir directement aux objets de la vue et de l'ouïe, aux formes des choses concrètes, incapables de fonctionner sans anxiété dans aucun domaine, ou même incapable de se sentir en vie, sinon par l'autorisation ou l'ordre de la machine et avec l'assistance de l'appareillage extra-organique fourni par la déesse-machine »[203] ;

(4) sur le plan politique, cet homme ne jouit pas de sa pleine liberté étant donné qu'il est enchaîné dans le système. Car, en répondant à des besoins et à des désirs permanents de l'homme, le système technicien légitime à l'envers l'idée qu'il n'est donc plus besoin de considérer l'indépendance et la libération de l'homme en dehors de son univers technicien. Car le désir ne peut plus aujourd'hui avoir d'autre objet et d'autre moyen de réalisation que la technique. La technique n'est donc pas seulement enchaînante, mais aussi « libératrice » en faisant entrer plus profondément dans le système technicien[204] ;

(5) du point de vue culturel, l'homme de la société technicienne n'a aucun point de référence intellectuel, moral, spirituel, à partir de quoi il pourrait juger et critiquer la technique. Référant à Illich, Ellul évoque notamment le cas des outils techniques qui tendent à créer des « monopoles radicaux, monopoles de la consommation par la publicité, de la circulation par le fait de l'existence des transports, de la santé par le fait de l'existence de la médecine officielle, du savoir par le fait de

[201] *Ibid*.
[202] *Ibid*., p. 345.
[203] *Ibid*., p. 345.
[204] *Ibid*., p.350.

l'école, etc. »[205].

En définitive, ce qui intrigue Jacques Ellul, c'est le paradoxe qu'entretient le système technicien par la libération et la domination de l'homme. Dans ce sens, il y a un cercle vicieux dans lequel nous tournons lorsque d'une part les laudateurs de la Technique expliquent qu'elle oblige l'homme à prendre des responsabilités, à décider par lui-même et à exercer des choix, et d'autre part lorsque les théories humanistes défendent sans intérêt l'autonomie morale, la conscience, la liberté, la rationalité, etc. Selon lui, leurs problèmes à tous sont « de faux problèmes » face à l'homme complètement technicisé[206]. « Comment cet homme-là qui est le réel et non pas celui imaginé par Sartre ou Heidegger, pourrait-il exercer souverainement ce que l'on attend de lui, des choix, des jugements, des rejets à l'égard de la technique et des techniques ? Comment pourrait-il, en fonction de quoi, donner une orientation différente de celle que la Technique se donne dans son autoaccroissement ? Quelle initiative prendrait-il qui ne soit d'abord technique ? Encore une fois il ne faut pas du tout en conclure que cet homme est mécanisé, conditionné, qu'il est robot. Je n'ai jamais dit cela. Il reste parfaitement capable de choix, de décision, modification, orientations… Mais toujours à l'intérieur du cadre technicien et dans le sens d'une progression du technique. Il peut choisir. Mais ses choix porteront toujours sur des éléments seconds et jamais sur le phénomène global. Ses jugements seront toujours finalement *définis* par les critères techniques (même ceux qui ont une apparence humaniste : le débat sur l'autogestion est caractéristique à cet égard). Il peut choisir, mais dans un système d'options établies par le processus technique, il peut orienter mais en fonction du donné technique : il n'en sort à aucun moment, et les systèmes intellectuels qu'il construit sont toujours finalement des expressions ou des justifications du technique »[207].

Comme nous le voyons, la critique ellulienne de la technique s'inscrit dans le sillage de Heidegger dont il hérite l'idée de la visée de contrôle universel dans la technique moderne, considérant que celle-ci est la médiatrice universelle, qui produit une médiation généralisée et totalisante. Dans ce système, l'homme ne contrôle pas l'évolution technique étant donné que la technique fonctionne elle-même d'après ses propres lois. Avec la technique, la domination et la contrainte prennent les dimensions

[205] *Ibid.*, p.352.
[206] *Ibid.*, p.353-354.
[207] *Ibid.*, p.360.

de l'universalité. Celle-ci s'explique du fait que les solutions proposées par la technique s'imposent d'elles-mêmes dans toutes les cultures à cause de leur efficacité. Dans ces conditions, y a-t-il lieu de démocratiser la technique, c'est-à-dire d'opérer des choix volontaires ? Le philosophe de sciences, B. Feltz, rappelle que pour Ellul, la seule issue possible se trouve dans le retour à la tradition religieuse, en l'occurrence à la culture chrétienne, étant donné que la technique supprime toute différence culturelle et prend donc des allures totalitaires, ne laissant aucune place à une intégration culturelle harmonieuse ; elle est antihumaniste[208].

II.2. LA TECHNIQUE ET LA SCIENCE COMME IDEOLOGIE

D'entrée de jeu, il y a une difficulté réelle de présenter la science et la technique comme une idéologie. La raison en est qu'une idéologie représente généralement un ensemble plus ou moins systématisé de croyances, d'idées, de spéculations, de doctrines vagues et nébuleuses, influant sur le comportement individuel et collectif. En tant que telle, elle remplit habituellement une double fonction : celle de légitimation et celle d'occultation. La fonction de légitimation consiste à présenter de manière cohérente l'action et l'identité du groupe de manière à les présenter comme fondées et donc les justifier ; celle d'occultation cherche à dissimuler en même temps les incohérences ou les intérêts non avouables dans l'action du groupe[209]. Qui plus est, d'après Lalande, une idéologie opère pour ainsi dire comme une « pensée théorique qui croit se développer abstraitement sur ses propres données, mais qui est en réalité l'expression des faits sociaux, particulièrement des faits économiques, dont celui qui la construit n'a pas conscience, ou du moins dont il ne se rend pas compte qu'ils déterminent sa pensée »[210]. En est-il le cas pour la science et la technique ?

Evoquons la thèse de Gérard Fourez qui, dans son livre au titre combien évocateur, *La science partisane*, ne manque pas d'attirer l'attention sur la porosité de frontières entre science et idéologie. Il montre notamment qu'au XX^{e} siècle, marqué à la fois par une prodigieuse vitalité des milieux scientifiques et par une intensification des liens entre science et société, les découvertes les plus éblouissantes de la science sont allées de pair avec le développement de la technocratie ; les relations entre science et

[208] Cf. B. FELTZ, B FELTZ, *La science et le vivant* ,p. 61.
[209] Cfr. P. RICŒUR, cité par B FELTZ, *op. cit.*, p. 85.
[210] A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 459.

puissance vont de plus en plus dominer la manière dont la société considère le travail scientifique[211]. Plus clairement, martèle-t-il, « la science offre ses services au pouvoir et devient partie prenante de ses décisions, tandis que le pouvoir se sert de la science et devient partie prenante de son destin. La convergence des intérêts du pouvoir et du savoir est inscrite à la fois dans la science – savoir c'est pouvoir – et dans les objectifs de l'Etat – pouvoir, c'est savoir »[212].

Une précision de taille vaut donc la peine d'être mentionnée. Michel Foucault prévient précisément contre la mauvaise interprétation de la critique de l'idéologie de la science. Il dit en effet que la question de l'idéologie posée à la science n'est pas la question des situations ou des pratiques qu'elle reflète d'une façon plus ou moins consciente ; ce n'est pas non plus celle de son utilisation éventuelle ou de tous les mésusages qu'on peut en faire, mais la question de son existence comme pratique discursive et de son fonctionnement parmi d'autres pratiques sociales. En s'attaquant au fonctionnement idéologique d'une science pour le faire apparaître et pour le modifier, on ne remet pas en question les présupposés philosophiques qui peuvent l'habiter, c'est-à-dire les fondements qui l'ont rendue possible et la légitiment. Ce n'est pas non plus s'attaquer aux contractions formelles de ses propositions, mais au système de formation de ses objets, de ses types d'énonciations, de ses concepts, de ses choix théoriques[213].

Bref, dans la réflexion suivante, ce n'est pas la science et la technique en elles-mêmes qui seront stigmatisées comme idéologie, mais le système de domination par la Science et la Technique au majuscule, dirait François Lurçat, auteur de *L'autorité de la science* : « La science n'est pas seulement une recherche de vérités d'un certain genre et une forme d'activité sociale ; elle est aussi une puissance idéologique, qu'on pourrait appeler la Science, avec une majuscule. Appuyée sur des institutions, sur des liaisons économiques, sur une propagande médiatique, elle diffuse (par l'enseignement et par les médias) des connaissances, mais aussi une idéologie dont le noyau essentiel est le physicalisme »[214].

---

[211] G. FOUREZ, *La science partisane. Essai sur les significations des démarches scientifiques*, Gembloux, Ed. Duculot, 1974, p. 14.
[212] *Ibid.*, p.15.
[213] Cf. M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969, p. 242-243.
[214] F. LURCAT, *L'autorité de la science. Neurosciences. Espace et temps, Chaos, Cosmologie*, Paris, Cerf, 1995, p. 42.

II.2.1. Le couplage de la science-technique avec l'économie-politique

Des sociologues et historiens des sciences et des techniques modernes font remonter le couplage du système scientifico-technologique avec le système économico-politique, au sein du système capitaliste des sociétés industrielles avancées, à la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Depuis lors et au XX^{e} siècle en particulier, la science et la technique sont devenues des secteurs importants et quasi autonomes de la culture moderne. « Au cours de ce siècle, écrit Sylvain Lavelle, la science, la science expérimentale en tout cas, […] a changé de nature. Elle n'est pas restée un simple mode de connaissance, un corps du savoir. Elle est devenue une manifestation socioculturelle d'importance qui oriente le sort de nos sociétés. Si la science exerce aujourd'hui une influence si profonde sur la vie sociale, dont elle a modifié jusqu'au système de valeurs, ce n'est pas seulement à cause des représentations nouvelles qu'elle propose de la réalité. C'est aussi, et surtout, parce qu'elle a produit un ensemble de pratiques, de techniques, des machines qui transforment les modes de vie. […]. Il ne s'agit pas seulement de déchiffrer le monde, mais aussi de le transformer »[215].

Ce qui est très intéressant, c'est que Lavelle montre que l'interaction entre la science et la technique pose le problème de la responsabilité de la science, laquelle responsabilité résulte du fait que certains actes techniques de la science soulèvent des problèmes éthiques. Aujourd'hui, savoir n'est pas seulement un plaisir de connaître, une simple curiosité de la raison théorique; il implique aussi et surtout des intentions, des décisions, des actes et des conséquences, et par conséquent une responsabilité, voire même une culpabilité[216]. C'est pourquoi la science intéresse toute la société. Il est donc révolu ce temps où l'on défendait la neutralité absolue de la science, cette espèce d'« idéologie théorétique » de la science expérimentale, c'est-à-dire « un ensemble de représentations fallacieuses de la connaissance scientifique faisant d'elle une pensée

[215] S. LAVELLE, *art. cit.*, p. 60-61.
[216] *Ibid.*

contemplative maintenue à dessein, mais à tort en dehors du domaine pratique de l'action »[217].

D'après Habermas, le couplage de la science et de la technique avec l'administration et l'armée constitue le fondement de la domination sociale, et c'est depuis le dernier quart du XIX[e] siècle qu'on assiste à deux évolutions tendancielles dans les pays les plus avancés du capitalisme. D'une part il y a un accroissement de l'activité interventionniste de l'Etat, qui doit assurer la stabilité du système, et d'autre part une interdépendance croissante de la recherche et de la technique qui fait que les sciences représentent maintenant la force productrice la plus importante du système. La conséquence pratico-morale en est que ces deux tendances détruisent le type des relations entretenues par le cadre institutionnel et les sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin et qui jusqu'à présent faisaient l'originalité du capitalisme libéral. C'est justement parce que, comme l'a si bien expliqué 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 »[218]. Plus exactement, c'est « avec l'apparition de la recherche industrielle à une grande échelle, science, technique et mise en valeur industrielle se sont trouvées intégrées en un seul et même système. Entretemps, la recherche industrielle a été couplée avec la recherche scientifique sur commandes d'Etat qui favorise en premier lieu les progrès scientifiques et techniques dans le domaine militaire. De là, les informations refluent dans les domaines de la production civile. C'est ainsi que science et technique deviennent la force productrice principale, supprimant ainsi les conditions d'application de la théorie de la valeur-travail telle qu'on la trouve chez Marx »[219].

En fait, Habermas réfère à la célèbre thèse de l'homme unidimensionnel de Marcuse qui a permis de rendre conscient le caractère idéologique du système capitaliste fondé sur les progrès de la science et de la technique, décrivant celles-ci comme le moteur de la machine capitaliste dont la puissance physique est plus grande que celle de l'individu et des groupes. Cette puissance constitue l'instrument politique de domination efficace de telle sorte que le monde du travail est conçu comme une machine qui doit être mécanisé au même degré de puissance. Toute opposition est condamnée

[217] *Ibid.*, p. 56.
[218] *Ibid.*, p. 37.TSI
[219] *Ibid.*, p. 43-44.TSI

d'avance à son anéantissement devant les aspects gigantesques de l'appareil technique[220]. En d'autres termes, l'idéologie de la société technologique est d'une puissance totalitaire telle que :

> « Devant les aspects totalitaires de la société capitaliste et industrielle, il n'est plus possible de parler de la ‘'neutralité'' de la technologie, ni de l'isoler de l'usage auquel elle est destinée. La société technologique est un système de domination qui fonctionne au niveau même des conceptions et de construction techniques. A mesure que le projet technocratique se développe, il façonne l'univers du discours et de l'action, de la culture sur le plan matériel et sur le plan intellectuel. Par le truchement de la technologie, la culture, la politique et l'économie s'amalgament dans un système omniprésent qui dévore ou qui repousse toutes les alternatives »[221].

Pour rendre autrement cette idée de domination de l'homme dans et par le système capitaliste avancé, Habermas annonce très clairement, dans *La technique et la science comme « idéologie »,* son intention philosophique : « Le texte qu'on va lire sur la technique et la science comme idéologie est consacré à une discussion sur la thèse développée par Herbert Marcuse : ''La puissance libératrice de la technologie – l'instrumentalisation des choses – se convertit en obstacle à la libération, elle tourne à l'instrumentalisation de l'homme »[222]. Son importance majeure est, semble-t-il, de dénoncer le fait que ce système couplé opère par la déstructuration des savoirs et des certitudes pratiques du monde vécu.

Habermas constate, en fait, qu'indissociables l'une de l'autre, et indûment dissociées, la science et la technique balaient l'ensemble des valeurs anciennes, métaphysiques, religieuses, morales. Il s'agit d'un type d'idéologie très spécifique qui d'une part n'a pas le principe opaque d'un aveuglement qui se contente de donner l'illusion d'une satisfaction des intérêts. Mais, d'autre part, masquant les problèmes de la pratique, cette idéologie justifie non seulement l'intérêt partiel d'une classe déterminée à la domination, mais aussi elle réprime le besoin partiel d'émancipation d'une autre classe parce qu'elle affecte jusqu'à l'intérêt émancipatoire de l'espèce dans son ensemble[223]. C'est ainsi que Habermas considère le capitalisme comme étant le premier mode de production économique apparu dans l'histoire universelle, ayant la

---

[220] Cf. H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel, L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de société industrielle avancée*, Paris, Ed. de Minuit, 1968, p. 31.
[221] H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 24-25.
[222] *TSI*, p.1.
[223] *Ibid.*, p. 55.TSI

particularité d'avoir institutionnalisé la croissance économique et son autorégulation. Sous cet angle, le capitalisme est à l'origine d'une industrialisation qui a pu ensuite se détacher de son origine et être attachée à d'autres mécanismes que celui de la mise en valeur privée du capital[224].

Toutefois, le sociologue de l'Ecole de Francfort précise que ce qui sépare fondamentalement le capitalisme des autres modes de production économique traditionnels, ce n'est pas du tout le changement du cadre institutionnel qui a dû se moderniser avec la pression des forces productives. C'est plutôt la remise en question des formes traditionnelles de légitimation fondées sur des visions du monde mythiques, religieuses et métaphysiques. Celles-ci reposaient essentiellement sur la logique des relations d'interaction, lesquelles relations apportent réponse aux problèmes principaux que se pose l'humanité, ceux de la vie en collectivité et ceux de la destinée individuelle : la justice et la liberté, la violence et l'oppression, la satisfaction et le bonheur, la misère et la mort. Leurs catégories sont celles de victoire et de défaite, d'amour et de haine[225].

Ce à quoi Habermas s'attaque précisément dans cette idéologie, c'est le fait que la méthode scientifique, qui a permis une maîtrise toujours plus efficace de la nature, a fourni aussi les concepts purs et les instruments pour une domination toujours plus efficace de l'homme au moyen de la maîtrise de la nature. Cette domination s'étend aujourd'hui et se perpétue non pas seulement grâce à la technologie, mais en tant que technologie. Celle-ci fournit sa légitimation à un pouvoir politique qui prend de l'extension et absorbe en lui toutes les sphères de la civilisation[226].

Dans le système capitaliste, en effet, au-delà de la concentration des capitaux grâce aux progrès de la science et de la technique, il y a le développement des forces productives, l'extension et la prépondérance des activités instrumentales par le travail (l'expansion des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin). Par conséquent les modes de vie et les diverses manières de comprendre le monde qui dominaient l'imaginaire collectif ont été transformés. La conséquence qui en découle est que les activités instrumentales destinées à la production économique et au maintien du système capitaliste l'emportent sur les activités pratiques orientées vers le maintien du lien social et de l'intersubjectivité langagière. Or, en comparant la situation

[224] *TSI*, p. 29.
[225] *Ibid.*, p. 28-29.
[226] H. MARCUSE, cité par J. HABERMAS, *TSI*, p. 9.

traditionnelle à laquelle la formation scientifique donnait lieu, c'est-à-dire un certain pouvoir d'ordre pratique, Habermas constate que les théories scientifiques actuelles sont susceptibles de se développer en pouvoir d'ordre technique tout en restant non pratiques, c'est-à-dire sans référer expressément à l'action commune menée par des hommes vivant ensemble. Même s'il est vrai que les sciences confèrent maintenant des pouvoirs particuliers, l'aptitude dominante à disposer des choses, telle qu'elle y est enseignée n'est pas la même aptitude à agir et à vivre que l'on attendait autrefois de celui qui avait reçu de la science sa formation[227].

II.2.2. Les incidences sociopolitiques

La libération et la négation anthropologique sont paradoxalement la double conséquence qu'il y a lieu de tirer de l'idéologie de la techno-science. Si la première est celle qui est légitimée, la seconde est celle qui est occultée le plus souvent. Les réflexions précédentes du premier chapitre ayant été ordonnées à mettre en exergue le potentiel de libération humaine par le savoir scientifique, nous pouvons maintenant insister sur le caractère nihilisant de ce pouvoir.

Nous référons d'abord à Marcuse qui conçoit sans peine que le système capitaliste réussit à fonctionner et à s'autoréguler par la négation des libertés individuelles : « L'une des réalisations de la civilisation industrielle avancée est la régression non-terroriste et démocratique de la liberté – la non-liberté efficace, lisse, raisonnable qui semble plonger ses racines dans le progrès technique même »[228]. Il n'est certes pas question de conclure à une certaine absence de libertés, mais d'admettre le fait qu'il est « techniquement » impossible d'être autonome et de déterminer sa propre vie dans le système technicien. Car le manque de liberté n'y apparaît pas comme un fait irrationnel ou un fait qui a un caractère politique. Il s'agit plutôt du fait d'être soumis à l'appareil technique qui donne plus de confort à la vie et augmente la productivité du travail[229].

Organisée systématiquement de manière à satisfaire prioritairement les besoins matériels et économiques des individus, la société capitaliste peut se permettre ensuite d'exiger l'acceptation de ses principes politiques et les rechercher à l'intérieur

[227] *Ibid.*, p. 85.
[228] H. MARCUSE, *Le problème du changement dans la société technologique*, p. 30.
[229] H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, p. 201.

du statu quo. La réfutation de toute opposition se fonde sur le principe que la production et la distribution des biens individuels ne devraient pas subir la concurrence des libertés individuelles alors que des nécessités vitales sont mises en jeu. C'est sur cette base idéologique que la société capitaliste fonde et justifie son idéologie totalitaire. Ce totalitarisme ne signifie pas seulement qu'il y a une uniformisation politique terroriste, mais plutôt une uniformisation économico-technique non terroriste qui fonctionne en manipulant les besoins au nom d'un faux intérêt général. Il s'accommode parfaitement avec le pluralisme des partis, des journaux, avec la séparation des pouvoirs, etc.[230].

En radicalisant ses analyses, Marcuse fait remarquer que la société industrielle avancée se permet même d'étouffer les besoins qui demandent libération, y compris le besoin de se libérer de ce qui est supportable, avantageux et confortable. Elle fait naître l'irrésistible besoin de produire et de consommer le superflu, le besoin d'un travail abrutissant, celui qui n'est pas vraiment nécessaire, comme les besoins de formes de loisir qui flattent et prolongent cet abrutissement, le besoin de maintenir les libertés décevantes comme la liberté de concurrence de prix préalablement arrangés, la liberté de presse qui se censure elle-même ; il y a aussi la liberté décevante de choisir entre des marques et des gadgets[231]. Conditionnant l'homme par son mode unique de production et de consommation, cette civilisation condamne l'homme à ne plus savoir faire des choix. Tel est paradoxalement le caractère rationnel de l'irrationalité du système capitaliste :

> « Cette civilisation produit, elle est efficace, elle est capable d'accroître et de généraliser le confort, de faire du superflu un besoin, de rendre la destruction constructive ; dans la mesure où elle transforme le monde-objet à une dimension du corps et de l'esprit humain, la notion même d'aliénation est problématique. Les gens se reconnaissent dans leurs marchandises, ils trouvent leur âme dans leur automobile, leur chaîne de haute fidélité, leur maison à deux niveaux, leur équipement de cuisine »[232].

Force est d'étayer ensuite cette thèse de la restriction des libertés humaines par la réflexion du philosophe américain Charles Taylor qui pour sa part note que l'un des malaises de la société moderne est la restriction des choix individuels. C'est l'une des causes pour lesquelles d'aucuns parlent du « recul » ou de la « décadence » de la civilisation occidentale, en dépit de ses innombrables progrès. Il y a restriction des

[230] H. MARCUSE, *Le problème du changement dans la société technologique*, p. 31.
[231] *Ibid.*, p. 35.
[232] *Ibid.*, p. 37.

choix individuels quand les citoyens sont obligés de donner à la raison instrumentale un poids que l'on ne lui aurait jamais accordé dans un débat moral sérieux, et qui pourrait se révéler extrêmement destructeur. Liée à l'individualisme et au désenchantement de la culture, la restriction des choix, comme conséquence politique, doit être considérée comme la perte de la dignité de citoyens au profit de la bureaucratie et des structures de la société techno-industrielle[233].

Enfin, on ne le dira jamais assez, la thèse de Habermas est que l'idéologie moderne est définissable en termes de la réduction de tous les autres intérêts de la connaissance à l'intérêt technico-instrumental. D'après Paul Ricœur, c'est la composante marcusienne de la pensée de Habermas lorsqu'il dit que la hiérarchie des intérêts et des sciences a été rétrécie à une dimension. « Quant un intérêt de connaissance supplante et gouverne un intérêt de communication, c'est alors qu'émerge l'idéologie moderne : la science et la technique y fonctionnent sur le mode idéologique, parce qu'elle justifie la réduction de l'être humain à une figure instrumentale »[234]. Comment contrecarrer rationnellement cette idéologie ?

II.3. LES PROPOSITIONS CRITIQUES DE LIBERATION

Après avoir analysé et pris en compte les fondements idéologiques de la société capitaliste avancée, Marcuse plaidera d'abord pour la dialectique négative, puis en faveur de la lutte pour la pacification, tandis que Habermas insistera sur l'idée d'une discussion rationnelle, prélude de sa grande théorie de l'agir communicationnel.

II.3.1. La dialectique négative et la lutte pour la pacification

Pour Marcuse, devant les aspects totalitaires de l'idéologie capitaliste, la pensée philosophique comme réflexion critique semble malade du pouvoir que possède la société industrielle avancée de contenir toute opposition interne. Or, s'il est vrai que les êtres humains ont besoin de la critique pour s'émanciper, la nouvelle Théorie critique de la société, celle développée à Francfort notamment, doit éviter de se retrancher derrière les vaines spéculations philosophiques comme pure contemplation des idées. Au contraire, elle doit pouvoir s'exercer comme une « dialectique négative » ordonnée à la pacification et au libre développement des besoins et des facultés

[233] TAYLOR, Ch., *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 14-15.
[234] P. RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie,* Paris, Seuil, 1997, p. 309.

humaines. Une telle vision de la critique philosophique implique que les concepts et les modèles de la nouvelle Théorie soient empiriquement définis en termes des ressources et des capacités matérielles et intellectuelles disponibles pour la lutte et la pacification de l'existence[235].

En effet, Marcuse pose la dialectique négative comme un processus critique de prise de conscience historique des possibilités de libération, se situant à l'intérieur d'un projet déjà en marche et qui doit le dépasser[236]. Dans ce projet, l'histoire réelle et concrète, vécue par des sujets historiques, est la base empirique de la réflexion critique. Or, le système capitaliste détermine la conscience humaine et la société établie au point qu'elles ne sont plus libres. C'est pourquoi, pour atteindre son degré supérieur de liberté, la conscience réflexive exige d'engager la lutte contre la société établie, à l'instar de la dialectique historique de Karl Marx, d'engager un procès de libération contre la société établie[237]. Au cours de cette lutte historique contre la société établie, la dialectique négative s'exercera comme une « catastrophe de la libération », une lutte contre l'irrationalité rationalisée. C'est pourquoi la nouvelle théorie critique doit introduire dans le concept l'élément négatif-critique, la contradiction et la transcendance[238].

Pour libérer la société établie contre la négation anthropologique dont les sujets sont victimes, il faudrait que la pensée dialectique s'articule comme négation des libertés traditionnelles existantes : liberté économique, politique et intellectuelle. Non parce que de telles libertés ont perdu leur signification, mais parce que leur signification est trop grande pour être définie en termes traditionnels. C'est ainsi que s'explique le penseur du *changement dans la société technologique* :

> « […]. Ainsi, avoir la liberté économique devrait signifier *être libéré* de l'économie, de la contrainte exercée par les forces et les rapports économiques, être libéré de la lutte quotidienne pour l'existence, ne plus être obligé de gagner sa vie. Avoir la liberté politique devrait signifier pour les individus qu'ils sont *libérés d*e la politique sur laquelle ils n'ont pas de contrôle effectif. Avoir la liberté intellectuelle devrait signifier qu'on a restauré la pensée individuelle, actuellement noyée dans les communications de masse, victime de l'endoctrinement, signifier qu'il n'y

[235] H. MARCUSE*, L'homme unidimensionnel,* p. 272.
[236] *Ibid.*, p. 275.
[237] *Ibid.*, p. 274.
[238] *Ibid.*, p. 276.

a plus de faiseurs d'« opinion publique» et plus d'opinion publique »[239].

Et si ces propositions ont l'air irréaliste, l'auteur l'explique non par le fait qu'elles sont utopiques, mais parce que les forces de domination systémique qui s'opposent à leur réalisation sont puissantes. Celles-ci ont une arme efficace et durable pour soutenir leur combat contre la libération : c'est la juxtaposition de besoins matériels et intellectuels qui perpétuent des formes surannées de lutte pour l'existence[240]. C'est pourquoi il est absolument nécessaire d'y opposer une révolution à la fois épistémologique et politique, en promouvant d'une part une nouvelle Idée de la Raison et d'autre part une nouvelle manière d'agir dans la société en tant qu'« *art de vivre, art de vivre bien, et art de vivre mieux* »[241]. Cette révolution doit pouvoir s'enraciner dans le fonds de l'homme moderne, dans sa nature profonde, dans sa « biologie ». Car, si on n'y prend pas garde, le niveau atteint par les progrès technologiques dans le capitalisme avancé ne fera que perpétuer la domination planifiée par les sociétés établies, incapables de bâtir le monde de la liberté[242].

Il s'agit très précisément de changer les attitudes de pensée et d'action. Un tel changement ne pourrait être rendu possible, du point de vue historique, que par le déclenchement d'une révolte, c'est-à-dire « la capacité de refuser en bloc le système de domination et à proposer une transmutation radicale des valeurs qui se substituent aux manières usuelles et routinières de voir, d'entendre, de sentir, de comprendre les choses, et qui mettent l'organisme à même de percevoir les formes encore virtuelles d'un univers d'où seraient bannies l'agressivité et l'exploitation »[243]. C'est ainsi que sur le plan sociopolitique, Marcuse propose de révolutionner la technologie d'une part et de lutter pour la pacification de l'existence d'autre part :

a) la révolution technologique vise à changer le *sens* du progrès technique par le développement d'une *nouvelle technologie,* opposée à celle qui est établie en tant qu'instrument d'une politique destructive. La nouvelle technologie doit promouvoir une « existence pacifiée » ;

b) bien que l'emploi de cette expression soit pauvre, la pacification de l'existence est une idée directrice qui signifie ce qui devrait être la fin de la technologie ;

---

[239] H. MARCUSE, *Le problème du changement dans la société technologique*, p. 32.
[240] *Ibid*.
[241] H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel,* p. 280.
[242] H. MARCUSE, *Vers la libération. Au-delà de l'Homme unidimensionnel,* Paris, Ed. Minuit, 1969, p.16.
[243] *Ibid*., p. 18-19.

elle renvoie à l'univers où les relations entre l'homme et l'homme, entre l'homme et la nature, seraient qualitativement différentes. Elle s'oppose à une accumulation du pouvoir, tout en appelant à une nouvelle technologie qui permet de vaincre au préalable la résistance de la nature qui est et demeure l'objet opposé au sujet qui agit. Sur le plan politique, le changement révolutionnaire, dont il serait absurde de déterminer *a priori* la forme concrète, devrait s'organiser à tâtons, au fur et à mesure, conformément à la méthode des essais et erreurs[244].

Plus tard, dans *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel,* Marcuse nuancera sa position initiale de la révolution sous l'angle politique. Il souhaiterait qu'elle ressemble au socialisme dont les institutions premières et fondamentales de libération seront fondées sur des concepts suffisamment concrets comme « propriété collective, contrôle et planification collectifs des modes de production et de la répartition des ressources ». Il ne s'agit là que d'un fondement ou d'une condition nécessaire, et pourtant non suffisante de la société nouvelle. Le principe de ce fondement, c'est de rendre possible l'emploi de toutes les ressources nécessaires à l'abolition de la misère. Tel est le préalable absolu à la transformation de la quantité à la qualité, c'est-à-dire à la construction d'une réalité accordée à la sensibilité et à la conscience nouvelle[245].

II.3.2. La discussion rationnelle

S'il est vrai que Habermas adopte la thèse marcusienne selon laquelle dans les pays les plus industrialisés la technique et la science ne sont pas devenues seulement la première force productive qui fournit le potentiel d'une existence pacifiée et satisfaisante, mais aussi une nouvelle forme d'idéologie qui légitime une violence administrative coupée des masses[246], il reproche toutefois à son pair de l'Ecole de Francfort de se laisser influencer par l'existentialisme en poursuivant la visée pratique d'une théorie critique devant être défendue pratiquement, de telle sorte qu'il ne pouvait plus assumer la visée critique de la nouvelle Théorie, et de compter pour ce faire sur la contestation spontanée des groupes d'individus qui occupent les marges du système[247]. De plus, il ne se satisfait pas du projet marcusien de révolutionner la technologie en

[244]H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel,* p. 288.
[245] IDEM, *Vers la libération*, p. 162.
[246] *PPP*, p.226.
[247] *Ibid.*, p. 224.

prétendant de transformer son cadre transcendantal de manipulation des objets. Ce ne serait donc plus celui de l'activité rationnelle par rapport à une fin, mais bien au contraire celui d'une attitude de sollicitude et de soin libérant les potentialités de la nature[248].

Si, d'après Marcuse, à une Science nouvelle devrait correspondre une technique nouvelle, celle d'un « Projet » de l'espèce humaine dans son ensemble et non pas quelque chose qui puisse être dépassé historiquement, Habermas ne voit pas comment le projet d'une science et d'une technique nouvelle serait tenable. « Que ferions-nous autrement pour pouvoir renoncer à la technique actuelle au profit d'une autre qui en serait qualitativement différente, aussi longtemps que l'organisation de la nature humaine ne se modifie pas, et que nous devons continuer à entretenir notre existence grâce au travail social et à l'aide des moyens se substituant au travail ? »[249], se demande-t-il. De son avis, Marcuse viserait moins l'élaboration d'une nouvelle technique qu'une attitude nouvelle vis-à-vis de la nature avec laquelle l'homme établirait la relation de sollicitude et de communication : « Au lieu de traiter la nature comme un objet (*Gegenstand)* dont il est possible de disposer techniquement, on peut aller à sa rencontre comme à celle d'un *partenaire* (*Gegen-spieler*) dans une interaction possible »[250].

Par ailleurs, bien qu'attrayante, l'hypothèse marcusienne d'une possible communication avec la nature, où il y aurait une subjectivité encore enchainée qui ne pourrait pas être délivrée avant que la communication des hommes entre eux ne soit libre de toute domination, paraît invraisemblable aux yeux de Habermas pour être développée. Mais la condition selon laquelle la libération peut être possible entre les individus s'ils communiquaient sans contrainte et si chacun pouvait se reconnaître en l'autre est, de l'avis même de Habermas, l'hypothèse la plus intéressante à poursuivre. Car c'est seulement à cette condition que l'espèce humaine pourrait peut-être reconnaître en la nature un autre sujet – « non pas, ainsi que le voulait l'idéalisme, reconnaître cette nature comme son Autre mais se reconnaître elle-même comme l'Autre de ce sujet »[251].

---

[248] *TSI*, p. 12.
[249] *Ibid*. p. 14.
[250] *Ibid.*, p. 14-15.
[251] *Ibid.*, p. 15.

De fait, la proposition de Habermas vis-à-vis du projet libérateur et émancipatoire des sciences et des techniques modernes vise la discussion rationnelle. Car il pensait en 1968 que l'irrationalité rationalisée de la domination instrumentale ne pouvait être remise en question que par une discussion publique émancipée de toute contrainte. « L'irrationalité de la domination qui a pris maintenant les proportions d'un danger mortel collectif ne pourrait être surmontée que par la formation d'une volonté politique, liée au principe d'une discussion générale et exempte de domination »[252]. A la base de cette proposition, il y a le constat d'une scientificisation de la politique et de l'opinion publique, c'est-à-dire la pénétration de la rationalité scientifique et technologique dans la sphère publique. L'extension de la recherche sur commande d'Etat et la part croissante de la consultation scientifique dans les services publics en était la preuve[253].

S'il faut devoir discuter rationnellement de nos savoirs et nos actions en société, c'est justement parce que les progrès de la science et de la technologie permettent de modifier les conditions fondamentales de l'existence humaine. C'est la conséquence de la méthode scientifique qui opère de l'objectivation de l'univers des faits à l'objectivation du monde vécu social. Or le monde des groupes sociaux et des individus socialisés n'est pas construit de la même manière que le premier. Il est construit de façon perspectiviste, centré sur le sujet et préinterprété à partir du langage courant. D'où l'intérêt pragmatique de savoir : « Comment la relation existant entre le progrès technique et le monde vécu, relation jusque-là de type naturel, peut être prise comme objet par la réflexion et placée sous le contrôle d'une discussion rationnelle ? »[254]. En d'autres termes, selon Habermas, l'intérêt technique qui est la visée pré-réfléchie des sciences empirico-analytiques doit être intégré dans le processus général de libération et d'émancipation de l'homme, en lieu et place de la domination chosifiante. Pour ce faire, la technique devrait faire objet des discussions rationnelles et du consensus communautaire. C'est pourquoi notre sociologue recourt au modèle pragmatique où la discussion publique débouche sur des conséquences politiques, mettant pour ainsi dire en rapport de façon rationnelle et obligatoire le potentiel dont la société dispose en matière de savoir et de pouvoir techniques avec le savoir et le vouloir pratiques

[252] *Ibid.*, p. 96.
[253] *Ibid.*, p. 97.
[254] *Ibid.*, p. 80.

humains. La réflexion proposée par le modèle pragmatique de l'agir social est l'affaire de tous les participants à la discussion ; elle n'est pas le monopole de tel ou tel autre spécialiste, comme c'est le cas dans les modèles technocratiques ou décisionnistes[255] où l'on voudrait que la technique exclue la démocratie. Au contraire, l'orientation du progrès technique reste tributaire dans une large mesure des intérêts et des besoins sociaux, destinés à reproduire la vie sociale, même si ces besoins ne font pas toujours objet de la réflexion et du débat public[256].

D'après Habermas, le recours à la discussion rationnelle est sans équivalence pour le projet d'émancipation, même au sein du système capitaliste. Car la mise en œuvre des techniques toujours plus nombreuses et plus élaborées n'est pas neutre des orientations axiologiques propres à une tradition sociale donnée. Corrélativement, les valeurs traditionnelles et socioculturelles ne restent pas non plus indemnes des transformations technologiques. Il y a donc une corrélation entre les progrès de la techno-science et les savoirs pratiques de la société. Ce rapport ne pourrait être validé, selon Habermas, que dans une discussion rationnellement motivée où sont posées et résolues publiquement les questions de savoir comment les sciences pénètrent dans le monde vécu social et comment sont mis en œuvre les moyens techniques dans des situations historiques données dont les conditions objectives (les potentiels, les institutions et les intérêts) font à chaque fois l'objet d'une interprétation spécifique dans le cadre de la conception que le groupe se fait de lui-même en fonction de sa tradition[257].

En outre, les problèmes matériels que la science et la technique modernes parviennent à résoudre aussi efficacement que possible se transforment aussitôt en autant de problèmes humains qui attendent d'être tranchés non plus par la technologie, mais par l'exercice de la volonté et de la liberté des sujets. Le contrôle scientifique des processus naturels et sociaux, en un mot les technologies, ne dispense pas les hommes d'agir. Ceux-ci continueront comme par le passé à arbitrer les conflits, à faire triompher certains intérêts, à trouver des interprétations. Tout cela n'est possible que grâce à des actions et à des négociations qui sont les unes et les autres liées au langage courant[258].

Le langage courant, à en croire Habermas dans cette réflexion, est le

[255] *Ibid.*, p. 95.
[256] *Ibid.*, p. 94.
[257] *Ibid.*, p. 81.
[258] *Ibid.*, p. 87.

médium incontournable de l'émancipation. Il est source de sens et de signification des actions humaines. Voilà pourquoi en lieu et place de se poser la question de savoir « *de quelle science et de quelle technique avons-nous besoin ?* », comme le fait Marcuse, Habermas préférerait se demander comment les citoyens des démocraties modernes voudraient gérer ensemble l'appareil technique qui les libère et les aliène en même temps. Il s'agit donc de promouvoir une discussion publique, menée sous l'égide de la science, sur « les formes institutionnelles garanties d'une communication universelle et publique qui est consacrée à la question pratique de savoir comment les hommes peuvent et veulent vivre ensemble dans le cadre des conditions objectives déterminées par le pouvoir immensément accru dont ils disposent sur les choses »[259].

Somme toute, d'après Habermas, la Nouvelle Théorie critique de la société doit promouvoir la discussion critique afin que soit publiquement réfléchie la question de savoir : « Comment le pouvoir de disposer des choses peut-il être réintégré au sein des consensus des citoyens engagés dans différentes actions de négociation ? »[260]. La réponse à cette question exige que soit déterminées les conditions de l'organisation et du déroulement de la discussion. Malheureusement, les différences insurmontables de compétences, de fonctions et même d'intérêts entre les différentes catégories de la société, les experts scientifiques et les ingénieurs, les décideurs politiques et les acteurs économico-financiers, le grand public de citoyens et les marginalisés du système, etc., constituent des limites naturelles pour l'organisation d'une telle discussion. Une issue reste possible cependant. Habermas pense qu'il est envisageable de penser à une certaine forme de communication réciproque de telle sorte que les experts scientifiques « conseillent » les instances qui prennent les décisions et qu'inversement les politiques « passent commande » aux savants en fonction des besoins de la pratique, c'est-à-dire ceux de l'opinion publique[261].

Une telle communication doit être fondée sur les formes pré-réfléchies et pré-interprétées de la communication langagière de telle sorte que les intérêts sociaux et les orientations du monde vécu social trouvent leur terrain commun d'entente. C'est pourquoi le dialogue que prévoit le modèle pragmatique et qui doit scientificiser la pratique politique ne peut pas s'instaurer indépendamment d'un autre dialogue,

[259] *Ibid.*, p. 88.
[260] *Ibid.*, p. 89.
[261] *Ibid.*, p. 107.

préscientifique, qui se trouve toujours avoir déjà été engagé : or ce dernier peut être institutionnalisé sous la forme démocratique de discussions publiques auxquelles assistent les citoyens »[262]. Certes, concrètement, ce dialogue n'est pas facile à instaurer parce qu'il exige une coopération entre, d'une part, le monde scientifique (le savoir et le pouvoir technique) et, d'autre part, le monde vécu, c'est-à-dire une certaine compréhension de soi qui dépend des facteurs traditionnels et qui est l'horizon à partir duquel les besoins sont interprétés en termes des buts à poursuivre et des objectifs hypostasiés comme valeurs[263].

CONCLUSION

La société capitaliste avancée est une société systématiquement organisée pour la production et la consommation des masses. Elle réussit tant soit peu à garantir à ses citoyens les moyens de leur subsistance. En revanche, elle est une société de domination qui rend dépendants ses membres en créant incessamment de nouveaux besoins de consommation. Voilà pourquoi Marcuse fait observer que cette société repose sur un double *a priori* : matériel et politique. Le premier permet de résoudre techniquement et efficacement les problèmes matériels, tandis que le second fonde la domination par la restriction des marges de libertés individuelles.

Parmi les biens produits par la société capitaliste, il y a la science et ses applications même si celles-ci constituent théoriquement un système autonome destiné à produire des connaissances. En produisant sur commande des connaissances et des techniques dont la société capitaliste a besoin pour sa croissance et son maintien, la science et la technique contribuent indirectement à la libération et à la domination. C'est pourquoi il n'y a pas d'unanimité entre les philosophes au sujet de la technocratie. Nous en avons donné la preuve en présentant la différence de points de vue entre les technophiles et les technophobes.

Mais en disant que la science et la technique s'exercent aussi comme une « idéologie » du système capitaliste – telle est la thèse marcusienne retenue et développée par Habermas –, la réflexion critique suscitée vise à prendre au sérieux l'ambivalence du pouvoir que comportent les progrès tant souhaités des sciences et des techniques modernes. Il y a la libération d'une part, et la domination d'autre part. Quelle

[262] *Ibid.*, p. 110.
[263] *Ibid.*, p. 121.

solution pratique Habermas envisage-t-il ? Contrairement à Herbert Marcuse qui s'oriente vers des perspectives hegelo-marxistes – dialectique négative et lutte pour la pacification –, Jürgen Habermas défend l'idée d'une discussion rationnelle devant régir tous les protagonistes du système capitaliste : les dirigeants, les scientifiques et les citoyens. Mais Habermas admet finalement la difficulté de réussir une telle discussion, car le cadre institutionnel, c'est-à-dire le système capitaliste se nourrit lui-même des crises qu'il entretient : contraintes matérielles et techniques, divergence d'objectifs et de compétences intellectuelles et techniques, etc. Voilà pourquoi Habermas cherchera la solution dans une autre forme de discussion dont les bases universelles sont contenues dans l'agir communicationnel comme gage de l'émancipation. Tel sera l'objet du troisième chapitre.

Chap. III. EMANCIPATION ET AGIR COMMUNICATIONNEL

Le postulat d'une société juste fondée sur des consensus rationnels

III.0. INTRODUCTION

Pour Habermas, l'agir universel et capable de surmonter les crises du système capitaliste est l'agir communicationnel. Nous l'avons dit, l'idée d'une discussion rationnelle entre les différentes composantes du système capitaliste avait intéressé Habermas dans sa critique de l'idéologie de la techno-science. Mais les problèmes matériels, humains et structurels étant insurmontables, la discussion rationnelle ne pourrait réussir que si tous les protagonistes étaient soumis à la contrainte sans contrainte du meilleur argument. Il s'agirait donc de fonder la communication sur les prétentions et les présuppositions pragmatiques du langage, en tant que normes universelles de l'intercompréhension. Elles constituent la base normative pour la construction de la société juste et émancipée.

Ce chapitre qui traduit le cœur même de la pensée philosophique de Habermas vise à poser et à défendre les conditions de possibilité universelles de l'émancipation sociale. En concentrant et en circoncisant finalement toute sa réflexion sur l'agir communicationnel, Habermas n'avait-il pas abandonné la question du pouvoir du savoir scientifique ? La science et la technique peuvent-elles être considérées comme de l'agir communicationnel ? Que signifie précisément l'agir communicationnel ?

En trois moments principaux, nous allons essayer de comprendre le lien que Habermas établit entre l'agir communicationnel et l'idée d'émancipation sociale. Au premier point, nous aborderons précisément la question du sens même du concept d'émancipation en regard croisé avec les autres définitions de l'Aufklärung et du tournant linguistique. Au second moment, il s'agira d'indiquer les raisons pour lesquelles Habermas considère l'agir communicationnel comme le fondement et le ciment de la pacification sociale, gage d'émancipation sociale. Le dernier point concernera les critiques de la théorie de l'agir communicationnel et les réponses y apportées par l'auteur.

III.1. L'IDEE DE L'EMANCIPATION : DE L'AUFKLÄRUNG AU TOURNANT PRAGMATIQUE DU LANGAGE

Dans les analyses qui suivent, nous verrons comment Habermas assume et discute en même temps l'idée d'émancipation comme progrès de l'esprit et comme liberté de pensée, développée par les philosophes des Lumières d'une part, et comme interaction langagière selon les philosophes du langage d'autre part.

III.1.1. Les philosophes de Lumières : Condorcet et Kant

1) Le progrès de l'esprit selon Condorcet

Les propos qui suivent sont des analyses faites par Habermas dans la *Théorie de l'agir communicationnel* où il présente la conception de l'émancipation de Condorcet, résumée en termes de progrès de l'esprit. Le texte auquel Habermas fait allusion est l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* où Condorcet analyse ce progrès sous plus ou moins trois formes : d'abord comme procès de rationalisation, puis comme libération des préjugés, et enfin comme perfectionnement moral de l'homme par les sciences.

a) D'abord comme procès de rationalisation : l'émancipation est assimilée par Condorcet à l'idée de perfection, interprétée sur le modèle du progrès scientifique. Contrairement à la tradition aristotélicienne, la perfection ne signifie plus l'effectuation d'un *télos* inscrit dans la nature des choses, mais elle renvoie à un processus de perfectionnement, qui est certes un processus orienté, mais non pas limité téléologiquement par avance. Et c'est seulement grâce à notre intelligence constituée par le rapport entre les moyens que nous avons de découvrir la vérité et la résistance qu'oppose la nature à nos efforts que la perfection est possible[264]. Ces résistances opposées par la nature appartiennent au préjugé et à la superstition. Pour leur venir à bout, l'homme doit développer le type de connaissance sûre dont le modèle est celui des sciences de la nature. Ce type de connaissance dévalorise d'un coup les représentations religieuses, philosophiques, morales et politiques venues de la tradition. Face à la puissance de cette tradition échoit aux sciences une fonction émancipatrice, celle d'*Aufklärung*.

[264] *TAC1*, p. 162.

b) Ensuite, l'émancipation doit passer au rang de concept politique destiné à libérer des préjugés grâce aux effets pratiquement féconds de la diffusion des connaissances scientifiques, c'est-à-dire la répercussion de la philosophie sur l'opinion publique. Le projet est de faire du progrès scientifique un principe de rationalisation de la vie en société, à condition que les philosophes assument la tâche d'une éducation publique, visant à faire des principes de leur propre travail ceux des relations sociales en général. Le scientifique doit pour ainsi dire assumer le rôle social d'éclaireur : « En tant qu'*Aufklärer,* le scientifique essaiera de ″proclamer hautement″ le droit dont il jouit, de ″soumettre toutes les opinions à notre propre raison […]»[265].

c) Enfin, l'émancipation comporte un aspect éthique dans la mesure où ce concept sert de pont entre l'idée de progrès scientifique et la conviction que les sciences servent également au perfectionnement moral de l'homme. Dans le combat qu'elles mènent contre les forces de la tradition représentées par l'Eglise et l'Etat, les *Lumières* réclament des hommes qu'ils aient le courage de se servir de leur propre entendement, ce qui implique l'autonomie ou l'état adulte. Non seulement Condorcet tendait à faire confiance aux sciences pour exercer une critique efficace, mais il était également porté à en attendre une aide efficace pour répondre aux questions normatives. « De même que les sciences mathématiques et physiques servent à perfectionner les arts employés pour nos besoins les plus simples, n'est-il pas également dans l'ordre nécessaire de la nature, que les progrès des sciences morales et politiques exercent la même action sur les motifs qui dirigent nos sentiments et nos actions ? »[266], ainsi s'interrogeait Condorcet. En effet, il misait sur la possibilité d'organiser scientifiquement les procès d'apprentissage, tant dans le domaine des questions morales-pratiques que dans celui des questions cognitives. De même que l'homme est capable d' « acquérir des concepts moraux », de même il réussira à porter les sciences morales au niveau déjà atteint par les sciences de la nature[267].

Sur le plan pratique, celui de l'organisation politique de la société, Condorcet envisage le procès d'émancipation de la civilisation dans la ligne d'une République garantissant les libertés civiles, d'un ordre international accélérant la croissance économique et le progrès technique et abolissant ou compensant les

[265] *Ibid.*, p. 163.
[266] *Ibid*.
[267] *Ibid*.

inégalités sociales. Il escompte entre autres une éradication des préjugés qui ont établi entre deux sexes une inégalité des droits ; il anticipe l'élimination de la criminalité et de l'incurie, la suppression de la misère et de la maladie par l'hygiène et la médecine ; il croit qu'il arrivera un temps où la mort ne serait plus que l'effet d'accidents extraordinaires. En d'autres termes, Condorcet croit à la vie éternelle avant la mort[268].

Cependant, Habermas remarque que la théorie de l'émancipation de Condorcet n'est pas suffisamment libérée du positivisme et de l'historicisme qui ont marqué la philosophie des *Lumières.* Il lui adresse plus ou moins trois remarques principales.

En premier lieu, Habermas fait remarquer que Condorcet perpétue la conception linéaire du progrès de l'esprit tel qu'on la retrouve dans les sciences positives. Et pourtant, contre cette thèse, la théorie post-empiriste des sciences a démontré la dépendance de la formation des théories à l'égard des paradigmes[269]. Plus risquée encore est l'hypothèse de Condorcet présumant que tous les problèmes auxquels les doctrines religieuses et philosophiques ont jusqu'ici apporté une réponse pourraient être soit transformés en problèmes susceptibles de traitement scientifique et résolus dans ce sens, soit démasqués comme des faux problèmes objectivement voués à disparaître. Pour attester l'attachement de Condorcet au positivisme, Habermas indique, par exemple, que l'idée selon laquelle la mort puisse être supprimée n'est pas chez lui une simple curiosité. Cette idée dissimule la conception selon laquelle les expériences de la contingence et les problèmes de sens, jusqu'alors interprétés par la religion et traités par le culte, peuvent être radicalement désamorcés. Et pourtant, il n'est pas anodin de considérer qu'en dépit des progrès scientifiques, il reste un résidu des problèmes humains rationnellement insolubles[270].

En second lieu, Habermas constate que Condorcet n'a pas clarifié la portée universaliste de sa thèse sur l'unité de l'histoire de l'humanité fondée sur le seul et unique modèle de la rationalité représentée par la science moderne : « Condorcet ne doute pas que *toutes* les nations ''doivent se rapprocher un jour de l'éclat de civilisation où sont parvenus les peuples les plus éclairés, les plus libres, les plus affranchis de

[268] *Ibid.*, p. 164.
[269] *Ibid.*, p. 164-165.
[270] *Ibid*.

préjugés, les Français et les Anglo-américains''»[271]. Il présuppose donc qu'il y a une rationalité universelle à l'espèce humaine, celle de la civilisation occidentale. Et pourtant, c'est la thèse remise en question d'abord par l'école historique, et plus tard par l'anthropologie culturelle[272].

En troisième lieu, Habermas pense que Condorcet rattache les aspects cognitifs du progrès scientifique aux aspects moraux pratiques d'un devenir adulte (*Mündigwerden*), entendu au sens d'une libération par rapport au dogmatisme et à l'autorité pseudo-naturelle[273].

Ces trois remarques amènent Habermas à considérer que Condorcet présuppose l'efficacité empirique d'un savoir théorique améliorable à l'infini. Autrement dit, il suppose que la rationalité de l'agir présuppose la capacité de produire efficacement des effets escomptés. Voilà pourquoi, même en étudiant les mécanismes d'apprentissage et les conditions qui permettent leur déroulement, Condorcet ne parvient pas à expliquer comment les connaissances passent dans le progrès technique, dans la croissance économique, dans une organisation raisonnable de la société. Il ne considère pas davantage la possibilité que les connaissances aient une efficacité au niveau d'effets secondaires non voulus. Que fait-il alors ? Habermas répond : Condorcet s'en remet à l'idée d'une efficacité automatique de l'esprit, c'est-à-dire à l'idée que l'intelligence humaine est destinée à accumuler du savoir et qu'elle le produit par soi-même[274].

Au terme de sa critique, Habermas en arrive à conclure que, pour Condorcet, l'émancipation équivaut à la rationalisation de type téléologique ou finalisé, c'est-à-dire selon le modèle de la rationalité instrumentale des sciences expérimentales. Or, d'après Habermas, l'émancipation doit être considérée comme une pratique communicationnelle exercée de façon volontaire et consciente. Les deux aspects de la rationalité – instrumentale et communicationnelle – ne sont pas médiatisés l'un par rapport à l'autre ; ils se raccordent entre eux de façon non problématique, à condition que l'on conçoive l'esprit humain idéalement comme une puissance qui se déploie conformément à une logique propre en même temps que sur la base de sa propre

[271] *Ibid*.
[272] *Ibid*.
[273] *Ibid*.
[274] *Ibid.*, p.165-166.

impulsion.

L'expérience historique des phénomènes sociaux ayant marqué l'évolution de la culture occidentale montre qu'à l'origine de la révolution industrielle, le développement des techniques de production n'était pas d'abord lié au déploiement des techniques des sciences modernes de la nature, mais à l'évolution sociale. Il en est de même sur le plan politique. Pour le modèle de la Révolution française, le processus qui a conduit à la création des institutions bourgeoises a été d'abord le procès d'institutionnalisation des libertés civiles qui a permis de déchiffrer le progrès de façon plus palpable que le modèle d'un déploiement, au demeurant douteux, des sciences humaines ; sur le plan de la production, enfin, avec la croissance capitaliste, l'économie était apparue comme un sous-système fonctionnel autonome, et dans l'économie politique de l'époque, elle était figurée à l'aide du modèle de la circulation[275]. Ces arguments prouvent qu'il est inutile d'interpréter les phénomènes sociaux comme de simples indicateurs empiriques d'une histoire interne de l'esprit. L'histoire est faite par les hommes et référée à des procès d'apprentissage et à l'accumulation du savoir ; ce sont autant d'indices d'une rationalisation au sens de la philosophie de l'histoire[276].

2) La liberté de la pensée selon Kant

Pour Emmanuel Kant, s'émanciper, c'est devenir majeur en se servant soi-même de son propre entendement. Dans la réponse à la question « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » (le 30 septembre 1784), Kant affirmait ceci : « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est *soi-même responsable* de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement. Voilà la devise des *Lumières* »[277].

En effet, l'expression « être majeur » traduit le mieux l'idée d'émancipation, *l'Aufklärung,* l'état de l'homme émancipé, chez Kant, tandis que l'autre expression, « être mineur », signifie tout simplement le fait d'être incapable de se servir

[275] *Ibid.*, p. 167-168.
[276] *Ibid*. p.168.
[277] E. KANT, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 1991, p.43.

de son raisonnement sans la direction d'autrui, état dont l'homme est lui-même responsable. Du point de vue de l'individu, *l'Aufklärung* se traduit en une maxime de caractère subjectif : il faut penser par soi-même. Du point de vue de l'humanité dans son ensemble, elle définit une tendance objective au progrès vers un ordre juste et parfait. Dans les deux cas, *l'Aufklärung* doit être médiatisée par la publicité, c'est-à-dire par l'usage public de la raison, car il est pratiquement difficile pour chaque individu pris isolément de sortir de la minorité qui est devenue pour lui comme une seconde nature[278]. « Penser par soi-même » signifie penser tout haut, de même que faire usage de sa raison doit coïncider avec l'usage que fait le public de son raisonnement. Car même s'il était possible de retirer à quelqu'un sa liberté de parler ou d'écrire par une autorité supérieure, il ne serait pas possible que lui soit retirée la liberté de penser. Par ailleurs, Habermas complète Kant en disant qu'il est impossible de penser tout seul, en monologue. La liberté de pensée présuppose une communauté communicationnelle idéale, capable de remettre en question et de valider ma pensée et mon action. « Jusqu'où iraient nos pensées et quelle en serait la justesse si nous ne pouvions penser en quelque sorte en communauté avec les autres à qui nous communiquons nos réflexions, comme ils nous font part de leurs idées ? »[279], s'interroge Habermas.

Tout bien pesé, Habermas pense que les philosophes des Lumières étaient tellement marqués par les progrès scientifiques, dont la méthode d'observation, d'expérimentation et de calcul se présentait comme le modèle véritable de rationalité, qu'ils ne posaient pas l'*a priori* de l'intercompréhension langagière. Ils s'appuyaient spécialement sur les sciences mathématiques de la nature qui offrent cette méthode dont le noyau se trouve développé dans la physique de Newton. Cette méthode devient le paradigme de la connaissance en général, car elle suit une méthode qui élève la connaissance de la nature au-dessus du débat scolastique entre philosophes et rabaisse la philosophie existant jusque-là au rang de simple opinion[280].

[278] *Ibid.*, p. 44.
[279] *EP*, p. 114.
[280] *TAC1*, p. 161-162.

III.1.2. L'émancipation au tournant pragmatique du langage

Prises en compte les limites internes de la philosophie continentale, c'est-à-dire la philosophie transcendantale de la conscience et de l'histoire développée en France et en Allemagne, Habermas se tournera vers le pragmatisme anglo-saxon, dont la philosophie du langage enseigne qu'en plus de l'efficacité de la rationalité scientifico-technologique, la communication intersubjective constitue en elle-même un type d'action spécifique, rationnel et universel. Il considérera pour ainsi dire le tournant pragmatique du langage comme faisant partie des grands mouvements révolutionnaires de la philosophie du XX^{e} siècle, dont la pensée postmétaphysique, la raison située et l'inversion du primat de la théorie par rapport à la pratique, autrement dit dépassement du logocentrisme.

Les sciences empiriques ayant acquis une autonomie qui leur est propre, la philosophie contemporaine se déploie sous les prémisses d'une pensée assumant en toute tranquillité son caractère postmétaphysique de telle sorte que le concept emphatique de théorie, déployé par les Lumières et la philosophie de la conscience, ayant l'ambition de rendre intelligible, à partir de sa structure interne, non seulement le monde humain mais encore la nature, a été mis dans la position de disparition. A partir de ce moment-là, la pensée postmétaphysique considère que la rationalité procédurale, inhérente à la démarche scientifique, est la seule méthode pour décider de la possibilité pour une proposition, d'être vraie ou fausse[281]. D'où la nécessité de changer de paradigme en philosophie pratique. Nous reviendrons au dernier point sur le sens et les limites de ce changement de paradigme. Mais force est de retenir que la valorisation postmétaphysique du langage vient de l'idée que la communication langagière est la base des interactions individuelles et de pacification sociale.

1) La communication comme source d'interactions sociales

L'idée de la communication comme action remonte au célèbre ouvrage d'Austin : *Quand dire c'est faire*. Habermas y voit une grande révolution épistémologique en linguistique formelle parce que l'auteur a dégagé la théorie sémantique de la conception selon laquelle la fonction de présentation peut être élucidée en référence au modèle de noms désignant des objets. La signification des phrases, et leur

[281] *PP-EP*, p. 12.

compréhension, n'autorise pas qu'on la sépare du rapport à la validité des énoncés, rapport inhérent au langage. La sémantique de la vérité développe donc la thèse que la signification d'une phrase est déterminée par les conditions de sa vérité[282]. Austin a sans doute marqué l'histoire de la philosophie analytique du langage. Il a permis de révolutionner la théorie de la signification des propositions (de Frege jusqu'au premier Wittgenstein, Davidson et Dummett) en une science formelle en passant d'une sémantique référentielle à une sémantique de la vérité.

Pour Austin, les actions langagières sont intimement liées aux contextes d'interactions interpersonnelles et institutionnelles. Il distingue entre les actes locutoires et les actes illocutoires. Les actes locutoires sont des énonciations constatives, qui sont soit vraies ou non vraies ; tandis que les actes illocutoires sont des énonciations performatives qui doivent effectuer quelque chose. Cette distinction entre les actes locutoires et les actes illocutoires s'avérera à la longue non fructueuse d'autant plus que tous les actes de parole, y compris les actes constatifs, comportent un élément locutoire (sous la forme d'une phrase à contenu propositionnel) et un élément illocutoire (sous la forme de la phrase performative). Ce qu'Austin avait d'abord introduit en tant qu'actes illocutoires fut alors remplacé : a) par l'élément propositionnel contenu dans tout acte de parole explicite, et b) par une catégorie spéciale d'actes illocutoires impliquant l'exigence de validité de la vérité : les actes de parole constatifs. Par la suite, Austin a lui-même réduit les actes de parole constatifs à une catégorie parmi d'autres, de type d'actes de parole illocutoires tels que « *J'affirme que*… » et « *Je te préviens que*… »[283] .

Selon Habermas, la théorie des actes de langage de John Austin, en tant que partie de la pragmatique formelle telle que développée également par John Searle, est d'une importance capitale en philosophie du langage dans la mesure où elle permet de souligner la singularité de l'intercompréhension dans tout processus de socialisation et d'émancipation, d'offrir particulièrement « des instruments conceptuels nécessaires pour reconnaître de nouveau, dans la complexité déconcertante des scènes observées tous les jours, des fondements rationnels de la communication langagière, de nous assurer d'une idée d'intercompréhension qui puisse amener l'analyse empirique sur des problèmes pleins de présupposés, telles les conditions de possibilité de

[282] *TAC1*, p. 286-287.
[283] *LSSAE*, p. 390.

l'intercompréhension et les conditions dans lesquelles les communications sociales deviennent pathologiques, etc. »[284]. Cependant, d'un point de vue critique, Habermas considère que la théorie des actes de parole développée aussi bien par Austin que par Searle reste insatisfaisante dans la mesure où elle manque d'indiquer les conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension.

> « A ma connaissance, les analyses d'actes de parole que l'on a faites jusqu'à présent sont insatisfaisantes, dans la mesure où elles n'ont pas éclairci l'engagement du locuteur dont dépend de façon spécifique l'acceptabilité de son énonciation. La volonté perceptible et sincère du locuteur de nouer un certain type de relation interpersonnelle a un statut particulier si on la compare aux conditions générales d'ordre contextuel »[285].

Habermas étaye cette critique sur l'argument d'après lequel la théorie analytique des actes de parole s'est limitée à éclaircir les deux premiers problèmes de la pragmatique formelle, sans parvenir à son problème fondamental, à savoir la mise au jour des conditions de possibilité de l'intercompréhension :

(a) Austin a analysé *le sens* dans lequel je peux énoncer les phrases sous forme d'actes de parole. En énonçant une promesse, une affirmation ou une mise en garde, j'accomplis en même temps un acte au moyen des phrases correspondantes. Je tente de faire une promesse, de lancer une affirmation, de mettre en garde : « Quand dire c'est faire, *I do things saying something », «* en disant quelque chose, je dis en faisant en même temps quelque chose, je fais quelque chose »[286];

(b) Searle, pour sa part, a montré que pour *exprimer une intention*, un locuteur compétent doit obéir explicitement à des règles qu'il doit posséder pour former des phrases grammaticales correctes et pour les exprimer de manière à ce qu'elles soient acceptables. En d'autres termes, il a posé le principe que tout locuteur adulte possède un savoir implicite susceptible d'être reconstruit, dans lequel s'exprime sa compétence linguistique à générer des phrases selon certaines règles. Cela signifie que chaque acte de parole effectif ou possible peut en principe être déterminé de façon univoque, par une phrase complexe ; il suffit d'admettre que le locuteur exprime son intention de façon précise, explicite et littérale.

---

[284] *TAC1*, p. 339.
[285] *Ibid.*, p. 402-403.
[286] *Ibid.*, p. 370.

Cependant, ni Austin ni Searle ne sont parvenus à préciser les conditions universelles de la compétence et de la performance des acteurs[287]. C'est plutôt Karl-Otto Apel qui en donne une ébauche sérieuse de solution en mettant au jour les conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension. De telles présuppositions sont sans doute source de pacification sociale

2) La pacification sociale

Dans la communication langagière ordinaire, il existe des présuppositions pragmatiques universelles qui peuvent fonder l'émancipation dans le sens de la pacification des relations sociales. Habermas tire cette intuition de Karl-Otto Apel lorsqu'il dit : « Pour formuler les présuppositions universelles des actes de parole consensuels, je trouve chez Apel la proposition suivante : afin de repérer de telles présuppositions, nous devons sortir de la perspective qu'offre une observation des réalités comportementales pour réfléchir aux ″conditions de possibilité normatives de l'intercompréhension'', que nous devons nécessairement toujours présupposer, chez nous-mêmes et chez d'autres, et que nous avons nécessairement toujours déjà acceptées »[288].

K-O Apel avait développé la notion des présuppositions pragmatiques universelles du langage dans son programme épistémologique dénommé « la pragmatique transcendantale ». Il s'agit d'une sorte d'herméneutique transcendantale, une critique de sens (*Sinnkritik)* qui analyse en général les présuppositions ultimes, rationnelles de toute pratique dotée de sens. Cette analyse présuppose une « communauté de communication » en droit, illimitée et non déformée ; elle présuppose donc un « *a priori* de la communauté de communication » ; ce qui signifie qu'en communiquant entre eux, le locuteur et l'interlocuteur s'engagent dans un procès coopératif d'argumentation, en vue de rechercher la vérité, qu'il s'agisse de la justesse normative, de la vérité scientifique, ou de toute autre forme de compromis social. Tous supposent pour ainsi dire que ce qui fait loi, c'est le consensus qui peut résulter de l'échange des arguments et de la seule force des arguments. Cet *a priori* de la communication idéale constitue donc la norme fondamentale de l'éthique[289].

---

[287] *Ibid.*, p. 377.
[288] *Ibid.*, p.330.
[289] Cfr. J-M. FERRY, « La philosophie moderne face à la société moderne : La reconstruction habermassienne », in *Les Cahiers de philosophie : Habermas. L'activité communicationnelle,* n° 3 (1987), p. 29.

En effet, Habermas partage avec Apel l'idée selon laquelle il existe pour tout acte de langage des présuppositions universelles et inévitables, portant sur les processus d'une intercompréhension possible. Et ces présuppositions, « ce sont ″les ressources spécifiques du monde vécu'' dont dépend toute possibilité d'entente mutuelle, c'est-à-dire les prétentions à la validité (selon Habermas) ou la ″préstructure″ de la factualité de l'être-au-monde-comprenant, structure antérieure à toute entente mutuelle actuelle et qui la rend possible (Heidegger et Gadamer) »[290]. Tous deux, Apel et Habermas, s'accordent en disant que ces ressources d'entente mutuelle ne sont pas seulement présupposées dans les communications ordinaires, mais elles le sont aussi et ce en permanence au niveau de la discussion argumentée de la philosophie[291].

Mais, en ce qui le concerne particulièrement, Habermas conçoit sa philosophie du langage en termes de « Pragmatique universelle », c'est-à-dire le programme épistémologique qui consiste à poser les conditions de possibilité de l'intercompréhension. Celle-ci est définie comme étant le procès de communication qui vise un consensus reposant sur la reconnaissance intersubjective des prétentions à la validité[292]. Car, pour communiquer, les interlocuteurs présupposent la question de savoir si l'énoncé en question est une expérience ou un fait, si l'intention de l'énoncé coïncide avec celle que visait le locuteur, et si cet acte du discours correspond à un arrière-plan normatif reconnu[293].

De fait, Habermas pose l'intercompréhension, de l'allemand (*Verständigung*), c'est-à-dire l'entente ou le consensus, comme étant la condition de possibilité de l'agir émancipateur dans la mesure où elle présuppose une réflexion critique. L'intercompréhension signifie au moins que deux sujets ont la compréhension d'une expression verbale, mais elle peut aussi vouloir signifier qu'il existe entre eux, par rapport à l'arrière-plan normatif qu'ils reconnaissent en commun, un accord sur la justesse d'une énonciation. Cela étant, ceux qui participent à la communication peuvent aussi s'entendre sur quelque chose qui existe dans le monde, comme ils peuvent rendre compréhensible l'un et l'autre la nature de leurs intentions[294]. Au sens plénier du terme,

---

[290] K-O. APEL, *Penser avec Habermas contre Habermas. La moralité du monde vécu peut-elle assurer à la « Théorie critique » un fondement normatif ?*, Paris, Ed. de l'Eclat, 1990, p. 8.
[291] *Ibid*.
[292] *TAC1*, p. 152.
[293] *LSSAE*, p.363.
[294] *Ibid*., 331.

l'intercompréhension désigne l'accord auquel aboutissent les interlocuteurs lorsqu'ils présupposent en commun la vérité propositionnelle de leurs énonciations et la justesse normative de leurs actions. En un sens, l'interaction langagière présuppose trois niveaux dans l'intention communicationnelle :

> « a) une action langagière juste à effectuer au regard d'un contexte normatif donné, afin qu'ait lieu entre l'auditeur et lui une relation interpersonnelle reconnue comme légitime ; b) un énoncé vrai à produire (ou encore des présuppositions d'existence exactes), afin que l'auditeur reprenne et partage le savoir du locuteur ; et c) des opinions, des intentions, des sentiments, des souhaits, etc. à exprimer de façon véridique, afin que l'auditeur accorde foi à ce qui est dit »[295].

Pourquoi l'intercompréhension langagière peut-elle être considérée comme facteur d'émancipation intersubjective et sociétale ? C'est justement parce que d'après Habermas, la fonction socio-épistémologique de l'intercompréhension (consensus, accord – *Einverständnis* –) est de permettre de construire une intersubjectivité de la compréhension réciproque, du savoir partagé, de la confiance réciproque et de la convergence des vues. Car les actes de parole servent « (a) à instaurer et à renouveler les relations interpersonnelles, par quoi le locuteur prend référence à quelque chose dans le monde des ordres légitimes ; (b) à présenter ou à présupposer des états de chose et des événements, par quoi le locuteur prend référence à quelque chose dans le monde des contenus matériels existants ; et (c) à manifester des expériences vécues, i.e. à s'autoprésenter, par quoi le locuteur se réfère à quelque chose dans le monde subjectif auquel il a un accès privilégié »[296].

Habermas précise finalement que l'accord communicationnel ne sera obtenu simultanément à ces trois niveaux de la discussion que sur la présupposition de la reconnaissance mutuelle entre les interlocuteurs. En d'autres termes, l'accord présuppose que le locuteur engagé dans l'agir communicationnel ne choisit une expression langagière compréhensible que pour s'entendre *avec* un interlocuteur *sur* quelque chose, et par là, se rendre *lui-même* compréhensible : « La condition essentielle pour la réussite d'un acte illocutoire réside dans le fait que le locuteur prenne chaque fois un certain engagement permettant à l'auditeur de lui faire confiance. La force illocutoire d'un acte de parole acceptable réside dans le fait qu'elle peut amener un auditeur à faire confiance aux engagements que le locuteur a pris selon le type de son

[295] *TAC1*, p. 316.
[296] *Ibid*.

acte de parole »[297]. Bref, l'agir communicationnel est source d'émancipation. En quoi consiste-t-il précisément ?

III.2. L'AGIR COMMUNICATIONNEL COMME BASE DE L'EMANCIPATION SOCIETALE

La thèse principale de Habermas consisterait finalement à dire que l'agir communicationnel est la forme d'action sociétale qui soit promotrice de libération et d'émancipation. C'est le fondement des interactions proprement humaines dont l'archétype peut être étudié aux niveaux des actes de parole (*Sprechhandlungen*) élémentaires. Les structures méta-empiriques du langage sont à la base non seulement des systèmes sociaux, mais aussi des systèmes de la personnalité[298]. Cette thèse est celle que nous voudrions développer sous ce point en insistant sur l'universalité de cet agir, présupposé rationnel et éthique. Commençons par expliciter le sens de ce concept d'agir communicationnel.

III.2.1. Le concept d'agir communicationnel

Habermas a développé le concept d'agir communicationnel à partir de l'intuition selon laquelle le *telos*, c'est-à-dire la visée de l'entente est inhérent au langage. D'après lui, « l'entente est un concept à teneur normative, dépassant la compréhension d'une expression grammaticale. Un locuteur s'entend avec un autre sur un tel sujet. L'un et l'autre ne peuvent parvenir à un tel accord que s'ils admettent le caractère pertinent des énonciations qui sont faites. Le critère de l'accord établi à propos de tel ou tel sujet est fourni par la reconnaissance intersubjective du fait qu'une énonciation en principe critiquable est valide »[299]. Il le distingue de l'agir instrumental et stratégique : « […], je compte dans l'agir communicationnel les interactions médiatisées par le langage où tous les participants poursuivent par leurs actions langagières des objectifs illocutoires, et seulement de tels objectifs. En revanche, je considère comme un agir stratégique médiatisé par le langage les interactions dans lesquelles l'un des participants au moins veut susciter par ses actions langagières des effets perlocutoires chez un vis-à-vis »[300].

---

[297] *LSSAE*, p. 404.
[298] *AM*, p. 32.
[299] *PP-EP*, p. 77.
[300] *TAC1.*, p. 304.

Par activités stratégiques, ou téléologiques, Habermas entend les types d'actions où l'acteur est orienté vers un objectif à atteindre à travers des fins suffisamment précisées. L'acteur choisit alors les moyens qui, dans la situation donnée, lui semblent appropriés. Il calcule au titre des conditions annexes du succès, d'autres conséquences prévisibles de son action. Le succès peut advenir par le fait d'une action souhaitée, ordonnée et finalisée, tout comme il peut être causé par une abstention. Il faut distinguer ici entre les actions instrumentales et les actions stratégiques. Les actions instrumentales s'appliquent sur le monde des choses, tandis que les actions stratégiques sur le monde des humains[301]. La validité des activités téléologiques est fonction de leur efficacité et de leur utilité. Leur savoir propre est emmagasiné sous forme de technologies et de stratégies.

Quant aux activités communicationnelles, elles comportent toutes les formes d'interaction où *tous* les participants accordent entre eux leurs plans d'action individuels, et poursuivent par là *sans restriction* leurs objectifs illocutoires. C'est le genre d'activités orientées vers l'intercompréhension entre des partenaires qui veulent s'entendre sur des définitions communes de situation et sur des décisions pour l'action. Jean-Marc Ferry le dit mieux lorsqu'il considère que l'activité communicationnelle est, par excellence, celle qui peut déboucher sur des valeurs de fonds ; elle est le moyen de réactiver un fond, ou un arrière-fond, de compréhension au sein d'une communauté et éventuellement de problématiser certains éléments de compréhension et de trouver des solutions non données d'avance dans l'héritage culturel des traditions. Il y a en effet dans l'activité communicationnelle un aspect de régulation sociale, plus spécialement au niveau le plus fondamental des normes de précompréhension du monde vécu. Ainsi donc, pour Habermas, l'activité communicationnelle est l'activité sociale par excellence, c'est-à-dire l'activité sans laquelle il n'y aurait pas de société en général[302].

Dans l'activité communicationnelle, les plans d'action des acteurs participant au dialogue ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égocentriques, mais par des actes d'intercompréhension. En tout cas, pour Habermas, les sujets de l'activité communicationnelle ne sont pas orientés vers le succès propre, mais ils poursuivent leurs objectifs individuels avec la condition qu'ils puissent accorder mutuellement leurs plans d'action sur le fondement de définitions communes des

[301] *Ibid.*, p. 295.
[302] Cfr. J-M. FERRY, *art.cit.*, p. 32.

situations. Et c'est pour cette raison que la négociation des définitions de situation est une composante essentielle des opérations d'intercompréhension requises pour l'agir communicationnel[303].

Habermas subdivise en trois catégories les activités communicationnelles : 1) *les actions langagières constatives* qui non seulement incarnent du savoir, mais encore le présentent explicitement et rendent possibles des conversations ; elles peuvent être critiquées sous l'aspect de la vérité ;

2) *les actions réglées par des normes* qui incorporent un savoir moral-pratique. Elles peuvent être contestées sous l'aspect de la justesse normative ; 3) *les actions dramaturgiques* qui incarnent un savoir à chaque fois relatif à la subjectivité même de celui qui agit. Les expressions de cet agir peuvent être critiquées comme non véridiques, c'est-à-dire être récusées au titre d'illusions ou d'auto-illusions. Le savoir expressif peut être explicité sous forme de valeurs qui sous-tendent l'interprétation de besoins, de souhaits et des attitudes émotionnelles[304].

Les modes par lesquels toutes ces activités peuvent être critiquées forment les prétentions à la validité universelles. C'est pourquoi, en dehors des activités stratégiques et instrumentales, Habermas dit que l'on doive supposer le caractère inemployé du potentiel de raisons motivé par l'intelligence dans tous les autres cas des actes de langage où le locuteur ne peut pas prendre une position, comme il en est le cas des impératifs ou des souhaits[305]. En d'autres termes, l'agir communicationnel se caractérise par sa rationalité et son éthicité.

III.2.2. La rationalité de l'agir communicationnel

La théorie de la rationalité et de l'éthicité de l'agir communicationnel développée par Habermas ne pourrait pas être mieux comprise si on ne la situe pas dans le prolongement de la théorie wébérienne de la rationalité comme processus de modernisation ayant abouti à la sécularisation des cultures, avec pour conséquence éthique l'esprit du capitalisme dans lequel seraient enfermés inéluctablement toutes sociétés et tous hommes modernes. L'effort théorique de Habermas sera de montrer que la modernisation n'est pas un processus à sens unique dans la mesure où il y a une autre

[303] *LSSAE*, p. 295-296.
[304] *Ibid*. p. 341-342.
[305] *LSSAE*, p. 314.

forme de rationalité et de moralité, incarnées dans l'agir communicationnel. Habermas ne s'empêche d'ailleurs pas de reconnaître qu'il retient de ses lectures wébériennes au moins deux idées principales : d'une part l'histoire de la *science* moderne et de ses relations pratiques avec l'économie a produit un type de rationalité très efficace, à savoir la rationalité instrumentale ou téléologique ; d'autre part la rationalité scientifique a produit un nouveau type de *conduite méthodique de vie* d'une importance cruciale pour la modernisation de la culture occidentale[306].

Commençons par la rationalité de l'agir communicationnel. En général, Habermas constate que la manière dont Max Weber définit la rationalité comme caractérisation principale de la modernité souffre d'une réduction positiviste. Au début, Weber distingue trois types d'activités rationnelles : l'activité finalisée (*Zwecktätigkeit*), l'activité pratique et l'activité affectuelle : (a) L*'activité finalisée*, autrement dit l'activité rationnelle par rapport à une fin, se réalise à travers des attentes relatives au comportement d'objets du monde extérieur et au comportement d'autres hommes ; elle comporte des moyens et des fins, fondés sur le principe de l'efficacité et du succès de l'action. « Agit rationnellement par rapport à une fin celui qui oriente son action d'après les buts, les moyens et les conséquences annexes, et qui en même temps *soupèse* rationnellement tant les moyens par rapport aux fins que les fins par rapport aux effets connexes, et finalement, les différentes fins possibles les unes par rapport aux autres »[307] ; (b) l*'activité pratique*, ou l'activité rationnelle par rapport à une valeur, est posée lorsque l'individu agit sur base de sa croyance consciente dans la valeur intrinsèque inconditionnée d'ordre éthique, esthétique, religieux ou d'un comportement déterminé, considéré purement en lui-même et indépendamment du succès. L'activité pratique vise à établir une relation avec l'autre ; et (c) l*'activité affectuelle,* en particulier *émotionnelle*, s'opère par des affects et des sentiments affectuels. La relation y est tournée vers le sujet agissant lui-même[308].

Puis, Weber ramène ces trois types d'activités rationnelles à deux types : d'une part il fusionnera l'activité rationnelle par rapport à des moyens avec l'activité rationnelle par rapport à des choix, en un seul concept, à savoir « l'activité rationnelle

[306] *TAC1*, p. 173-174.
[307] M. WEBER, cité par J. HABERMAS, *TAC1*, p. 182.
[308] *Ibid.*, p. 291.

par rapport à une fin » ; d'autre part il considérera comme activité rationnelle par rapport à une valeur toutes les activités qui répondent aux conditions de la rationalité normative. Mais au final, il fusionne ces deux catégories générales en un seul concept : la rationalité pratique. Que l'on emploie des moyens, ou que l'on se fixe des buts, ou que l'on s'oriente d'après les valeurs, Weber regroupe toutes les activités humaines sous le concept de rationalité pratique. Aux activités rationnelles par rapport à une fin (instrumentale, téléologique), Weber a reconnu l'efficacité comme critère de validité, tandis qu'au second groupe des activités rationnelles par rapport à une valeur, il attacha la justesse normative. Bref, « les actions qui satisfont aux conditions de la rationalité des moyens et de la rationalité des choix, Weber les nomme ″rationnelles par rapport à une fin″; les actions qui satisfont aux conditions de la rationalité normative, Weber les nomme « rationnelles par rapport à une valeur »[309].

Finalement, Max Weber réduit l'idée de la rationalité à un seul concept, à savoir la rationalité pratique, un concept à la fois clé et complexe. La rationalité pratique comprend chez Weber l'ensemble des critères d'après lesquels les sujets de l'action apprennent à contrôler leur environnement, autrement dit, la rationalité identifiée à la rationalité téléologique. Mais lorsque Weber parle encore de la rationalité pratique, il entend également le fait que les individus orientent leurs actions d'après les valeurs, c'est-à-dire lorsque des personnes et des groupes généralisent des actions rationnelles par rapport à une fin dans le temps et dans les domaines sociaux, de telle sorte que du point de vue moral on parle d'une conduite de vie méthodique-rationnelle (la rationalisation), dont l'idéal et la première approximation historique sont représentés dans l'ascèse protestante et l'éthique de la vocation, cultivée par le calvinisme et les premières sectes puritaines[310].

Du point de vue de sa théorie sociologique de la modernité, Habermas pense que Weber emploie de façon synonymique les concepts de rationalité et de rationalisation, c'est-à-dire le procès de modernisation de la société et de la culture occidentale, tel qu'il s'est réalisé de manière unique en Europe. Il s'agit, concrètement, de l'application rigoureuse des principes de la rationalité scientifique – instrumentale par nature – dans tous les domaines de la vie : savoir empirique, faculté de prévoir, maîtrise instrumentale et organisationnelle des institutions sociales. Il note précisément

[309] *Ibid*., p.187.
[310] *Ibid*.

que le processus de rationalisation s'est manifesté dans plusieurs domaines de la culture occidentale : a) la Science dont l'Astronomie, marquée par les fondements mathématiques ; la géométrie, par la démonstration rationnelle ; et la médecine, par les fondements biologiques et surtout biochimiques ; b) le Droit, fondement d'une politique pourvue d'une méthode systématique ; c) l'Art, dont la musique, l'architecture et la littérature ; d) l'Etat démocratique et ses institutions ; e) l'Economie capitaliste, la puissance la plus décisive de la vie moderne occidentale[311].

Par l'usage de ce concept de rationalité, Habermas reconnaît à Weber le fait d'avoir expliqué la modernisation occidentale comme un processus de rationalisation dont les manifestations sont les suivantes : la science moderne de la nature qui formalise le savoir théorique en mathématiques et teste ses résultats à l'aide de l'expérimentation ; l'institutionnalisation de l'Université, la littérature ; le marché de l'art institutionnalisé à travers le théâtre, des musées, des revues, etc., la musique harmonique dans les formes de la sonate, de la symphonie, de l'opéra, avec des instruments orchestraux comme l'orgue, le piano, le violon ; l'emploi de la perspective linéaire et de la perspective aérienne dans la peinture et les principes de construction dans l'architecture monumentale ; des systématisations scientifiques des doctrines juridiques, les institutions de droit formel ainsi que le droit prononcé par une personne spécialisée; l'administration publique moderne dont les fonctions font l'objet d'une organisation rationnelle des services sur la base d'une réglementation ; l'éthique de l'économie capitaliste qui participe de la conduite rationnelle de vie. Mais, de manière tout à fait exceptionnelle, Weber indique que la rationalisation est un phénomène unique dans l'histoire de l'humanité. En dehors de l'Europe et nulle part dans le monde, le développement de la science, de l'art, de l'État, de l'économie, n'a été engagé dans les voies de rationalisation propres à l'Occident. Ici, la modernisation signifie rationalisation de toutes les diverses formes d'expression culturelles. Toutefois, l'histoire de la *science* moderne et de ses relations pratiques avec l'économie, ainsi que l'histoire de la *conduite méthodique de vie* gardent une importance cruciale pour la modernisation de la culture occidentale[312].

Cependant, quelles que soient la pertinence et la profondeur des analyses sociologiques de Weber au sujet du processus de modernisation de la culture

[311] M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1972, p.11-14.
[312] *TAC1*, p. 173-174.

occidentale comme rationalisation, Habermas pense que sa théorie de la rationalité ne réussit pas à franchir le seuil de la rationalité instrumentale. En clair, Weber réduit la rationalité au seul domaine des activités finalisées, réduisant par le fait même le concept complexe de raison pratique dont il calque le modèle idéal sur l'exemple de la conduite méthodique de vie des sectes protestantes. Il fonde sa théorie de l'action rationnelle non pas immédiatement dans les actions et les formes de vie en général, mais sur une théorie de la culture occidentale dont il a analysé systématiquement les images du monde et la logique autonome des sphères de valeurs[313].

En outre, lorsque Weber parle de ''points de vue ultimes'' selon lesquels la vie pourrait être rationalisée, il n'entend pas toujours par là les valeurs culturelles, c'est-à-dire les contenus élaborés à l'intérieur d'une sphère de vie, dans les configurations historiques, où sont comprises des idées abstraites et normatives qui sont comme les critères par lesquels on mesure la légalité propre à une sphère de valeur en tant que telle. Et pourtant, selon Habermas, ces ''points de vue ultimes'' ne sont pas moins les présuppositions communes de l'entente, dont la vérité et le succès pour les sphères de valeurs cognitives, la légitimité et la justesse normative pour les sphères de valeurs morales-pratiques, la beauté, l'authenticité et la véracité pour les sphères de valeurs expressives. Ces idées (ou aspects de la validé) ne relèvent pas de la rationalité pratique au sens wébérien du terme, mais plutôt de la rationalité communicationnelle dont la théorie relève des prétentions universelles qu'on ne peut matérialiser ni assimiler aux contenus particuliers de sphères de valeurs singulières[314].

Au regard de ces limites mises en exergue par Habermas, celui-ci conclut que Weber n'avait pas été conséquent par rapport à la façon dont l'empirisme fait disparaître les aspects de la rationalité inhérents aux processus sociaux d'apprentissage. Voilà pourquoi, de la même manière que Marx, Horkheimer et Adorno l'avaient fait chacun à sa manière pour la théorie critique de la société capitaliste, Weber s'est laissé guider, lui aussi, par une notion de rationalisation restreinte à la rationalité par rapport à une fin[315].

Toutefois, Habermas reste convaincu qu'une théorie critique de la modernité comme culture universelle d'émancipation humaine et sociétale doit

[313] *Ibid.*, p.189.
[314] *Ibid.*, p. 197.
[315] *Ibid.*, p. 159-160.

s'articuler comme théorie de la rationalité. Pour ce faire, elle doit pouvoir dépasser les limites et les impasses auxquelles la théorie de Weber conduit, à savoir la réduction de la rationalité à la rationalité objective, c'est-à-dire scientifique-technologique. C'est pourquoi il se décida d'en faire une analyse critique comme point de départ pour l'élaboration de sa théorie ultérieure de l'agir communicationnel[316]. Le concept de rationalité se situe donc au fondement de la théorie critique de la connaissance et de la société de Habermas. En d'autres termes, pour être valides, les théories et les pratiques humaines devraient prétendre à la rationalité. Celle-ci garantit le minimum de leur universalité. Tel est, semble-t-il, le sens du projet épistémologique de Habermas qui ne s'empêche pas de dire : « Je me suis efforcé, dans mon entreprise théorique, d'analyser le concept de rationalité en adoptant comme principe directeur la capacité des énonciations à être critiquées et justifiées, et j'ai ainsi accordé un rôle clé à la rationalité procédurale, telle qu'elle s'incarne dans la pratique de l'argumentation »[317].

Dans la conception proprement habermassienne, le concept de rationalité comporte un sens discursif :

a) une conception procédurale, c'est-à-dire une voie spécifique de traitement des incohérences, contradictions et dissensions[318]. L'option pour une conception procédurale de la raison est fondée sur l'idée que la décentration de la compréhension du monde et la rationalisation du monde vécu sont considérées comme des conditions nécessaires d'une société émancipée[319] ;

b) un critère formel qui opère à un ''métaniveau'' vis-à-vis de tous les critères ''substantifs'' de rationalité qui sont, des critères ''parasites'', greffés sur un critère minimal de rationalité''[320].

En effet, pour être considéré comme rationnel, l'agir humain doit répondre à des prétentions à la validité critiquables comme la vérité propositionnelle (ou l'intelligibilité) et la justesse normative (ou la sincérité). Ces prétentions de l'agir communicationnel ont la spécificité d'être universelles.

---

[316] *Ibid.*, p. 283.
[317] *VJ*, p. 45.
[318] *TAC1*, p. 88.
[319] *Ibid.*, p. 90.
[320] *Ibid.*, p. 88.

1) La vérité propositionnelle est le fait de donner quelque chose à entendre dans le monde, qu'il s'agisse du monde objectif ou du monde vécu. Du point de vue de la pragmatique universelle, c'est-à-dire la théorie des jeux de langage, le prédicat de vérité requiert une circonspection adéquate, car la vérité ne se réduit pas à la cohérence ni à l'assertabilité justifiée[321]. Ce sont des concepts complémentaires. De même que la vérité scientifique est efficace en raison de son objectivité, la vérité pragmatique l'est aussi parce qu'elle est fondée, justifiée, par le biais du langage, sur un arrière-plan non problématique des convictions intersubjectivement partagées et pratiquement éprouvées de telle sorte qu'il n'y a pas de sens à douter sur l'accessibilité de tous les interlocuteurs au même monde vécu, c'est-à-dire celui des expériences pratiques. D'après les pragmatistes, est « Vrai » l'énoncé qui pourrait être justifié dans des conditions épistémiques idéales (PUTNAM), ou qui, dans une situation idéale de parole (HABERMAS) ou encore dans une communauté de communication idéale (APEL), ferait l'objet d'un accord argumenté. Est vrai ce qui peut être rationnellement accepté dans telles conditions idéales »[322].

La vérité pragmatique comporte un double sens : elle renvoie aussi bien aux certitudes de l'action qu'à l'assertabilité justifiée, c'est-à-dire est vrai ce qui objectivement l'est pour tous (au sens scientifique du terme) ; est aussi vrai ce qui est accepté et justifié par la pratique de la communauté communicationnelle bien définie. Le principe de validation de cette vérité demeure sans doute la discussion argumentée : « L'argumentation est un concours dont le but est de faire ressortir les meilleurs arguments en faveur ou à l'encontre de certaines prétentions à la validité controversées ; on s'y engage dans l'intérêt de la recherche coopérative de la vérité »[323]. Bref, un énoncé est vrai si, dans les conditions exigeantes d'une discussion rationnelle, il résiste à toute tentative de réfutation.

---

[321] Dans le débat qui oppose les pragmatistes sur le concept de vérité, il y a deux solutions de rechange qui se font concurrence : le point de vue déflationniste conteste que la « vérité » soit d'une façon générale susceptible d'être explicitée, tandis que le point de vue épistémique soumet le concept d'assertion justifiée à une réévaluation inflationniste en faisant de la vérité la valeur limite du processus de justification. Adoptant cette deuxième position, c'est-à-dire le cognitivisme, Habermas défend l'idée que la vérité morale est susceptible d'être connue ; elle est ce qui intuitivement fait confiance et tenu pour absolument vrai au-delà du contexte de justification chaque fois donné. Et c'est justement à cause de cet au-delà des contextes particuliers que la vérité pragmatique est efficace dans la pratique et transcende toute justification, provoquant pour ainsi dire un décentrement de la communauté de justification. (Cfr. *VJ*, 197).

[322] *Ibid.*, p. 189.

[323] *Ibid.*, p. 187.

2) La justesse normative est la prétention à la validité des jugements d'actions rationnelles permettant aux interlocuteurs de valider la conformité de leurs jugements par rapport à une norme sociale, non seulement comme étant conforme aux règles ou déviante, mais encore comme étant « correcte ou fausse » au regard de la règle elle-même : « La prétention à la justesse des énoncés normatifs renvoie à la validité opératoire (ou à la « valeur d'usage » (Geltung) qu'une norme sous-jacente est présumée avoir. A la différence de la valeur (Geltung) de vérité attachée aux énoncés descriptifs, le domaine de valeur d'une prétention à la justesse varie avec l'arrière-plan qui peut la légitimer, et donc d'une manière générale, avec les frontières du monde social. Seuls les commandements moraux (et les normes juridiques, qui, tels les droits de l'homme, par exemple, ne peuvent recevoir de justifications que morales) prétendent, à l'image des assertions, à une validité opératoire (ou une « valeur d'usage ») absolue, c'est-à-dire une reconnaissance universelle »[324].

La prétention à la justesse normative permet aux acteurs sociaux de juger une action morale de telle sorte qu'ils se rassurent si elle est « juste » par rapport à une norme sociale, non seulement comme étant conforme aux règles ou déviante, mais encore comme étant « correcte ou fausse » au regard de la règle elle-même. Le parallélisme établi entre l'action morale et la norme juste permet de fonder la rationalité de l'agir moral, c'est-à-dire de la fonder sur des raisons universellement ou publiquement intelligibles. Parallèlement à la vérité des énoncés assertoriques qui réfèrent à l'état des choses dans le monde objectif, la justesse des propositions normatives reflète le caractère obligatoire des manières d'agir, prescrites ou interdites. « A nos yeux, écrit Habermas, la validité d'un énoncé normatif ne se comprend pas comme affirmant l'existence d'un état de choses ; nous pensons simplement que la norme correspondante mérite d'être et doit régir notre pratique. Aucun ''monde'' ne peut démentir, en refusant de ''jouer le jeu'', une norme qui mérite d'être reconnue »[325].

III.2.3. L'éthicité de l'agir communicationnel

En plus de l'idée de la rationalité qui ouvre l'agir communicationnel à l'universalité, Habermas défend l'idée que l'agir communicationnel est aussi

[324] *IC*, p. 52.
[325] *VJ*, p. 224.

éminemment éthique pour fonder la théorie de l'émancipation. Cette thèse est très présente dans la théorie habermassienne de l'agir politiquement correct.

Rappelons-le, notre stratégie dans ce chapitre consiste à lire Habermas en parallèle avec la théorie sociologique de la modernité de Max Weber. En effet, du point de vue de l'éthique considérée dans son acception large comme une manière d'habiter le monde, de vivre en société, Max Weber conclut que la modernité comme processus de rationalisation ayant conduit au désenchantement des cultures, a eu pour conséquence éthique l'esprit (ethos) du capitalisme. Il entend par « esprit du capitalisme » la morale du profit, fondée sur des règles rigoureuses devant régir rationnellement l'agir individuel, lequel doit viser le rendement individuel. L'esprit du capitalisme est une philosophie de l'avarice, du profit et du gain individuel. La citation ci-après explique le sens précis du concept « esprit du capitalisme » selon Weber :

> « Le propre de cette philosophie de l'avarice, explique Weber, semble être l'idéal de l'homme d'honneur dont le crédit est reconnu et, par-dessus tout, l'idée que le devoir de chacun est d'augmenter son capital, ceci étant supposé comme une fin en soi. En fait, ce n'est pas simplement une manière de faire son chemin dans le monde, qui est ainsi prêchée, mais une éthique particulière. En violer les règles est non seulement insensé, mais doit être traité comme une sorte d'oubli du devoir. Là réside l'essence de la chose. Ce qui est enseigné ici, ce n'est pas simplement le ''sens des affaires'' […]. C'est un éthos »[326].

En revenant sur « C'est un éthos », c'est-à-dire une maxime éthique qui permet de bien se conduire dans la vie, Weber insiste sur le fait que l'esprit du capitalisme repose sur un bien suprême et sur un devoir. Le « bien se conduire dans la vie », selon l'esprit du capitalisme, est le bien suprême, le *summum bonum.* Ce bien consiste précisément à gagner de l'argent, toujours plus d'argent, tout en se gardant strictement de jouissances spontanées de la vie. L'argent doit être considéré comme une fin en soi, indépendamment du bonheur de l'individu ou de l'avantage qu'il peut en tirer. L'esprit du capitalisme repose également sur un devoir. Dans cette « éthique sociale » de la civilisation capitaliste, note Weber, le devoir s'accomplit dans l'exercice d'un métier, d'une profession (*Berufspflicht)*. Ce devoir est une obligation que l'individu est supposé ressentir et qu'il ressent à l'égard de son activité professionnelle[327].

---

[326] Cfr. M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Paris, Plon, 1972, p. 48-49.
[327] *Ibid.*, p. 52.

D'où est venu cet esprit du capitalisme ? C'est la question à laquelle Weber entreprend de répondre en posant l'hypothèse d'une sécularisation ou d'une laïcisation de la discipline ascétique des moines protestants, caractérisés par le sens du devoir à accomplir. Le protestantisme ascétique, en particulier le puritanisme anglais, dérivé du calvinisme, imposait à ses fidèles l'éthique de la besogne comme discipline ascétique religieuse. Selon Weber, cette discipline rigoureuse aurait été empruntée par le capitalisme en vue d'une grande productivité. « L'un des éléments fondamentaux de l'esprit du capitalisme moderne, et non seulement de celui-ci mais de la civilisation moderne elle-même, à savoir la conduite rationnelle fondée sur l'idée de *beruf*, est né de l'esprit de l'ascétisme chrétien »[328], pense l'auteur de *L'esprit du capitalisme.*

Mais comment l'éthique religieuse de la besogne s'est-elle sécularisée, mutée en esprit du capitalisme ? Comment expliquer en fait la sécularisation des idées religieuses protestantes ? L'explication de Weber est la suivante : grâce au long processus de rationalisation de la culture occidentale, les principes ascétiques ont été transformés en principes économiques. L'esprit de l'ascétisme religieux a été détrôné par des principes scientifiques et technologiques. Le capitalisme vainqueur n'a donc plus eu besoin d'un fondement religieux pour se déployer, même s'il en reste encore l'idée d'accomplir son « devoir » à travers une besogne, dénuée de tout fondement spirituel et culturel. Autrement dit, le type de conduite de vie ascétique fondée sur une éthique universaliste de la conviction, ancrée dans la religion et régie par des principes, est la base théorique de l'esprit du capitalisme. Relisons Weber :

> « Le puritain *voulait* être un homme besogneux – et nous sommes *forcés* de l'être. Car lorsque l'ascétisme se trouva transféré de la cellule des moines dans la vie professionnelle et qu'il commença à dominer la moralité séculière, ce fut pour participer à l'édification du cosmos prodigieux de l'ordre économique moderne. Or lié aux conditions techniques et économiques de la production mécanique et machiniste qui détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l'ensemble des individus nés dans ce mécanisme – et pas seulement de ceux que concerne l'acquisition économique. Peut-être le déterminera-t-il jusqu'à ce que la dernière tonne de carburant fossile ait achevé de se consumer »[329]

En effet, si pour l'ascétisme religieux les valeurs spirituelles étaient fondamentales, les valeurs en général font défaut dans l'esprit du capitalisme, y compris

[328] *Ibid*. p. 248.
[329] *Ibid.*, p. 249-250.

celles prônées par les philosophes des Lumières comme fondement de l'émancipation. Seul le sens du devoir l'emporte : « Quoi qu'il en soit, le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de ce soutien depuis qu'il repose sur une base mécanique. Il n'est pas jusqu'à l'humeur de la philosophie des Lumières, la variante héritière de cet esprit, qui semble définitivement s'altérer ; et l'idée d'accomplir son ''devoir'' à travers une besogne hante désormais notre vie, tel le sceptre des croyances religieuses désormais disparues »[330].

Pour illustrer le caractère formaliste de l'esprit du capitalisme – le capitalisme considéré ici non pas d'abord comme un système de production, mais comme un « esprit », un « ethos, une conduite normative » – , Weber puise les principes directeurs de cette éthique dans le *Sermon* de Benjamin Franklin, dont les principaux sont les suivants :

1. « **Souviens-toi que le *temps*, c'est de *l'argent*.** Celui qui, pouvant gagner dix shillings par jour en travaillant, se promène ou reste dans sa chambre à paresser à moitié du temps, […], bien que ses plaisirs, que sa paresse, ne lui coûtent que six pence, celui-là ne doit pas se borner à compter cette seule dépense. Il a dépensé en outre, jeté plutôt, cinq autres schillings **;**
2. **Souviens-toi que le *crédit*, c'est de *l'argent*.** Si quelqu'un laisse son argent entre mes mains alors qu'il lui est dû, il me fait présent de l'intérêt ou encore de tout ce que je puis faire de son argent pendant ce temps. Ce qui peut s'élever à un montant considérable si je jouis de beaucoup de crédit et que j'en fasse bon usage ;
3. **Souviens-toi que l'argent est, par nature, générateur et prolifique**. L'argent engendre l'argent, ses rejetons peuvent en engendrer davantage, et ainsi de suite. […] ;
4. **Souviens-toi du dicton : *le bon payeur est le maître de la bourse d'autrui***. Celui qui est connu pour payer ponctuellement et exactement à la date promise, peut à tout moment et en toutes circonstances se procurer l'argent que ses amis ont épargné. Ce qui est parfois d'une grande utilité. […];
5. **Garde-toi de penser que tout ce que tu possèdes t'appartient et de vivre selon cette pensée**. C'est une erreur où tombent beaucoup de gens qui ont du crédit. Pour t'en préserver tiens un compte exact de tes dépenses et de tes revenus »[331].

Au final, l'analyse critique de l'esprit du capitalisme pousse Weber vers un certain désespoir sur la possibilité d'émancipation de l'homme moderne, enfermé dans la cage de fer. A l'en croire, lorsque la société dans son ensemble repose uniquement sur des bases mécaniques, lorsque l'« accomplissement » du devoir professionnel ne peut

[330] *Ibid.*, p. 250.
[331] *Ibid.*, p. 46-47.

être directement rattaché aux valeurs spirituelles et culturelles les plus élevées, ou bien, inversement, lorsque le devoir ne peut plus être ressenti que comme une simple contrainte économique, l'individu renonce, en général, à justifier. A titre d'exemple, aux Etats-Unis, sur les lieux mêmes du paroxysme de l'esprit du capitalisme, la poursuite de la richesse, dépouillée de son sens éthico-religieux, a tendance à s'associer aux passions purement agnostiques, ce qui confère le plus souvent le caractère d'un sport[332]. Bref, pour Max Weber, une éthique rigoureuse, c'est-à-dire normative, qui ne reposerait pas sur des valeurs fondamentales ou spirituelles de l'humanité, tel le cas de l'esprit du capitalisme, ne saurait être pleinement libératrice. « Des spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur » seraient certes de grande utilité pour la société capitaliste, mais Weber doute qu'ils le soient vraiment pour l'avenir de l'humanité :

> « Nul ne sait encore qui, à l'avenir, habitera la cage, ni si, à la fin de ce processus gigantesque, apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance des penseurs et des idéaux anciens, ou encore – au cas où rien de cela n'arriverait – une pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité convulsive. En tout cas, pour les ″derniers hommes″ de ce développement de la civilisation, ces mots pourraient se tourner en vérité : ″spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur″ – ce néant s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là »[333].

Dans ces conditions du désespoir présenté par Max Weber qui compare l'esprit du capitalisme à la cage de fer, il semble que l'idée habermassienne d'une éthique universelle reposant sur le principe discussion redonne espoir. Nous tirons cette hypothèse de Yves Cusset qui, dans *Habermas. L'espoir de la discussion,* ne s'empêche pas d'affirmer qu'à la différence de la sociologie de Max Weber qui débouchait sur la désespérance caractérisant le sort des sociétés modernes, enfermées dans la cage d'acier, Habermas développa le principe de discussion qu'il présenta comme un principe d'espérance sociale. Car, dans l'agir communicationnel, il y a des raisons concrètes d'espérer que nous fondions les motifs de nos actions sur des normes autres que celles d'une raison purement instrumentale ou stratégique, sur les normes rationnelles d'une communication libre et libérée de la contrainte[334]. En d'autres termes, l'éthique de la discussion est une théorie morale de l'espérance qui représente a) l'espoir de « *refonder une théorie critique de la société* » communicationnelle, éprise de justice et de paix

[332] *Ibid*.
[333] *Ibid.*, p. 251.
[334] Cf. Y. CUSSET, *Habermas. L'espoir de la discussion*, Paris, Ed. Michalon, 2001, p. 14.

perpétuelle, basée sur les principes de réciprocité et d'entente ; b) l'espoir de « *reconstruire la raison pratique* », en sondant les chances raisonnables d'établir une éthique qui ne dépende pas de la disposition dogmatique ni formaliste d'un principe substantiel ou transcendant, mais qui ne s'appuie que sur les seules ressources d'une communication devenue réflexive et élevée au niveau de la discussion » ; c) l'espoir de « *repenser l'espace public*, en reconstruisant la théorie normative d'un espace juridico-politique dans lequel puissent être effectivement mis en œuvre les principes d'une éthique de la discussion et sollicités par là même les ressources sociales de la communication, par-delà la sphère abstraite des principes ou celle privée des choix moraux[335].

En effet, inspiré de la théorie kohlbergienne du développement de la conscience morale, Habermas pose l'idée que la moralité de l'agir humain se mesure à l'aune de la capacité de décentrement du sujet agissant dans la perspective du point de vue de l'autre, autrement dans le respect de l'autre comme une fin en soi[336]. De la pratique communicationnelle où est incarnée la raison humaine, Habermas met au jour quelques principes formels et universels de la morale sociale, dont a) la publicité et l'inclusion, b) l'égalité des droits dans la communication, c) l'exclusion de toute mystification ou illusion, et d) l'absence de contrainte. Ce sont là des principes universels de la rationalité communicationnelle, base de l'intersubjectivité sociale :

a) *la publicité et l'inclusion* : « Quiconque peut apporter une contribution pertinente à la controverse dont une prétention à la validité est l'objet ne peut être exclu ». Toute personne a donc le droit et la liberté de penser et de donner son opinion vis-à-vis d'une question débattue entre tous. Par conséquent, aucune personne ne peut être exclue à donner sa réflexion dans un débat public ;

b) l'*égalité des droits dans la communication* : « Tous reçoivent les mêmes chances de s'exprimer sur la question débattue ». Devant la contrainte sans contrainte

---

[335] *Ibid.*, p. 14-15.

[336] Kohlberg distingue trois stades du développement de la conscience morale : d'abord le *stade préconventionnel* où l'action est caractérisée par l'égocentrisme et la perspective individualiste concrète ; puis le *stade conventionnel* où l'individu qui entre en relation avec d'autres individus et commence à distinguer entre le point de vue sociétal et la conviction des mobiles interpersonnels ; et enfin, le *stade postconventionnel* où le point de vue « prééminent-à-la-société » l'emporte sur le point de vue personnel et égoïste. C'est le niveau proprement moral où les interlocuteurs agissent dans le respect d'autrui, c'est-à-dire dans la considération de l'autre comme une fin et non comme un moyen (Cf. J. HABERMAS, *MC*, p.114).

de l'argumentation, tous les partenaires se situent sur un même horizon, n'empêche que dans la pratique il y en ait qui soient plus habiles que d'autres, car les différences d'instruction et d'expériences sont insurmontables en société ;

c) l'*exclusion de toute mystification ou illusion* : « Les participants doivent penser ce qu'ils disent » ; et

(d) *l'absence de contrainte* : « La communication doit être affranchie de toute restriction susceptible d'empêcher la manifestation du meilleur argument et de déterminer l'issue de la discussion ». Aucune personne concernée par la discussion ne peut donc être obligée par une force extérieure à dire le contraire de ce qu'il pense ; il n'est pas permis qu'au cours du débat l'on utilise des subterfuges ni des simulations mensongères pour détourner de la vérité en vue d'arracher un accord[337].

D'après Habermas, ces principes sont des idéalisations de la raison communicationnelle dans ce sens que : 1) les principes formels de la discussion éthique permettent aux interlocuteurs la postulation ou la supposition d'un monde objectif et réel commun auquel ils se rapportent tous d'une manière indépendante ; 2) ils permettent aux interlocuteurs de se supposer réciproquement rationnels et imputables de leurs actions ; 3) en adoptant ces idéalisations, les interlocuteurs reconnaissent l'inconditionnalité des prétentions à la validité qui excèdent le contexte, telle que la vérité et la justesse normative; et 4) qu'ils décentrent leurs perspectives d'interprétation[338]. Ces idéalisations sont à la fois factuelles et contrefactuelles : effectivement factuelles dans l'organisation de la communication et en même temps contrefactuelles en ce sens qu'elles vont au-delà des limites posées par la situation effective. En tant qu'idées socio-pratiques de la raison, les présuppositions pragmatiques du langage sont à la fois « immanentes » et « transcendantes » aux pratiques constitutives des formes de vie[339].

En fait, c'est pour étayer l'idée de l'universalité de l'éthique de la discussion que Habermas insiste sur le formalisme de ses principes, susceptibles d'être fondés en raison au cours d'une discussion rationnellement motivée, quel que soit le contexte d'action. Qui plus est, selon Habermas, dans l'activité communicationnelle, les

[337] Cf. *IC.*, p. 56-57.
[338] *IC.*, p. 14-15 et 20-21.
[339] *Ibid.*, p. 19.

partenaires s'engagent, ne fût-ce que contrefactuellement, à respecter tous ensemble les règles relevant de l'universalisme égalitaire, dont la conséquence, concernant les questions pratico-morales, est que les intérêts et les orientations axiologiques de chacune des personnes concernées doivent être pris en ligne de compte dans la même mesure pour tous[340]. C'est pourquoi Habermas entreprend d'inverser les termes de l'impératif catégorique kantien en stipulant ce qui suit : « *Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité* ». En agissant ainsi, le centre de gravité de l'action morale ne doit plus résider dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir (sans être contredit), comme étant la loi universelle, mais plutôt dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une loi universelle[341].

III.3. QUELQUES CRITIQUES DE LA THEORIE DE HABERMAS

Nous retiendrons simplement trois types de critiques générales adressées à l'encontre de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel : 1) L'idée du changement de paradigme et la remise en question de la fondation ultime ; 2) le formalisme de l'éthique de la discussion ; 3) la démocratisation de la technologie.

III.3.1. Le changement de paradigme et la question de la fondation ultime

On ne le dira jamais, Habermas a été partisan et défenseur du « changement de paradigme », de la philosophie de la conscience à la philosophie du langage. D'après lui, ce passage constitue une coupure aussi profonde que la rupture avec la métaphysique. Car les signes linguistiques qui passaient jusque-là pour des instruments et des accessoires des représentations, sont considérés désormais comme le règne intermédiaire des significations symboliques d'une valeur tout à fait propre :

> « Les relations entre langage et monde ou entre proposition et état de choses prennent le relais des relations entre sujet et objet. Les opérations de constitution du monde, qui étaient l'apanage de la subjectivité transcendantale, sont prises en charge par les structures grammaticales.

[340] *MC*, p. 197.
[341] *Ibid.*, p. 88-89.

> Le travail reconstructeur des linguistes prend la place d'une introspection difficilement contrôlable »[342].

En effet, de Peirce à Wittgenstein et à Heidegger, Habermas indique que le cadre catégorial de la philosophie du sujet a été soumis à une critique intransigeante. Avec Mead, Habermas met en exergue l'hypothèse de base selon laquelle ''le langage est à la fois le fond et la forme de la socialité et par-delà, pragmatiquement, de toute société humaine. Mead établit le langage comme étant à la fois le vecteur de l'individuation et de la socialisation. A ce titre, le langage se donne à voir comme (ou se conçoit comme) le principe synthétique de toute société dans la mesure où c'est par lui, et par lui seulement que, la société ″tient ensemble″ – synchroniquement par les actions communicationnelles qui caractérisent les interactions sociales, diachroniquement par des actions communicationnelles à travers lesquelles se fait l'éducation. Avec Wittgenstein, Habermas soutient que la Raison est cooriginaire au langage. C'est ainsi qu'il dit que nous sommes là en présence de deux hypothèses qui naturellement se corroborent puisque la Raison est nécessairement un principe synthétique. Le langage, ou mieux la communication langagière, possède un caractère synthétisant. Cela signifie que des actes communicationnels sont indéfectiblement orientés vers l'intercompréhension[343].

En effet, ce qui a été remis en question et soumis à la critique intransigeante de la philosophie du langage, ce sont précisément les idées de « conscience de soi » et de « subjectivité » qui signifiaient dans les philosophies de la conscience et du sujet que le sujet de la connaissance disposait d'une sphère privilégiée d'expériences vécues immédiatement accessibles et absolument certaines, à condition cependant, de se concentrer, non pas directement sur les objets, mais réflexivement sur les représentations que l'on s'en fait. De telles philosophies reposaient, d'après le texte de Habermas, sur trois hypothèses fortement fondées sur l'autorité de la première personne : 1) la certitude que nous connaissons nos états mentaux, mieux que tout autre ; 2) l'idée selon laquelle la connaissance s'effectue essentiellement sur le mode de la représentation d'objets ; et 3) la conviction d'après laquelle la vérité des jugements s'appuie sur des évidences qui en assurent la certitude[344].

---

[342] *Ibid*., p. 13. PP-EP
[343] *MC*, p. 13-14.
[344] *VJ*, p. 172-173.

Or, en s'appuyant sur le développement des sciences et de la philosophie analytique du langage (analyse de la forme linguistique de nos expériences vécues et de nos pensées), Habermas dit de ces hypothèses qu'elles sont autant plus qu'on le croyait des mythes que de la réalité : mythe du donné, mythe de la pensée représentative, ou mythe de la vérité conçue comme certitude. La seule certitude qui puisse exister pour les hommes, c'est le fait que le langage est le médium par excellence de la pensée. « L'expression linguistique en tant que médium de représentation et de communication du savoir est pour nous incontournable, affirme le défenseur de la pensée postmétaphysique. Il n'existe pas d'expérience non interprétée à laquelle il n'y ait qu'un accès privé et qui se dérobe à l'appréciation ou à la rectification publique. Pour définir la connaissance des états de choses articulés en termes de propositions, le modèle de la connaissance des objets est insuffisant. Quant à la vérité, elle est une propriété indissociable des énoncés critiquables ; elle ne peut être justifiée que par des raisons et non authentifiée par une généalogie des représentations »[345].

Le tournant pragmatiste du langage s'articule donc comme un procès de substitution du cogito (sujet pensant-autoréflexif) monologique de la philosophie idéaliste et du rapport sujet-objet traditionnel par le modèle de l'intersubjectivité communicationnelle, fondé sur la discursivité des actes de langage. C'est pour cette raison que le programme épistémologique de Habermas consiste, à en croire Münster, à renverser d'une façon radicale l'épistémologie classique, en instaurant en même temps une nouvelle épistémologie sociale communiquant avec le projet social d'une société communicationnelle rationnelle de l'avenir[346].

Dans son programme épistémologique, Habermas s'emploie à affirmer le caractère inextricable entre la connaissance et l'ensemble de réseaux de connexions de la pratique et de la communication quotidiennes dans lesquelles sont enchâssées les opérations cognitives qui, dès l'origine, sont intersubjectives autant que coopératives. De tels réseaux et connexions sont thématisés comme forme de vie ou comme monde vécu, comme pratique ou comme interaction médiatisée par le langage, comme jeu de langage ou comme conversation, comme arrière-plan culturel, comme tradition ou travail de l'histoire. Ces concepts relèvent non du monde métaphysique, mais au

[345] *Ibid.*, p. 173.
[346] Cfr. A. MÜNSTER, *Le principe « discussion ». Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Ed. Kimé, 1998, p. 26.

contraire du sens commun (common *sens*). Par conséquent, qu'il s'agisse des activités finalisées ou des activités communicationnelles, elles assurent toutes, au plan de la stratégie conceptuelle, un tout autre rôle que celui qui revenait à l'autoréflexion dans la philosophie transcendantale. La théorie de l'action établit donc l'irrecevabilité du besoin de connaître les fondements[347]. C'est ainsi que Habermas n'éprouve pas rationnellement la nécessité d'une fondation transcendantale de l'agir communicationnel. Il s'explique comme suit :

> « Nous n'avons pas besoin de nous cramponner à l'exigence d'une fondation ultime, même si nous prenons en compte son importance présumée pour le monde vécu. Les intuitions *morales* quotidiennes n'ont pas besoin des lumières des philosophes […]. L'éthique philosophique a dans le meilleur des cas, la fonction d'apporter quelque lumière face aux confusions qu'elle (la philosophie) a pu causer dans la conscience des gens cultivés, […] »[348].

Habermas tient donc pour essentielle l'idée selon laquelle toute connaissance est médiatisée par le langage. Par conséquent, les discussions théoriques et pratiques n'ont pas besoin d'un quelconque fondement ultime, car les seules ressources de l'argumentation sont suffisantes à elles-mêmes pour poursuivre la discussion. Habermas assume de façon radicale le doute et le discrédit jetés sur le type d'analyse dite « transcendantale » en philosophie théorique. En parlant de l'analyse transcendantale, il évoque une manière de procéder en philosophie qui tient à affirmer que les concepts *a priori* d'objets en général sont les conditions valides des expériences possibles. Il se demande comment nous pourrions démontrer cette affirmation. Cette thèse lui paraît tout simplement sujette à controverse, car « les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont en même temps les conditions de possibilité des objets de l'expérience »[349]. Quand bien même il y aurait un ou de tels *a priori* de l'expérience, Habermas affirme qu'ils ne pourraient s'appliquer qu'à certains secteurs de l'action, ayant certainement un ancrage anthropologique profond et qui rendent chaque fois possible une certaine stratégie d'objectivation de la réalité[350].

Parmi les auteurs qui discutent avec Habermas sur le changement de paradigme et la question de la fondation ultime, il sied de mentionner les noms de Karl Otto Apel et d'Alain Renaut. Pour des raisons systématiques, nous commencerons par

---

[347] *MC.*, p. 31.
[348] J. HABERMAS, cité par K-O. APEL, *Penser avec Habermas contre Habermas*, p. 17.
[349] *LSSAE*, p. 354.
[350] *Ibid.*, p. 356.

Alain Renaut qui s'attaque à la problématique du changement de paradigme. En fait, Alain Renaut reproche précisément à Habermas de n'avoir pas pris en compte le fait que la visée de l'émancipation, qui est d'ailleurs au cœur de la théorie de l'agir communicationnel, présuppose la conscience du sujet responsable de ses propres actions. Autrement dit, la conscience du sujet est la condition de possibilité de la responsabilité de l'action morale. C'est pourquoi l'idée d'un changement de paradigme lui paraît tout simplement paradoxale. Le paradoxe consiste dans le fait de viser d'une part la responsabilité éthique du sujet rationnel et communicationnel, et d'autre part de ne pas prendre en compte le bien de cet individu pris en lui-même, à cause du soi-disant primat du juste sur le bien. Bref, pour Alain Renaut, pas de responsabilité sans conscience de soi. « Or, demande-t-il à Habermas, pour penser cette prétention, où se joue la responsabilité à être à la racine de ses choix et de ses décisions, une référence au paradigme de la conscience n'est-elle pas indispensable ? »[351].

Il y a lieu d'étayer la position d'A. Renaut par la réflexion de Laurent De Briey qui parle de l'inutilité de plaider pour le changement de paradigme. Au contraire, il y a plutôt complémentarité entre le paradigme du sujet réflexif et celui de l'intersubjectivité communicationnelle. Car, il n'existe pas de subjectivité absolument individuelle ni de communauté sans sujet autonome. Par contre, il serait plus satisfaisant de penser à la nécessité de la médiation intersubjective dans le cadre de la philosophie du sujet. Car « l'accusation de monologisme que Habermas adresse à la philosophie kantienne, en raison d'une lecture ontologisante de celle-ci s'estompe d'elle-même lorsque l'on pense – comme Habermas ! – la constitution intersubjective de chaque personne »[352].

Par rapport à la critique d'Alain Renaut, la position de Habermas semble nuancée. Tout en insistant sur l'idée que l'agir communicationnel reste la seule procédure susceptible de valider rationnellement les savoirs et les actions des hommes en société, il affirme ne pas s'opposer néanmoins à l'autre idée selon laquelle l'autocompréhension du sujet constitue le préalable absolument nécessaire pour l'agir responsable. Il explique :

---

[351] Cf. *ED-QV*, p.12-13.

[352] L. DE BRIEY, *Le conflit des paradigmes. Habermas, Renaut : deux stratégies de renouvellement du projet moderne*. Bruxelles, Ed. de l'université de Bruxelles, 2006, p. 106.

> « Il est bien évident que la conscience de soi et la capacité que nous avons à adopter une attitude réflexive vis-à-vis de nos propres croyances, désirs, orientations axiologiques et principes, voire même à l'égard de notre propre projet de vie dans son ensemble, constituent des exigences nécessaires à la discussion publique. Une exigence me semble être, toutefois, d'égale importance : les participants à une discussion, dès qu'ils s'engagent dans une pratique argumentative de ce type, doivent se tenir prêts à satisfaire aux attentes de coopération qui se font jour dans la recherche du type de raisons qui sont également acceptables pour les autres ; ils doivent, en outre, ne se laisser affecter et motiver dans leurs prises de position que par ces seules raisons »[353].

Le second interlocuteur critique de Habermas que nous avons choisi est, rappelons-le, Karl-Otto Apel, sur la question de la fondation transcendantale. Il est vrai que ces deux philosophes analytiques s'accordent sur le caractère normatif des présuppositions pragmatiques du langage en tant que fondement rationnel de la moralité sociale, c'est-à-dire des certitudes d'arrière-plan qui transcendent par nature les ressources relativisables des formes de vie historiques contingentes[354]. Cependant, Apel estime particulièrement qu'une élévation transcendantale minimum est nécessaire en philosophie pour lui assurer son potentiel critique. Une telle élévation tient au fait que la rationalité n'immunise pas contre l'irrationalité et la violence. Par contre, pour Habermas, il est inopportun d'assurer à la théorie morale un quelconque fondement transcendantal. Le seul recours à la *moralité,* toujours déjà attestée dans la structure de l'activité communicationnelle garantit l'universalité de l'éthique, car sans le recours à cette moralité immanente à l'agir communicationnel, l'individu serait réduit à l'autodestruction[355].

En effet, Apel accuse Habermas de manque de réalisme en ne prenant pas très au sérieux la situation morale rendue difficile par le subjectivisme émergent de la modernité qui a favorisé d'une certaine manière l'érosion des valeurs, l'indétermination de l'ensemble, l'absence de direction, et une situation de communication décentrée qui associe l'évolution des médias audiovisuels à la postmodernité, c'est-à-dire, comme le disait Jean-François Lyotard, à l'incommensurabilité, à l'hétérogénéité, au différend, à la persistance des noms propres, à l'absence de tribunal suprême[356]. De ce fait, Apel

---

[353] *ED-QV*, p. 23-24.
[354] K-O. APEL, *op.cit.* p. 9-10.
[355] *Ibid., p. 17.*
[356] J-P. COMETTI, *Le philosophe et la poule de Kircher. Quelques contemporains*, Paris, Ed. de l'Eclat, 1997, p. 65.

considère que la stratégie de Habermas est ambigüe parce qu'il soutient d'une part l'universalité des prétentions à la validité inhérentes au discours (sens, vérité, véracité, normativité) et les présuppositions éthiques (publicité et inclusion, égalité des chances et des droits, absence de contrainte et de manipulation, recherche du consensus). Dans ce sens, il a pris en son compte les structures « quasi transcendantales » ainsi qu'une version faible de la démarche pragmatico-transcendantale. Mais, d'autre part, il a toujours rejeté comme impossible et inutile l'exigence d'une fondation ultime, valable *a priori*, de la prétention philosophique à la validité des énoncés universels-pragmatiques relatifs aux présupposés nécessaires de la discussion argumentée[357]. Fort de cette ambigüité, Apel doute que Habermas ne parvienne un jour à fonder la pragmatique universelle, ainsi que le prédisait H. Schnädelbach : « L'inconditionnalité de la critique sans fondamentalisme, tel est le but que s'est assigné Habermas : il est permis de douter qu'il y soit parvenu »[358]. C'est notamment parce que la discussion pratique ne doit pas être séparée des contenus substantiels inhérents au monde vécu des acteurs, au risque, en la caricaturant, de considérer l'éthique de la discussion comme « une morale stratégique finalisée uniquement pour l'entreprise, parfois utile pour les participants, de la discussion argumentée[359].

Bref, pour K-O. Apel, l'idée de fondation pragmatico-transcendantale comme fondation ultime ne constitue pas une régression vers la métaphysique dogmatique, mais au contraire, elle donne les moyens de démasquer certaines formes d'idéologies scientifico-technologiques, lourdes d'influence aujourd'hui, entre autres le réductionnisme scientiste des explications du type « rien que » et les suggestions historiques du genre ceci ou cela est désuet, tenant lieu d'argument[360]. Sans cette réserve fondamentale et critique, la théorie de l'agir communicationnel de Habermas sera privée de son socle philosophique : « Je crois que Habermas se verra un jour dans l'obligation de décider s'il veut persister dans l'incohérence ou restituer à la philosophie safonction fondatrice authentique liée à des prétentions à la validité universelle *a priori* »[361].

---

[357] K-O. APEL, *op.cit.*, p. 10-11
[358] *Ibid.*, p. 14.
[359] *Ibid.*, p. 43.
[360] *Ibid.*, p.20.
[361] K-O APEL, Cité par J-P. COMETTI, *op.cit.*, p.63.

Dans une courte réponse réservée à Apel, Habermas dit tout simplement que son critique était en train de se cramponner à la déduction transcendantale et à la fondation ultime puisqu'il n'était jamais parvenu à prendre distance avec la philosophie transcendantale et ses figures de pensée qu'il avait lui-même invalidées lorsqu'il avait effectué le changement de paradigme énergétique qui allait d'une philosophie de la conscience à la philosophie du langage[362].

III.3.2. Le formalisme de l'éthique de la discussion

Dans le « liminaire » qu'il écrit dans sa traduction de *De l'éthique de la discussion* de Habermas, le professeur Mark Hunyadi pose clairement les termes du formalisme de l'éthique habermassienne de la discussion comme suit : « […] Habermas défend jusque dans ses dernières implications une position déontologique forte : priorité pour la théorie morale, des questions de justice sur les questions concernant la vie bonne, séparation stricte entre les questions de fondation et d'application, focalisation sur la constitution du ″point de vue moral″, donc du jugement permettant l'impartialité. C'est sans rougir que Habermas plaide pour une morale ″déontologique, cognitiviste et universaliste″. Déontologique, parce qu'elle se concentre sur la question de la fondation de la validité prescriptive d'obligations ou de normes d'action; cognitiviste, parce qu'elle affirme que les questions pratiques sont susceptibles de vérité; formaliste (ou procédurale), parce qu'elle se borne à donner un principe de justification des normes morales; universaliste enfin, parce que les structures de la communication qui permettent d'établir ce principe sont telles qu'elles dépassent par nature les limites étroites de toute culture ou époque données »[363].

Mais, en général, le formalisme de l'éthique de la discussion pose problème si l'on se place du point de vue de la visée émancipatrice de l'agir humain. Car, l'agir émancipatoire repose sur une complexité de raisons et de motivations liées non seulement aux contextes précis et différents de l'action, mais aussi à des visions du monde personnelles et collectives. Or, pour Habermas, les seuls principes de la rationalité communicationnelle suffisent pour assurer la moralité sociale, étant donné le phénomène et la persistance des conflits d'intérêts. C'est ainsi qu'il dit :

---

[362] *MC*, p. 117.
[363] Cf. M. HUNYADI, *« Liminaire »*, in *ED*, p. 8.

> « La ‘’décision ‘’ de maintenir l’idée que, même dans les conditions du pluralisme moderne de visions du monde, les questions pratiques sont susceptibles de vérité est, certes, liée à des motifs pragmatiques et éthiques. Nos conflits pratiques étant tenaces, nous avons de bonnes raisons de préférer l’accord réalisé sans contrainte, autrement dit rationnellement motivé, aux alternatives que seraient la force, la menace, la corruption ou tromperie. […]. La poursuite de l’activité communicationnelle par des moyens de la discussion fait partie de la forme de vie communicationnelle dans laquelle nous nous trouvons sans solution de rechange »[364].

En d’autres termes, d’après Habermas, le formalisme de l’éthique de la discussion s’inscrit dans le projet de fondation d’une théorie morale qui remplisse les conditions d’une éthique philosophique qui soit à la fois *cognitiviste* parce qu’elle prouve que les questions pratico-morales font objet des discussions critiques et réfutent tout scepticisme éthique ; *universaliste* parce que ses principes d’action sont universels et contestent l’hypothèse de base du relativisme éthique ; *formaliste* dans la mesure où ses principes excluent les contenus non universalisables, c’est-à-dire toutes les orientations axiologiques concrètes intimement liées aux formes de vie particulière ou à la biographie individuelle[365].

Parmi les critiques du formalisme de l’éthique de la discussion, certaines sont rapides et ironiques, d’autres plus approfondies. Hans Jonas, par exemple, lors d’une interview, reproche à l’éthique de la discussion d’Apel et de Habermas le fait que le principe discursif ne peut pas véritablement fonder l’éthique. Car les réalités quotidiennes montrent qu’il ne manque pas d’exemples qui prouvent qu’on a réussi à se mettre d’accord sur un certain nombre de points qui étaient tout, sauf justes[366]. D’autres, du côté postmoderniste, sont assez triviales, comme ceux qui pensent que les procès réels de l’interaction sociale ne sont pas en réalité médiatisés par une volonté de vérité ni même par une référence à la vérité, et que toute interaction sociale n’est jamais purement communicationnelle. Ils affirment par contre que les relations humaines sont toujours, pour ne pas dire à cent pour cent, stratégiques et que dans tous les cas concrets que l’on peut observer de négociation politique débouchant sur des accords, les partenaires ne sont pas orientés vers la recherche coopérative de la vérité. Ils ont plutôt des intérêts stratégiques à faire valoir et qu’ils dissimulent par des arguments purement

---

[364] *VJ*, p. 241-242.
[365] *Ibid.*, p. 135-136.
[366] Cf. H. JONAS, « De la gnose au Principe responsabilité », in *Esprit 5* (1991), p. 2.

rhétoriques et stratégiques. Voilà pourquoi le modèle habermassien de l'éthique n'est absolument pas pertinent pour expliquer la réalité sociale. Contre la validité des prétentions universelles comme la vérité propositionnelle et la justesse normative, ils opposent l'idée de la force de l'argumentation. C'est parce qu'ils estiment que la force proprement politique de la ''délibération'' n'est pas faite en principe de la même étoffe rationnelle qu'une discussion argumentée à l'horizon de la validité[367]. Mais tout bien pesé, ces critiques confondent la « force » des arguments avec la menace, la pression d'intimidation et la violence qui dominent les discussions pratiques. D'après Habermas, pourtant, l'activité communicationnelle idéale exclut la manipulation et la contrainte. Elle repose sur la contrainte sans contrainte de la vérité et du meilleur argument[368].

Une autre critique que nous considérons comme assez sérieuse émane d'Hilary Putnam parce que ce philosophe fait partie de ceux qui luttent contre la mise à l'écart des valeurs morales au nom du soi-disant cognitivisme. Il s'insurge en fait contre la dichotomie établie assez souvent en théorie morale entre faits et valeurs – seuls les faits sont objectivement vrais, tandis que les jugements de valeurs sont subjectifs, complètement étrangers à la sphère de la raison[369].

D'entrée de jeu, Putnam perçoit chez Habermas l'illustration d'une telle dichotomie quand il distingue entre normes et valeurs. Les normes seraient universelles et donc opposables à tous, spécialement les normes du discours, tandis que les valeurs sont considérées comme contingentes et particulières. Les normes, en particulier les « normes du discours », sont des énoncés universellement valides d'obligation, tandis que les « valeurs » sont considérées comme des produits sociaux contingents et variant au gré des « mondes de la vie » et font objet d'un traitement naturaliste[370]. Une telle dichotomie signifierait que les valeurs sont aussi peu cognitives qu'elles l'étaient pour les positivistes. Or, d'après Putnam, le fait qu'un acte soit cruel ou aimable, sensible ou insensible, hardi ou agréablement spontané, par exemple, ne nous est accessible objectivement que grâce aux concepts de valeurs[371].

En fait, ce à quoi Putnam s'oppose en théorie morale, c'est la radicalité du cognitivisme, autrement dit l'ambition de vouloir naturaliser les valeurs, c'est-à-dire de

[367] Cf. J-M. FERRY, *art.cit.*, p. 29-30.
[368] *Ibid.*, p. 30.
[369] H. PUTNAM, *Fait/valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Paris, Ed de l'Eclat, 2004, p.11.
[370] *Ibid.*, p. 178-179.
[371] *Ibid*., p.128.

les vouloir connaissables comme les faits connus de la pensée scientifique. Son argument repose sur le « fait » par exemple de se savoir et de se connaître en présence d'un être humain dans le besoin et le « fait » de se sentir obligé de lui apporter une aide. Ce fait connu n'est pas une connaissance d'ordre empirique, mais un autre genre de fait du discours rationnel sur l'éthique. Autrement dit, les situations morales sont des phénomènes d'une autre nature dont l'expérience est concevable introspectivement et non pas expérimentalement selon les canons de la rationalité scientifique. Dans ce sens, ce n'est pas, comme le veut Habermas, la norme du discours qui fait la moralité de l'agir, mais plutôt « le fait de se savoir obligé » d'accomplir le devoir pour l'autre. Cette obligation ne peut aucunement être traitée comme un « simple sentiment » ; c'est une obligation morale qui est similaire aux valeurs épistémiques qui fondent les sciences. Etayant son argumentation, Putnam se demande :

> « Mais qu'est-ce donc ou qu'est ce qui pourrait être *plus* irréductible que ma connaissance, en présence d'un être humain dans le besoin, que le fait d'être *obligé* de lui apporter mon aide ? (Même si, à la réflexion, je décidais que cette première obligation est dépassée par d'autres obligations éthiques, cela ne changerait rien à la conscience que j'ai d'une chose absolument fondamentale et irréductible). Tant que l'on traite cette obligation comme un simple ″sentiment″ on s'égare en un lieu (qui s'apparente à un désert ou à une jungle tropicale) situé aux antipodes du monde éthique »[372].

Au fond, Putnam tient à montrer la difficulté à réduire le discours sur les valeurs au savoir cognitif et objectif, de type scientifique. Les arguments supposés montrer l'impossibilité des valeurs « non naturalisantes », ce qui équivaut à la demande de n'accepter que ce dont nous pouvons donner une explication réductive, sont très limitatifs, à en croire Putnam, dans la mesure où de tels arguments ne nous interdiraient pas seulement de parler des valeurs, mais aussi de tout ce qui est référence, causalité, contrefactuels, et de beaucoup d'autres choses. S'il y a quelque chose de faux dans ce discours, c'est le réductionnisme (*alias* le « naturalisme) et non pas le discours sur les valeurs. Fort de cette thèse, Putnam se demande pourquoi Habermas qui n'est ni un positiviste logique, ni un réductionniste, ni même un naturaliste, refuse-t-il tout discours sur les valeurs, en dehors de la situation concrète du discours, en le traitant comme une simple négociation des différences entre les mondes de la vie ? Pour autant qu'il hésite à accorder une quelconque objectivité à ce qui irait au-delà du discours sur les valeurs,

[372] *Ibid.*, p. 142.

pourquoi ne devrait-on pas considérer chez Habermas quelque relent de positivisme[373] ?

Mais, finalement, Putnam aurait compris, à l'occasion d'une rencontre fortuite avec Habermas[374], que le formalisme de son interlocuteur vise à offrir une règle concernant la façon de traîter nos inévitables désaccords sur les règles de premier ordre qui doivent gouverner notre conduite. C'est pourquoi, sous ce rapport, Habermas pourrait être considéré comme un « philosophe moral kantien minimaliste », même si le problème du formalisme kantien de la morale, tout comme celui de Habermas, c'est de savoir si les normes universelles, quel qu'en soit le nombre, peuvent réellement épuiser ce qui est ″objectif″ en éthique, ou s'il y a parfois quelque chose de plus dans les « valeurs » que les contingences historiques de différents ″mondes de la vie″ localement définis[375].

III.3.3. La démocratisation de la technique

Si l'agir communicationnel postule le consensus social et intersubjectif, y a-t-il lieu de présupposer celui-ci dans la conception et dans le déploiement des objets techniques aussi bien dans la société que dans la vie humaine ? La question sera cruciale lorsque nous aborderons la problématique des biotechnologies. La rationalité technologique ne se déploie-t-elle pas en marge et pourquoi pas au-dessus des présuppositions pragmatiques du langage ? Certes, Habermas avait déjà préconisé une telle discussion dans *La technique et la science comme idéologie* où, en fait, il postulait une possible réconciliation entre technique et démocratie, à condition que soit pourvue une discussion effective assurant la médiation entre notre savoir et notre pouvoir

---

[373] *Ibid.*, p. 142-143.

[374] La rencontre eut lieu à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de Jürgen Habermas, à Johann Wolfgang Goethe Universität à Francfort, le 9 juillet 1999. Putnam raconte que Habermas lui avait demandé, lors d'une discussion académique, de lui donner l'exemple d'une valeur (non pas dans le sens d'une « norme » qui soit universelle, c'est-à-dire celle qui représenterait « à mes yeux plus que ma préférence ou la préférence d'un certain monde de la vie ou autre, et qu'elle est juste, au sens où elle représenterait les mondes de la vie tels qu'ils *doivent* être ». Pour Putnam, les valeurs constituent un ensemble d'idéaux communs à tous, même s'il n'est pas nécessaire que les « valeurs » possèdent une telle dimension globale. C'est ce qu'il appelle « le réalisme des valeurs substantiel ». A l'issue de la discussion, Putnam compris que pour Habermas il n'y avait pas que la norme de l'action communicationnelle qui est la seule norme éthique universellement valide. Mais ce qu'il refusait de thématiser dans son éthique, c'est l'inflation, le nombre illimité de valeurs morales et d'impératifs catégoriques. Autrement dit, Habermas ne propose pas, dans son éthique du discours, des normes qui soient comprises comme un tribunal à partir duquel on doit juger l'agir humain, mais il s'agit « d'une voie moyenne », une voie qui peut faire de la philosophie une contribution valable et spécifique dans des discussions éthiques, sans prétendre incarner l'autorité d'une cour ultime (*Ibid.*, p. 124).

[375] *Ibid.*, p. 126.

technique d'une part, notre savoir et notre vouloir pratique d'autre part. De plus, la discussion dont il s'agit devrait ne pas rester « sans conséquences d'ordre politique » dans la mesure où elle devra nous permettre, en tant que sujets politiques de déterminer dans quelle direction et jusqu'à quel point nous désirons développer notre savoir technique dans l'avenir ainsi que les applications qui en découlent[376]. Or, la société technologique est d'une complexité telle que, comme le dit Jean Ladrière, elle est « une culture traversée des tensions multiples, suggérant des modes divers d'articulation entre ses propres composantes, et aussi entre elle-même et les autres systèmes »[377].

Andrew Feenberg, pour ne citer que cet auteur de (*Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique,* pense d'abord que dans la *Théorie de l'agir communicationnel* de Habermas, il y a vraiment un projet de démocratisation des techniques intéressant étant donné que le principe discussion traduit l'aspiration fondamentale des peuples à une vie humaine meilleure, toujours plus améliorée, un idéal d'abondance viable et un type d'homme qui soit libre et indépendant, contrairement à l'idée d'obtenir toujours plus de biens que nous propose le système socio-économique en vigueur. Il s'agit aussi d'espérer en la construction d'un avenir où la technique ne sera pas un destin qu'il faudra accepter ou rejeter, mais un défi à la créativité politique ou sociale[378]. Cependant, Feenberg remarque que, dans la suite de sa théorie, Habermas n'a même pas réservé une petite partie de sa réflexion à la question technique. Pourquoi ? L'auteur suppose que Habermas développe une conception essentialiste ou ontologique de la technique pour ne pas pouvoir en discuter dans sa théorie.

> « Comme je le montrerai, la théorie de Habermas pourrait en principe intégrer une critique de la technique, mais l'index de la *Théorie de l'agir communicationnel* ne comporte même pas ce terme. Cette omission est liée à sa conviction que la technique est neutre dès qu'elle se cantonne à sa sphère propre. Cette thèse de la neutralité voile les dimensions sociales qui pourraient fournir la base d'une critique de la technique »[379].

Au final, l'auteur estime que la théorie habermassienne de l'agir communicationnel n'est pas suffisante pour fonder une théorie critique de la technique.

---

[376] *TSI*, p. 95.
[377] J. LADRIERE, *Les enjeux de la rationalité*, p. 196.
[378] Cfr. A. FEENBERG, FEENBERG, *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique*, Paris, Ed. La Découverte, 2004, p. 220.
[379] *Ibid.*, p. 138.

« Après une décennie de recherches sur la technique marquées par un souci d'historicisation, sa (de Habermas) conception essentialiste de la technique et de bien d'autres formes d'action technique est devenue moins plausible »[380], surenchérit-il.

Pour combler les limites de la pensée de Habermas sur la technique, Feenberg propose le concept de « démocratisation profonde des techniques ». Ce concept signifie que depuis la conception des objets techniques avec lesquels ils s'engagent, il revient aux citoyens des pays démocratiques de réformer la technique en y apportant de nouvelles conceptions porteuses d'espoir et de libération[381]. Pour y arriver, on procéderait par la concrétisation technique, concept emprunté à la théorie philosophique de Gilbert Simondon sur les objets technique[382].

La concrétisation technique est l'idée selon laquelle pour être insérée socialement, l'objet technique doit subir une transformation profonde de signification, passant de l'instrumentalité à la réflexivité. En d'autres mots, les objets techniques doivent intégrer les valeurs de la société où ils sont produits ; ils doivent être considérés comme porteurs de valeurs humaines. Cela exige une transformation mentale et culturelle permettant de découvrir des synergies possibles entre les fonctions que les techniques remplissent d'une part, et entre les techniques et leur environnement d'autre part. En un mot, la concrétisation technique implique l'adaptation réflexive des techniques à leur environnement social et naturel[383].

Si telle est la manière la plus appropriée de repenser la technique, Feenberg conclut que la question philosophique, sociologiquement pertinente, est d'inciter les citoyens des Constitutions libérales à devoir soumettre le système technologique au contrôle démocratique de même qu'ils le font pour assurer le contrôle des institutions politiques. L'enjeu épistémologique et politique majeur consisterait à pouvoir intégrer tous les aspects de la vie humaine avec les objets techniques. Les réponses à ces questions devraient faire objet des discussions et des débats publics, car il n'appartient pas seulement à une seule classe sociale ni à un groupe d'experts de

[380] *Ibid*., p. 131.
[381] *Ibid*., p.109.
[382] Gilbert Simondon est reconnu pour sa philosophie des objets techniques et sa dénonciation de la culture moderne comme contradictoire parce qu'elle considère les objets techniques comme étant tout simplement de purs ustensiles destinés à l'utilisation alors qu'ils sont significatifs en eux-mêmes par ce que porteurs de significations existentielles pour l'homme. Cfr. G. SIMONDON, *Du monde d'existence des objets techniques,* Paris, Aubier, 1989, p. 11-14.
[383] A. FEENBERG, *op.cit.*, p. 121.

décider eux-mêmes de quelles techniques les hommes et leur société ont besoin. Ce doit être un travail de concertation, de choix collectif et de décision publique. Habermas aurait pour ainsi dire intérêt à développer une telle théorie dans la mesure où il considère l'Etat moderne et démocratique comme un complexe administratif et pas simplement comme une institution des corps électoraux. Considéré comme autoréflexion transparente de la volonté du « peuple », l'Etat démocratique, pour légitimer ses décisions, est obligé de mettre en place une administration participative ouverte à l'influence des contributions publiques diverses[384].

CONCLUSION

Habermas a retenu de l'Aufklärung l'idée selon laquelle l'émancipation est synonyme de libération : libération des conditions matérielles et intellectuelles, liberté de pensée plus précisément, perfectionnement moral, …. Des philosophes analytiques du langage, il retient également l'idée d'agir en faisant ce que l'on dit et de dire ce que l'on fait. Mais Habermas ajoute particulièrement l'idée d'après laquelle l'acte de communiquer ne peut se limiter à la signification qu'il induit. Il doit par ailleurs présupposer l'intercompréhension, gage de l'émancipation. Pour ce faire, il faut rendre compte du fait que l'acte de communiquer qui vise l'émancipation sociétale repose sur un certain nombre des conditions dont il ne faudrait pas se dérober : la rationalité et l'éthicité.

La rationalité de l'agir se mesure à l'aune de deux prétentions à la validité critiquables que sont la vérité propositionnelle (tel le cas des activités scientifico-technologiques orientées vers le monde des objets extérieurs et expérimentables) et la justesse normative (l'agir qui concerne les actions pratiques où l'intercompréhension est requise par rapport à une norme). L'éthicité de l'agir est fonction du décentrement et de la sincérité du sujet. Bref, pour Habermas, une société fondée sur l'agir communicationnel, c'est-à-dire sur l'a priori du consensus, présente plus de chance de se constituer en une société moralement juste et ouverte plutôt que celle qui serait fondée sur des principes dogmatiques. Nous avons, enfin, présenté quelques critiques liées à cette théorie et la manière dont Habermas y a répondu : le changement de paradigme et

[384] *Ibid.*, p. 125.

la question de la fondation transcendantale, le formalisme de l'éthique de la discussion, la démocratisation de la technique. Cette dernière question nous pousse à nous demander si dans le domaine des neurosciences et des biotechnologies, la démocratisation des connaissances et des techniques scientifiques est possible. Comment donc penser l'émancipation à l'ère de la révolution biologique où le principe de l'action humaine ne serait plus ni le vrai ni le juste, mais l'efficacité et la rentabilité de l'organisme vivant ?

Deuxième partie

LE TOURNANT ANTHROPOLOGIQUE DE HABERMAS
De risques des biotechnologies à l'éthique de l'espèce humaine

Préambule

« Qui sommes-nous et qui voulons-nous être ? ». Telle est la question fondamentalement anthropologique que se sont toujours posée les hommes, en théorie ou en pratique. Dans le débat philosophique moderne, marqué souvent par le besoin d'invalider le dualisme cartésien entre l'esprit et le corps, les réponses à cette question se partagent entre les idéalistes et les matérialistes. Mais, pour les philosophes attachés au tournant pragmatique du langage, le fait de penser l'homme par son langage serait une bonne manière de résoudre ou de contourner la question. Or, contre toute attente, le « dernier Habermas » voit la position naturaliste se radicaliser par la chute vers la technicisation de la nature humaine et la rupture de la digue entre l'humain et le non humain.

En effet, après avoir bâti son entreprise philosophique sur les acquis du tournant pragmatique du langage, c'est-à-dire sur la conviction que la raison humaine est incarnée dans l'agir communicationnel comme fondement de l'entente intersubjective et de la pacification sociale, Habermas ne s'empêche pas de prendre la mesure sérieuse des risques de la technologie génétique exercée spécifiquement pour des finalités économico-politiques. La perspective d'un humanisme technologique en divorce avec l'humanisme des Lumières lui paraît dangereuse. Comme l'explique Xavier Guchet, l'humanisme technologique est celui qui cherche dans les techniques un point d'appui pour rendre les hommes transparents, plus rationnels, à même de remplir leurs missions s'il s'agit par exemple de collectifs de travail. Le cas échéant, il doit pousser ces collectifs à abandonner leurs vieux modes de fonctionnement fondés sur l'expérience acquise et la transmission informelle des savoir-faire ; il doit les contraindre à adopter un fonctionnement plus analytique et conforme à des procédures codifiées, se réglant sur la logique des nouveaux systèmes techniques[385]. Fiction ou non, le rêve d'un humanisme technologique remet en cause l'autocompréhension de l'être humain comme rationnel, libre et responsable de ses actes. Même certains biologistes ne manquent pas

[385] Cf. X. GUCHET, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, 2010, p. 265.

de motifs pour s'en inquiéter. Nous pensons directement à Jean Rostand, auteur de *Inquiétudes d'un biologiste* d'après qui l'humanisme technologique présagerait la négation anthropologique, en remettant en question les certitudes pratiques du monde vécu humain. Telle est sa vision critique portée sur les risques de la technologie génétique :

> « Etre, procréer, mourir... Ces trois verbes n'ont plus tout à fait le même contenu depuis les derniers progrès de la biologie. ''La biologie et la médecine modifient le visage historique de l'homme'', […]. '' Comment nier que la biologie ait une puissante incidence sur notre philosophie et notre culture, puisqu'elle nous fait changer d'humanisme''. Ce qui est sûr, c'est qu'elle est en train d'altérer l'image que l'homme a de soi; elle fait éclater les notions traditionnelles de filiation, d'individualité, de sexe, voire de vie et de mort. Le « vivre » naturel apparaît désormais comme un cas particulier d'entre les « vivre » possibles, tout comme la géométrie e*u*clidienne parmi d'autres géométries »[386].

Habermas préférerait plutôt briser son abstentionnisme postmétaphysique au sujet de la vie bonne, celle qui vaut d'être vécue par des sujets pleinement responsables de leur destinée. Il déclare sans détour : « Les nouvelles technologies nous imposent une discussion publique sur la compréhension qu'il faut avoir des formes de vie culturelles en tant que telles. Or, les philosophes n'ont plus de bonnes raisons pour abandonner un objet de controverse à des bioscientifiques et à des ingénieurs exaltés par la science-fiction »[387]. Qu'est-ce que Habermas se propose de dire de nouveau ou de redire qui n'ait pas été bien compris dans son œuvre magistrale : la *Théorie de l'agir communicationnel* ?

Deux chapitres composeront cette dernière partie de notre travail. D'abord nous présenterons et discuterons avec Habermas le problème de la réduction naturaliste de l'agir humain, tel qu'il se pose dans et par la révolution biologique ; ensuite nous expliquerons pourquoi il est important de défendre une éthique fondamentale de l'espèce humaine (Gattungsethik) qui exige l'articulation des valeurs et des normes.

---

[386] J. ROSTAND, *Inquiétudes d'un biologiste*, Paris, Ed. Stock, 1973, p. 18-19.
[387] *ANH*, p. 29.

CHAP. IV. LA REDUCTION NATURALISTE DE L'AGIR HUMAIN ET LES RISQUES DES BIOTECHNOLOGIES

IV.0. INTRODUCTION

Si la théorie de l'agir communicationnel présuppose des sujets humains comme « capables d'agir et de parler », c'est-à-dire de s'autodéterminer, certaines théories philosophiques récentes, fondées sur les progrès des sciences biologiques, représentent la tendance à réduire au biologique la liberté, la pensée et la conscience de l'être humain. Sur le plan technologique, des projets et des essais pour maximiser et perfectionner l'humain à l'aide des objets techniques sont en vue.

Dans ce contexte particulièrement nouveau de l'histoire de l'humanité, le projet de ce chapitre consiste à présenter la vision critique et réaliste de Habermas par rapport aux risques déshumanisants de la techno-science dans le domaine précis des biosciences et des biotechnologies. Il s'agit par ricochet de montrer que le thème de l'idéologie du pouvoir du savoir scientifique n'a jamais quitté Habermas en dépit de l'importance accordée pendant plusieurs années aux problématiques d'ordre sociopolitique et juridique, susceptibles d'être traitées avec les principes de l'agir communicationnel.

Nous développerons en fait deux idées principales dans ce chapitre afin de déboucher finalement sur la fondation de l'éthique de l'espèce humaine. La première idée concernera la réduction naturaliste de l'agir humain. Certes, les sciences biologiques ont fait des progrès dans le sens de l'explication des mécanismes qui fondent l'agir de l'homme comme espèce vivante. Le naturalisme comme théorie mécaniste est donc vrai dans ce sens. Mais l'est-il au point d'être capable de comprendre et de présenter validement la signification des actes humains ? Nous verrons dans quel sens Habermas apporte des réponses intéressantes à ce sujet, en parlant du naturalisme atténué et du déterminisme faible, base théorique pour la réfutation de l'eugénisme libéral. La seconde idée concernera la prise en compte par Habermas de complexité humaine : base théorique pour la réfutation de la réduction naturaliste de l'agir humain.

Nous articulerons ces deux idées autour de cinq points : 1) l'être humain selon la biologie, 2) les thèses réductionnistes des neurosciences, 3) les risques des

biotechnologies, 4) le naturalisme atténué de Habermas, 5) Le réalisme face à la complexité sociale.

IV.1. L'ETRE VIVANT SELON LA BIOLOGIE

La biologie est un grand paradigme de réflexion philosophique que nous ne saurions exploiter ici. Nous n'en avons pas la compétence surtout. Nous nous proposons cependant d'en évoquer quelques idées principales à propos de la connaissance du vivant en général et de l'être humain en particulier, afin d'approfondir notre débat sur l'impact du savoir scientifique dans le processus dialectique d'émancipation.

En fait, les sciences biologiques évoluent très rapidement à telle enseigne que Jean-Pierre Changeux s'écrie une fois : « La ''révolution neurobiologique'' ne fait que commencer, elle n'a pas encore atteint ses objectifs majeurs. Bien des questions posées restent encore en suspens »[388]. Les sciences du vivant ou les biosciences – celles qui se consacrent à l'étude des êtres vivants à partir des propriétés et des structures des macromolécules constitutives de leurs cellules –, notamment la biologie moléculaire et la neurophysiologie, connaissent un grand essor à tel point que les technologies qui en sont l'application promettent de changer radicalement la compréhension que les êtres humains ont d'eux-mêmes. La neurophysiologie, par exemple, atteste l'existence du lien de causalité entre les états mentaux et les comportements individuels à partir des états physico-chimiques du cerveau[389].

La connaissance scientifique du cerveau change alors la perception traditionnelle du monde. Sur le plan neurologique, la recherche biomédicale et les techniques de l'imagerie permettent de visualiser le cerveau humain en activité de sorte qu'il est devenu possible de percer tant soit peu le mystère de la pensée et de la conscience de l'homme. Petit à petit, le cerveau commence à livrer quelques-uns des secrets de son fonctionnement, ses pathologies cérébrales et leurs effets dramatiques. Les progrès de la neurobiologie permettent aujourd'hui de percevoir d'un regard neuf la causalité de l'action :

> « La nouveauté, écrit François Dagognet, c'est que le savant n'est plus tenu d'accompagner la vie dans ses manifestations. Il entre dans le laboratoire et

[388] J-P. CHANGEUX, *L'homme neuronal,* Paris, Fayard, 1983, p. 332-333.
[389] *Ibid.*, p. 7-8.

> détient désormais le pouvoir de décider de mieux en mieux sur les activités du vivant : les suspendre ou les corriger ou ‘’les manipuler’’. A la différence de la science d'hier qui s'approchait du vivant, l'apprivoisait, s'efforçait d'en percer les énigmes, tels que le cœur qui bat, le mouvement qui s'exécute, l'individu qui se reproduit, etc., la néo-biologie prend un autre chemin, celui du laboratoire, et entreprend d'arracher à la vie son secret, et pourquoi pas se substituer à elle »[390].

Parmi les acquis majeurs des progrès de la neurobiologie, il y a lieu de retracer la voie qui mène de la théorie de l'évolution de Charles Darwin à celle de la plasticité du cerveau, en passant par la découverte du code génétique inscrit dans l'acide désoxyribonucléique (ADN).

IV.1.1. Le principe de sélection naturelle

Le principe de sélection naturelle constitue la géniale et célèbre découverte du naturaliste anglais, Charles Darwin, paru en 1859 dans *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*. Mais quelques années avant lui, Jean-Baptiste de Lamarck posait déjà les jalons d'une théorie de l'évolution biologique, dans ses écrits de 1801-1809[391]. Sur la base d'observations anatomiques systématiques, Lamarck défendait le transformisme selon lequel, à l'origine des espèces vivantes, se situe un long processus de transformation, lente et graduelle, selon des lignées phylétiques, avec branchements successifs au fil de générations, et inclut l'homme comme produit final de ce processus : « Pour lui (Lamarck), explique Jean-Pierre Changeux, la ‘’nature donne à la vie animale le pouvoir d'acquérir progressivement une organisation complexe’’. Les changements d'environnement entraînent un changement des besoins qui crée un changement des habitudes ; les organes se modifient ensuite suivant deux lois : *la loi de l'usage et du non-usage* : l'emploi le plus fréquent et le plus soutenu d'un organe quelconque fortifie peu à peu cet organe, le développe, l'agrandit ; *la loi d'hérédité* des caractères acquis : ce qui est acquis par l'influence des circonstances [...] la race le conserve par la génération aux nouveaux individus qui en proviennent »[392].

Lamarck insiste surtout sur la force des besoins, les ressources de l'exercice et l'importance des circonstances. En d'autres termes, les conditionnements

---

[390] Cfr. F. DAGOGNET, *Le vivant*, p. 132.

[391] Cf. J.B. LAMARCK, *Le Système des animaux sans vertèbres*(1801) et la *Philosophie zoologique* (1809),

[392] J.B. LAMARCK, cité par J.P. CHANGEUX, *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 333.

extérieurs à l'organisme, tels l'emploi réitéré, l'effort, les habitudes, ou inversement, la domestication, le renoncement, transforment peu à peu l'animal de telle sorte qu'il est forcément ce qu'il devient. La morphogénèse l'emporte. La fonction fait l'organe. Le défaut d'exercices, à la longue, atrophie, plus tard, l'appareil s'anéantit. Les descendants eux-mêmes en seront privés (hérédité de l'acquis). Au contraire, tout organe prend peu à peu des dimensions et un développement, s'il est sollicité[393].

Aussitôt cette hypothèse avancée, le transformisme de Lamarck entretient un certain nombre d'ambigüités : est-ce le dehors qui sculpte l'organisme ou y a-t-il une auto-transformation ? La réponse est claire pour son auteur : ce sont les besoins extérieurs et l'adaptation à l'environnement qui influent directement sur la transformation de l'organisme. « Les grands changements dans les circonstances amènent, pour les animaux, des grands changements dans leurs besoins et de pareils changements dans les besoins en amènent nécessairement dans les actions. Or si les nouveaux besoins deviennent constants ou très durables, les animaux prennent alors de nouvelles habitudes qui sont aussi durables que les besoins qui les ont fait naître. […]. Ce ne sont pas les organes, c'est-à-dire la nature et la forme des parties du corps d'un animal qui ont donné lieu à ses habitudes et à ses facultés particulières, mais ce sont au contraire, ses habitudes, sa manière de vivre et les circonstances dans lesquelles se sont rencontrés les individus qui ont, avec le temps, constitué la forme de son corps, le nombre et l'état de ses organes, enfin les facultés dont il jouit »[394].

En 1859, dans *L'origine des espèces*, Charles Darwin propose sa théorie de la sélection naturelle où le modèle de mécanisme de l'évolution biologique paraît plausible. L'hypothèse la plus originale que le naturaliste anglais développe est qu'il existe un mécanisme naturel par lequel les espèces se différencient les unes des autres. C'est d'abord l'effet de la lutte pour l'existence, puis finalement c'est la loi ou le principe de la sélection naturelle comme « mécanisme de ''conservation des variations favorables et rejet des variations nuisibles'' »[395]. La première hypothèse – qui ne sera ni poursuivie ni développée –, est que l'évolution des espèces dans la nature est due à la lutte pour l'existence dans la mesure où, au nom du principe de l'augmentation géométrique, il s'avère que les individus ascendants doivent mourir (être détruits) afin de céder la place

[393] F. DAGOGNET, *op.cit.*, p. 46.
[394] J-B. LAMARCK, cité par F. DAGOGNET, *op. cit.*, p. 45-46.
[395] J-P. CHANGEUX, *op. cit.*, p. 334.

à leurs descendants, sinon il manquerait de la nourriture pour que l'espèce survive et se perpétue. C'est la doctrine de Malthus appliquée avec une intensité beaucoup plus considérable à tout le règne animal et à tout le règne végétal[396].

La seconde hypothèse, et c'est celle qui sera retenue, c'est que la sélection naturelle ou bien la persistance du plus apte, est le principe fondamental de l'évolution des espèces vivantes. Précisons déjà que pour Darwin, le concept de nature se comprend dans le sens de l'action combinée et les résultats complexes d'un grand nombre de lois naturelles. D'après ce principe qui résulte de plusieurs observations faites sur le développement des espèces vivantes domestiquées dans diverses régions du monde, toutes les différentes espèces animales et végétales sont issues d'une sélection naturelle ou du principe de la persistance du plus apte. L'évolution des espèces se réalise grâce à la conservation des différences et des variations individuelles. Les propos ci-après nous mettent directement en lien avec la thèse de l'auteur, surtout lorsqu'il dit:

> « J'ai donné le nom de sélection naturelle ou de persistance du plus apte à cette conservation des différences et des variations individuelles favorables et à cette élimination des variations nuisibles. Les variations insignifiantes, c'est-à-dire qui ne sont ni utiles ni nuisibles à l'individu, ne sont certainement pas affectées par la sélection naturelle et demeurent à l'état d'éléments variables, tels que ceux que nous remarquons peut-être chez certaines espèces polymorphes, ou finissent par se fixer, grâce à la nature de l'organisme et à celle des conditions »[397].

En termes métaphoriques, Darwin énonce que la sélection naturelle opère sans cesse et recherche, partout dans le monde, des variations les plus légères et qu'elle repousse celles qui sont nuisibles ; elle conserve et accumule celles qui sont utiles afin d'améliorer tous les êtres organisés relativement à leurs conditions d'existence organiques et inorganiques. La sélection n'agit donc qu'en vue de l'avantage de chaque être vivant, mieux dans l'intérêt de son amélioration[398].

Il sied de mentionner en passant le fait que le principe de sélection naturelle pose un problème épistémologique – parmi plusieurs – insoluble par lui-même : comment s'expliquent la conservation et la variation des caractères d'une génération à une autre s'il est vrai que la sélection naturelle n'agit exclusivement que

---

[396] Cf. C. DARWIN, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature* (traduction de E. Barbier), 6e éd. Paris, C. Reinwald et cie, 1876, p. 69-70.
[397] *Ibid*., p. 86.
[398] *Ibid*., p. 90.

par utilité ? « Comment chaque espèce, utilisant les mêmes matériaux et les mêmes transformations chimiques que toutes les autres, maintient-elle, invariante au travers des générations, la norme structurale qui la caractérise et la différencie de toute autre ? »[399]. Darwin en avait certes mesuré la difficulté après avoir reçu tant de critiques au sujet de son livre. A priori, il supposait que l'hérédité des qualités aux âges correspondants jouait un grand rôle dans la conservation des caractères. La sélection naturelle agirait donc par l'intermédiaire de la sexualité, sur l'œuf, sur la graine ou sur le jeune individu de manière à les modifier aussi facilement qu'elle peut modifier l'adulte, même si, à son époque, l'auteur était dépourvu des moyens techniques développés pour donner la preuve de l'action sélective de la sexualité et de l'hérédité. Il était donc conscient de l'ignorance profonde en cette matière[400]. Quant aux variations des caractères, Darwin supposait, comme Lamarck, que l'influence de l'environnement n'était pas à méconnaître, bien qu'il n'en résulte que des variations de moindre importance. Il explique :

> « Nous ne pouvons pas, une fois sur cent, prétendre indiquer les raisons d'une variation donnée. Cependant, toutes les fois que nous pouvons réunir les termes d'une comparaison, nous remarquons que les mêmes lois semblent avoir agi pour produire les petites différences qui existent entre les variétés d'une même espèce, et les grandes différences qui existent entre les espèces d'un même genre. Le changement des conditions ne produit généralement qu'une variabilité flottante, mais quelquefois aussi des effets directs et définis; or, ces effets peuvent à la longue, devenir très prononcés, bien que nous ne puissions rien affirmer, n'ayant pas de preuves suffisantes sur ce point. L'habitude, en produisant des particularités constitutionnelles, l'usage en fortifiant les organes, et le non-usage en les affaiblissant et en les diminuant, semblent, dans beaucoup de cas, avoir exercé une action puissante. Les parties homologues tendent à varier d'une même manière et à se souder. Des modifications dans les parties dures et externes affectent quelquefois des parties molles et internes. […]»[401].

Tant d'autres problèmes se posent sur la validité du principe de sélection naturelle : la théorie de la descendance avec modifications, le manque ou la rareté des variétés de transition, le problème des transitions dans les habitudes de la vie, les habitudes différentes chez la même espèce, les espèces ayant des habitudes entièrement différentes de celles des espèces voisines, les organes de perfection extrême, le mode de

[399] J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 120.
[400] C. DARWIN, *op. cit.*, p. 144.
[401] *Ibid.*, p. 178-179.

transition, la distinction entre les organes importants et les organes peu importants, etc. Darwin y a consacré des amples explications mentionnées dans son livre[402].

IV.1.2. L'ADN et la théorie du code génétique

Avec la découverte de l'acide désoxyribonucléique (ADN) à la seconde moitié du XX[e] siècle, la problématique de la différenciation et de l'invariance des caractères de la même espèce trouve une approche scientifique beaucoup plus élaborée. Cette découverte a permis à la science du vivant de faire un bond en avant sur l'épineuse question de la conservation et de la variation des caractères de la même espèce vivante. Grâce aux expériences scientifiques d'Avery, McLeod et McCarthy (1944), l'ADN a été considéré comme étant l'invariant biologique fondamental ; c'est le support matériel de l'hérédité. Il se compose de l'enchaînement de « perles » ou nucléotides en deux fibres complémentaires, celles-ci associées en double hélice. Lors de la reproduction et de la division cellulaire, l'ADN est copié à l'identique. Il se reproduit sans aucune modification (la reproduction, ne varietur), à chaque génération cellulaire[403]. D'aucuns le considèrent comme le secret du code génétique, dont la découverte fait bondir de joie et de satisfaction Jacques Monod. A l'en croire, la découverte du « code secret » de la vie contenu dans l'ADN marque une étape importante dans la connaissance du vivant. Même si cette théorie moléculaire du code ne pouvait ni prédire ni résoudre toute la biosphère, elle constitue néanmoins une théorie générale des systèmes vivants : « Il n'y avait rien de semblable dans la connaissance scientifique antérieure à l'avènement de la biologie moléculaire. Le « secret de la vie » pouvait alors paraître inaccessible dans son principe même. Il est aujourd'hui en grande partie dévoilé »[404].

Bref, la théorie du code génétique s'emploie à montrer que les molécules distribuées sur les divers gènes et ceux-ci alignés à leur tour sur le chromosome, contiennent toutes les informations relatives à la constitution du vivant. « Les Tables de la Loi sont inscrites dans l'ADN des chromosomes »[405], écrit Jacques Monod; « l'ADN est le support matériel et ultime de l'hérédité »[406]. Toutefois, même si la théorie moléculaire du code donnait la réponse à la question de la reproductibilité des caractères communs entre les espèces, il restait encore la question de savoir établir la différence des

[402] *Ibid.*, p. 181.
[403] Cf. J-P. CHANGEUX, *L'homme neuronal,* p. 224.
[404] J. MONOD, *op.cit.,* p. 12.
[405] J-P. CHANGEUX, *op.cit.*, p.224.
[406] *Ibid.*,p. 305-306.

caractères qui intervient dans l'évolution de la même espèce, dont les vrais jumeaux, par exemple, qui partagent le même patrimoine génétique. L'hypothèse de la plasticité cérébrale vient à point nommé.

IV.1.3. La plasticité cérébrale

Avec le développement des technologies médicales et innovantes d'imagerie médicale, le cerveau humain fait désormais objet de connaissances et d'expérimentations scientifiques. On peut y accéder, en dessiner la cartographie et en déterminer les fonctions.

En fait, toutes les études convergent à dire que le cerveau, celui de l'homme en particulier, est l'organe le plus complexe qui puisse exister. C'est le summum de complexité de la matière vivante dépassant de beaucoup les modestes réalisations de nos machines à calculer[407], ou des machines électroniques les plus performantes[408]. Elles montrent également que cette complexité cérébrale est liée probablement à sa plasticité. D'après Jacques Monod, la plasticité du cerveau signifie qu'il serait entouré d'une « enveloppe génétique » élastique, une frange qui échappe au simple déterminisme génétique. C'est ce qui explique que même les individus qui partagent le même patrimoine génétique sont différents. Autrement dit, l'évolution du système nerveux s'accompagne d'une augmentation de la frange d'« irreproductibilité » entre les individus qui ont le même génome comme les vrais jumeaux. Des mammifères primitifs à l'homme, l'enveloppe génétique s'ouvre à la variabilité individuelle[409].

Prenons deux modèles explicatifs : le principe d'épigenèse active soutenue par Jean-Pierre Changeux et la théorie de la mémoire d'Eric Kandel, afin de comprendre combien le cerveau humain est très réceptif dans son histoire et ses rapports avec l'environnement.

1) Le principe d'épigenèse active : Jean-Pierre Changeux

En admettant en neurophysiologie que le cerveau serait entouré d'une « enveloppe génétique » élastique, J-P. Changeux dit que l'hypothèse vise à expliquer comment l'enveloppe génétique permet de délimiter les caractères invariants soumis au strict déterminisme des gènes et ceux qui font objet d'une importante variabilité

---

[407] *Ibid.*, p. 19-20.
[408] J-P. CHANGEUX, *Du vrai*, *du beau*, *du bien*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 371-372.
[409] Cf. J. MONOD, *op.cit.*, p. 261.

phénotypique[410]. Pour mieux expliciter cette hypothèse, il développe l'idée d'une « *épigenèse active par stabilisation sélective des synapses »*[411], ou plus exactement « *l'épigenèse des réseaux de neurones par stabilisation sélective »*[412].

Le principe consiste à montrer qu'en dépit d'une mince évolution du patrimoine génétique, l'organisation neuronale se déploie d'une manière toujours plus complexe et se renouvelle à chaque génération. De fait, la construction du cerveau humain ne suit pas un quelconque « programme » malgré le pouvoir programmatique des gènes, car il ne s'étend pas absolument jusqu'aux détails les plus fins de l'organisme vivant. C'est dire qu'un déterminisme strictement génétique est incapable de rendre intégralement compte de la complexité d'assemblage de l'encéphale humain. C'est pourquoi, d'après le neurophysiologiste français, on devrait admettre que plusieurs mécanismes, de nature combinatoire, sont en principe susceptibles d'engendrer l'énorme complexité propre au cerveau humain. Ce mécanisme combinatoire de nature différente est « « épigénétique » dans la mesure où il ne fait pas intervenir des modifications dans le matériel génétique. Il ne s'exerce plus au niveau de la cellule mais à celui, plus élevé, des *ensembles* de cellules nerveuses[413].

L'auteur explique en fait que le cerveau humain a la capacité de produire et de combiner les objets mentaux, à les mettre en mémoire et à les communiquer sous diverses formes codées qui se propagent en représentations mentales d'un individu à l'autre et se perpétuent au fil des générations, sans requérir une quelconque mutation du matériel génétique. C'est ainsi que naît une nouvelle forme de mémoire en dehors de l'individu et de son cerveau, un ensemble de signes et de symboles évocateurs d'objets mentaux et enregistrés dans des substrats sans neurones ni synapses comme la pierre ou le bois, le papier et la bande magnétique; bref l'épigenèse du cerveau est source de tradition culturelle[414].

En fait, la question du rapport entre le développement du cerveau et l'empreinte culturelle reste centrale dans l'hypothèse d'une d'épigenèse par stabilisation sélective : « L'environnement ''instruit-il'' le cerveau comme un seau de bronze laisse son empreinte sur un morceau de cire ? Ou, au contraire, ne fait-il que stabiliser

[410] J-P. CHANGEUX, *L'homme neuronal,* p. 261.
[411] *Ibid.*, p. 254
[412] *Ibid.*, p. 281.
[413] *Ibid.*, p. 254.
[414] *Ibid.*, p. 295.

sélectivement des combinaisons de neurones et de synapses au fur et à mesure que celles-ci apparaissent, spontanément et par vagues successives, au cours du développement ? »[415]. La question reste posée. Toutefois, J-P. Changeux se satisfait de ses conclusions, bien qu'elles restent à approfondir : l'épigenèse par stabilisation sélective économise du temps ; le darwinisme des synapses prend le relais du darwinisme des gènes ; l'élasticité du cerveau permet l'ouverture à la nouveauté, car l'émergence d'une diversité nouvelle dans l'organisme est nécessaire à l'action, sans quoi les êtres vivants seraient condamnés à la routine et à l'organisation redondante[416].

2) La théorie de la mémoire : Eric Kandel

Sur base de ses expériences sur la mémoire, Eric Kandel affirme qu'il y a un lien entre le développement cérébral et l'impact du milieu socio-culturel de telle sorte que son hypothèse peut permettre de comprendre et d'expliquer la différence entre deux vrais jumeaux, génétiquement identiques. En partant des recherches expérimentales sur l'aplysie, un mollusque aquatique, Eric Kandel en est venu à distinguer deux formes de mémoire : mémoire à court terme et mémoire à long terme. Sur quoi les expériences portaient-elles ?

Contentons-nous de ce résumé qu'en fait le prof. Feltz. « Les expériences ont porté sur les liaisons synaptiques entre neurones sensoriels et neurones moteurs chez l'aplysie. La mémoire à court terme est liée à une modification fonctionnelle de la synapse. Dans le processus de sensibilisation, la synapse est renforcée par la libération accrue de glutamate dans l'espace intercellulaire. La synapse est donc plus sensible et entraînera un déclenchement plus rapide du neurone moteur. Un tel phénomène concerne la composition chimique du cytoplasme au niveau de la synapse dans le neurone sensoriel. Le noyau de la cellule n'est pas impliqué dans ce processus. La mémoire à long terme au contraire implique une modification anatomique de la synapse. Le neurone sensoriel développe des excroissances vers le neurone moteur. […] »[417].

---

[415] *Ibid.*, p. 296.
[416] *Ibid.*, p. 330-331.
[417] B. FELTZ, « Plasticité neuronale et libre arbitre », in *Archives de philosophie du droit : « Le droit et les sciences de l'esprit »*, t.55 (2012), p. 99.

IV.2. LES THESES REDUCTIONNISTES DES NEUROSCIENCES

La biologie en général et toutes les biosciences en particulier proposent des modèles explicatifs des êtres vivants à partir des structures et des mécanismes des organismes, évoluant dans le temps et dans l'espace. Dans ce sens, le savoir scientifique comme pouvoir de libération et d'émancipation se confirme. Mais la science biologique peut devenir idéologique si l'on réduit la signification de l'action à l'explication scientifique, surtout en ce qui concerne particulièrement l'espèce humaine. Dans les lignes qui suivent, nous illustrerons cette thèse par quelques théories réductionnistes défendues par quelques neurophysiologistes, dont la réduction naturaliste de la pensée et de la conscience par Jean-Pierre Changeux, la réfutation du libre arbitre par Benjamin Libet et de l'autodétermination par Daniel Wegner. Nous ajouterons également la thèse de l'amour comme effet hormonal à durée très courte.

IV.2.1. La pensée et la conscience comme des objets mentaux

D'après Jean-Pierre Changeux, auteur de *L'homme neuronal*, la pensée et la conscience seraient de nature matérielle de telle sorte qu'il est possible de les observer et d'en faire l'expérience. L'auteur annonce sans ambages qu'après moultes observations et expériences scientifiques sur les comportements animaux et humains, le temps est venu non seulement de prendre en compte les mécanismes internes du comportement, mais d'adopter vis-à-vis d'eux un point de vue déterministe. Il montre en effet que la plupart des actions que posent les êtres vivants, y compris les actes considérés comme libres chez les êtres humains, sont tout aussi mécaniques qu'on ne le croie. Il établit d'abord des parallélismes entre les activités de l'homme et celles des autres espèces vivantes, les micros et les macros organismes.

Qu'il s'agisse de l'acte de chanter et de fuir (p. 126), de boire et de souffrir (p. 132), de jouir et de s'irriter, dont la faculté de souffrir (p. 138), le fait d'atteindre l'orgasme (p. 141), d'analyser (p. 146), de parler et de faire (p. 152), etc., les mêmes mécanismes biologiques se déclenchent de la même manière chez toutes espèces vivantes ; toutes les actions sont préalablement déterminées par l'activité biochimique de l'organisme ; elles sont codifiées dans des impulsions électriques ou de signaux chimiques, dans la complexité de réseaux de neurones et leurs connexions. Par conséquent, Changeux pense qu'à l'inverse de la neurobiologie, la théorie béhavioriste des règles phénoménologiques pouvant exister entre un stimulus du monde extérieur et

une réponse comportementale est à remettre en question, de telle sorte qu'il peut « conclure avec sécurité que tout comportement, toute sensation s'expliquent par la mobilisation interne d'un ensemble topologiquement défini de cellules nerveuses, un graphe qui lui est propre »[418].

Au regard de ces constations neurobiologiques, le naturaliste conclut que sur le plan théorique, rien ne s'oppose plus dorénavant à ce que les conduites de l'homme soient décrites en termes d'activités neuronales. C'est pourquoi il plaide pour qu'enfin le mécanisme soit considéré comme étant la base philosophique de l'autocompréhension de l'espèce humaine et que l'être humain soit décrit simplement en termes biologiques, c'est-à-dire « l'homme neuronal » :

> « Cet ensemble d'observations et de réflexions conduit non seulement à prendre en compte les mécanismes internes du comportement, mais à adopter vis-à-vis d'eux un point de vue déterministe. Rien ne s'oppose plus désormais, sur le plan théorique, à ce que les conduites de l'homme soient décrites en termes d'activités neuronales. Il est grand temps que l'*Homme Neuronal* entre en scène »[419].

Dès lors que l'idée de l'Homme Neuronal entrerait en scène, c'est-à-dire dans la vie des humains, l'auteur tire la conséquence qu'il ne serait plus juste de réfléchir en termes d'« Esprit », de pensée et conscience comme relevant de la spiritualité humaine ; ce sont des objets mentaux. L'auteur identifie l'objet mental à l'état physique constitué par l'activité cohérente (électrique et/ou chimique) d'une population (ou groupe) distribuée mais définie des neurones. Tous les phénomènes dont nos sens sont capables de percevoir le « contenu » constituent des objets mentaux dans la mesure où ils relèvent tant de la « géographie corporelle » des cartes cérébrales qu'elles mettent à contribution que de leurs « activités transitives et dynamiques » parmi lesquelles les représentations sociales et/ou culturelles destinées à être communiquées entre personnes – en particulier, les conventions sociales et les règles morales[420].

Parmi les objets mentaux, Changeux cite également les émotions, le percept, le concept, y compris « les objets culturels » comme les symboles, les coutumes et les traditions réappris à chaque génération et perpétués sans être inscrits dans les gènes. « Ce sont autant d'images mentales dont la matérialité ne peut être mise en

---

[418] J-P. CHANGEUX, *L'homme neuronal,* p. 157.
[419] *Ibid.*, p. 159.
[420] J-P. CHANGEUX, *Du vrai*, *du beau*, *du bien*, p. 93-94.

doute »[421]. Il réfère à cet effet aux émotions comme des objets mentaux qui se propagent d'un individu à l'autre par les mouvements du visage ou par des attitudes corporelles. Elles peuvent surgir de manière spontanée et volontaire, en l'absence physique de l'objet. Leur observation anatomique ou de la mesure physique (électrophysiologique et chimique) permet de prendre en considération à la fois les données de l'introspection et le fait qu'elles sont mesurables et reproductibles d'un sujet à l'autre[422]. « A quoi bon parler d'Esprit'' ? » si les pensées humaines sont des objets mentaux, si la neuroscience permet de supposer que la pensée est tout simplement un objet mental, une activité cérébrale ? Poussée à son point ultime, cette réflexion conduit non seulement à réfuter le libre arbitre et l'autodétermination, mais aussi et surtout les aspects individuels considérés comme irréductibles à la rationalité scientifique, c'est-à-dire non accessibles directement par un observateur extérieur à soi.

> « Les possibilités combinatoires liées au nombre et à la diversité des connexions du cerveau de l'homme paraissent effectivement suffisantes pour rendre compte des capacités humaines. Le clivage entre activités mentales et neuronales ne se justifie point. Désormais, à quoi bon parler d'« Esprit »? Il n'y a plus que deux « aspects » d'un seul et même événement que l'on pourra décrire avec des termes empruntés soit au langage du psychologue (ou de l'introspection), soit à celui du neurobiologiste. […]. « Le neurophysiologiste peut sans doute prendre du recul et dire en philosophe que son réductionnisme n'est pas un pari contre ce qu'il ne voit pas, mais une manière de dire ce qu'il voit. » L'identité entre états mentaux et états physiologiques ou physicochimiques du cerveau s'impose en toute légitimité»[423].

Qu'en est-il précisément de la conscience comme objet mental ? Jean-Pierre Changeux y perçoit le mécanisme cérébral qui permet d'évaluer les autres objets mentaux tels que les hallucinations, l'attention et les émotions, ainsi que les diverses formes de l'amour ou de l'affection. Il déclare :

> « Le mot de conscience désigne pour nous une fonction cérébrale, un espace de simulation interne d'actions virtuelles où une évolution interne d'objets mentaux, une dynamique d'activités peuvent se développer avec une économie considérable de temps, d'expériences et de comportements. Cet espace conscient sert de lieu d'évaluation des intentions, des buts, des programmes d'action en référence constante avec :
> *La perception actuelle du monde extérieur* ;
> *Le soi et la narration mémorisée* de l'histoire individuelle :
> *Les mémoires d'expériences antérieures* marquées somatiquement de leur tonalité émotionnelle ;

[421] *Ibid.*, 341.
[422] *Ibid.*, p. 168.
[423] J-P. CHANGEUX, *L'homme neuronal,* p. 334.

Les règles morales et conventions sociales internalisées »[424].

En introduisant les concepts d'« objet » et de « calcul » dans la conscience, le neurobiologiste n'en fait-il pas un objet de mesure, de quantification, d'expérimentation et in fine de manipulation technologique ? Au-delà de l'intérêt strictement scientifique qui vise à expliquer et à développer nos connaissances, il pense également qu'il est possible sur le plan sociologique et politique de maîtriser les états de conscience d'autrui, autrement dit de la conditionner : la modifier de l'extérieur, en examiner les divers états et en identifier les mécanismes qui font passer d'un état à l'autre[425]. Il y aurait probablement ici un but idéologique inavoué : maîtriser technologiquement les cerveaux humains sous prétexte que le cerveau de l'être humain est naturellement doué ou prédisposé à reconnaître les états mentaux chez autrui comme intentions, désirs, connaissances, croyances, émotions ; en d'autres termes à « se mettre à la place d'autrui », à « reconnaître d'éventuelles différentes identités avec ses propres états mentaux et de planifier ses actions vis-à-vis d'autrui d'une manière qui s'accorde (ou non) avec les normes morales qu'il a internalisées »[426].

Sur le plan éthique, le naturaliste affirme que les valeurs dites morales sont simplement les effets des forces impulsives de l'organisme transformées chimiquement en « objets mentaux » comme la sympathie, la mémoire, la faculté du langage et les habitudes : a) la Sympathie signifie que l'homme devrait « posséder des instincts sociaux qui le poussent à trouver du plaisir dans la société de ses semblables, à éprouver une certaine sympathie pour eux... qui pousse à les aider d'une manière générale » ; b) la Mémoire : « s'il conserve dans son cerveau l'image de toutes les actions passées et les motifs qui l'ont poussé à agir comme il l'a fait » et « s'il éprouve un sentiment de regret lorsqu'il s'aperçoit que l'instinct social a cédé à quelque autre instinct » ; c) la Faculté de langage : « s'il utilise le langage pour « exprimer les désirs, l'opinion commune, sur le mode suivant lequel chaque membre doit concourir au bien public » ; et d) les Habitudes : c'est la manière dont le cerveau fortifie considérablement la sympathie et l'instinct social[427].

Pour les auteurs qui plaident pour la naturalisation de la morale, ils recourent à Darwin qui distingue dans l'évolution de la conscience morale entre les

[424] J-P. CHANGEUX *Du vrai*, *du beau*, *du bien*, p. 96.
[425] J-P. CHANGEUX, *L'homme neuronal,* p. 183.
[426] *Ibid.*, p. 94.
[427] Cfr. C. DARWIN, commenté par J-P. CHANGEUX, *Du vrai*, *du beau*, *du bien*, p. 70.

« *règles morales supérieures* », basées sur l'approbation de ses semblables et sur la raison, autrement dit sur les instincts sociaux ayant trait à la prospérité des autres », et les « *règles morales inférieures »,* issues de l'opinion publique, mûrie par l'expérience et la civilisation. La sélection cérébrale jouerait finalement son rôle pour que, de la conjonction de ces deux niveaux de l'évolution de conscience morale, s'impose la « Règle d'or », « *Fais aux hommes ce que tu voudrais qu'ils te fassent à toi-même ».* Celle-ci prend le relais et parfois se mêle à l'évolution biologique par un processus adaptatif lamarckien[428].

Cette théorie suppose qu'au stade élémentaire de l'action morale, il y a le besoin de survie et de perpétuation de l'espèce, le *conatus* (effort d'un être pour se conserver, en termes de Spinoza), comme étant le premier et unique fondement de la vertu. Ce besoin est déjà inscrit dans le cerveau[429]. Ensuite, au niveau le plus élevé, celui de la joie due au devoir bien accompli, il y a « l'harmonie *affective »*, c'est-à-dire « ce qui chez l'individu tend à *atténuer douleur* et *souffrance* et favorise l'accomplissement du désir, désir qui à un niveau de représentations mentales plus élevé, s'appelle « *la vie bonne* » dans le langage philosophique d'Aristote, puis de Ricœur »[430], explique le naturaliste Changeux.

Toutefois, pour passer de l'état inférieur à l'état supérieur de moralité, le naturaliste, dont Jean-Pierre Changeux dans ce texte, suppose l'intervention des prédispositions naturelles, sélectivement utilisées, qui assurent le maintien de l'intersubjectivité. Autrement dit, la sélection des règles de vie communautaire s'opère naturellement dans chaque individu afin que l'action passe des instincts de l'homme à un «état très grossier » vers le jugement critique et la coopération avec les autres. D'après le même auteur, « la normativité éthique, la règle d'or en particulier, émergerait alors « naturellement » de l'extension épigénétique d'une évolution biologique favorable au renforcement du lien social »[431].

[428] IDEM, *L'homme neuronal,* p. 71-72.
[429] Cfr. SPINOZA, (*Ethique*, IV, 22), cité par J-P. CHANGEUX, *Du vrai*, *du beau*, *du bien* p. 98.
[430] *Ibid.*, p. 98.
[431] *Ibid.*, p. 72-73.

IV.2.2. La réfutation du libre arbitre et de l'autodétermination

> « Pour le neurophysiologiste, la liberté est une propriété du cerveau, la possibilité pour un cerveau normal de maîtriser ses déterminismes, de choisir entre eux, d'inventer une condition mieux adaptée ; elle résulte de la physiologie de la conscience réfléchie qui donne à l'homme le pouvoir de se juger »[432].

a) ***Les expériences neurophysiologiques de Benjamin Libet et l'interprétation de Daniel Wegner***

Afin d'établir le lien entre les mécanismes cérébraux et l'instant précis de la décision précédant l'exécution de l'action par la personne, Benjamin Libet, physiologiste américain, demandait aux personnes soumises à ses expériences neurologiques d'effectuer un certain mouvement du doigt et d'indiquer au protocole l'instant précis où ils décidaient de ce mouvement. L'agencement du test et les contrôles expérimentaux ultérieurs permettaient au neurologue de déterminer un moment critique entre d'une part les processus observés préalables à l'acte dans les aires corticales et associatives, et d'autre part, l'acte conscient lui-même que la personne testée s'attribue comme relevant de lui-même. Le neurologue observait qu'il se mettait en place dans le cerveau, avant même que la personne testée décide d'agir, un potentiel de préparation, « potentiel pré-moteur » précédant la conscience de la décision et l'action elle-même. A la suite du décalage temporel entre ce qui se produit de déterminant dans les neurones et ce que la personne estimait faire de lui-même, l'on a étayé une hypothèse, selon laquelle les actions conscientes seraient plutôt déterminées par des processus cérébraux, l'acte volontaire que l'acteur s'impute ne jouant aucun rôle causal. Des acteurs exécuteraient des actions mais dans des circonstances déterminées, actions auxquelles ils n'attribueraient leur propre intention en réalité que dans l'après-coup[433]. Limitons-nous à ce premier stade de l'expérience de Libet qui sert souvent de prétexte expérimental pour méconnaître le libre arbitre au sens pragmatique du terme. Mais nous verrons prochainement comment Habermas et B. Feltz vont contester cette position.

Quant à Daniel Wegner, il défend un déterminisme radical d'après lequel le libre arbitre est une illusion. Pour le prouver, il propose « la théorie de la causation mentale apparente ». Il veut par là dire que les causes réelles de l'action sont

---

[432] P. CHAUCHARD, *Le cerveau et la conscience*, p. 182.
[433] Cf. *ENR*, p. 67.

inconscientes et ce sont elles qui causent la conscience apparente que le sujet a de l'action. En d'autres termes, la conscience ne cause pas l'action ; ce sont plutôt des processus mentaux inconscients qui causent l'action volontaire. Pour en savoir plus, nous référons à l'explication du prof. Feltz : « L'expérience d'une volonté consciente survient lorsqu'une personne attribue un lien causal apparent de la pensée à l'action. Le lien causal effectif n'est pas présent dans la conscience de la personne. La pensée et l'action seraient causées par des événements mentaux inconscients, et ces événements mentaux inconscients peuvent également être liés les uns aux autres soit directement, encore d'autres processus mentaux ou neuronaux. La volonté est perçue comme le résultat de ce qui est apparent, et non de ce qui est réel »[434].

b) ***L'ocytocine comme hormone causale de l'amour entre personnes***

Tirés de son livre intitulé *Ocytocine : l'hormone de l'amour. Ses effets sur notre santé et nos comportements*, Kerstin Uvnäs Moberg publie sur le Web les résultats des expériences neurophysiologiques d'après lesquelles l'acte d'union entre les personnes amoureuses serait causé non pas librement par la volonté des sujets, mais par l'activité électrochimique de l'Ocytocine dans leurs organismes. L'Ocytocine serait considérée comme l'hormone causale de l'amour, de la confiance et de l'attachement à l'autre. L'amour ne serait donc qu'une suite de réactions chimiques de notre cerveau, destinée à maintenir la survie de l'espèce. La fréquence des rapports sexuels augmenterait la production de l'ocytocine chez l'homme, participerait efficacement à l'attachement réciproque et réduirait leur agressivité. Les tendres câlins et les caresses répétées participent aussi à la production de cette hormone[435]. Donc l'amour aurait une date de péremption très courte, limitée plus ou moins à trois ans. Passé ce délai, les couples n'éprouveraient plus qu'une forme d'affection et d'attachement pour leur conjoint. Toutefois, il y aurait lieu de raviver technologiquement l'amour et de maximiser les relations amoureuses par le marketing, grâce à la commercialisation de cette hormone sous forme de spray. L'expérience aurait prouvé que les clients qui étaient dopés à l'ocytocine étaient moins méfiants et plus attirés sur le marché[436].

---

[434] D. WEGNER, cité par B. FELTZ, « Plasticité neuronale et libre arbitre », in *Archives de philosophie du droit*. T.55. *Le droit et les sciences de l'esprit*, n° 55 (2012), p. 106.

[435] Cf. le Site Web : UVNÄS MOBERG, *L'ocytocine : hormone de l'amour ;* cfr. http://www.carevox.fr/enfants-ados/L-ocytocine-l-hormone-de-la-confiance-et-de-l-amour) ou son livre : K. UVNÄS MOBERG , *Ocytocine : l'hormone de l'amour : Ses effets sur notre santé et nos comportements*, 2006.

[436] *ENR*, p. 67.

IV.3. LES RISQUES DES BIOTECHNOLOGIES

En plus de la réduction naturaliste de la pensée, de la conscience, du libre arbitre et de l'autodétermination, un des nouveaux phénomènes étonnants et effrayants de la société technologique en phase de mondialisation est, aux yeux de Habermas, la possibilité désormais offerte de techniciser la nature humaine afin de répondre aux finalités capitalistes. Au premier point de cette partie, nous parlerons de l'ambivalence des biotechnologies ; au second moment, il sera question du méliorisme comme idéologie du progrès des sciences biologiques ; enfin, nous expliquerons dans quel sens l'eugénisme libéral représenterait la négation anthropologique.

IV.3.1. L'ambivalence des biotechnologies

Le champ d'étude des biotechnologies, autrement dit les technologies du vivant, est très vaste et très complexe. Il s'étend du consentement du malade aux soins, à la recherche sur les armes atomiques ou bactériologiques, à la protection et la promotion de la santé et de la vie humaine[437]. L'ensemble des disciplines critiques qui se consacrent à réfléchir sur les technologies biomédicales s'appelle la bioéthique qui néanmoins n'a pas une seule et unanime définition. Mais, du moins, tous s'accordent à dire que la bioéthique forme le champ de recherches interdisciplinaires qui évaluent sur le plan éthique l'importance quantitative et qualitative des progrès scientifiques et technologiques en biologie et en médecine. La réflexion touche précisément le sens de la vie et le prix de la santé, le droit des personnes et le respect de leur autonomie, les responsabilités individuelles et professionnelles, les décisions politiques et les grands choix sociaux, etc.[438]. Le principe commun et sacrosaint de la bioéthique est le respect de la personne humaine. Il signifie d'une part, qu'« on devrait interdire l'expérimentation directe de l'homme sur l'homme et le mettre à l'abri de tout ce qui peut l'altérer dans ses assises biologiques, même si la modification tentée vise des résultats scientifiques : on n'autoriserait que des interventions directement curatives ou à fin secourante » et, d'autre part, parallèlement, il s'agit de préserver l'immense patrimoine de la vie humaine, y compris celle des animaux et des végétaux, car chaque espèce vivante constitue une innovation originale, sinon irremplaçable[439].

---

[437] P. VERSPIEREN, « Morale, biologie et médecine », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, p. 37.
[438] Cf. G. BOURGEAULT, « La bioéthique : son objet, sa méthode, ses questions, ses enjeux », in *Ethica*, n°1 (Janvier 1989), p.69-70.
[439] F. DAGOGNET, *op.cit.*, p. 155.

En effet, depuis les années 70 du dernier siècle, les sciences du vivant sont passées à la vitesse supérieure, de l'étude des fonctions à la connaissance des jeux cellulaires et elle est entrée dans les mécanismes de la sexualité et de la reproduction. Habermas note qu'à partir de 1973, il y a eu la séparation et la recombinaison des composants d'un génome ; le progrès de la technique génétique, notamment dans le domaine de la médecine de la procréation : le diagnostic prénatal et, depuis 1978, l'insémination artificielle. Le procédé de fécondation in vitro d'un ovule et d'un spermatozoïde a permis que les cellules souches humaines soient, hors du corps de la mère, accessibles à la recherche et aux expérimentations génétiques[440].

Par contre, certaines techniques biomédicales, tout en résolvant objectivement les problèmes de procréation engendrent des problèmes moraux. Habermas note par exemple que la procréation médicalement assistée conduit à des pratiques qui empiètent de manière spectaculaire sur les relations intergénérationnelles et sur le rapport usuel entre la parenté sociale et la génération biologique. Les techniques de procréation touchent particulièrement les phénomènes de « mères porteuses », don de sperme, don d'ovule permettant la grossesse après la ménopause, usage pervers des embryons congelés au-delà des délais raisonnables[441]. *L'insémination artificielle* résout et pose des problèmes tels que : la possibilité que le sujet grabataire immobilisé ou même le détenu envoie, de sa cellule, à sa femme, de quoi élargir son foyer ou assurer en quelque sorte sa descendance ; la possibilité d'appliquer l'insémination artificielle avec donneur (IAD) aux femmes célibataires, aux veuves (insémination post-mortem) et aux femmes homosexuelles, etc. *Le diagnostic préimplantatoire* (DPI)[442]*,* lorsqu'il n'est pas effectué pour prévenir contre des maladies dégénératives de l'embryon prédispose les auteurs à décider de la valeur de la future personne humaine d'après les attentes personnelles et sociopolitiques : l'avortement, le choix du sexe et des qualités physiques et intellectuelles, etc. Il y a également le clonage

[440] *ANH*, p. 30.
[441] *Ibid*.
[442] Lorsque le diagnostique préimplantatoire (DPI) conclut des malformations génétiques graves, une interruption volontaire de la grossesse (IVG) peut intervenir, quand il s'avère que des aberrations chromosomiques ou des anomalies métaboliques seront pratiquement incurables. La technique porte sur des « cellules » in vitro d'embryons obtenus à partir des cellules germinales d'un couple. Lorsque les embryons ont atteint le stade de 8 cellules, avant leur implantation dans l'utérus, on teste leur appareil génétique afin de déceler éventuellement les maladies génétiques sévères. Seuls les embryons sains devront alors être transplantés, tandis que les porteurs des anomalies devront être supprimés dès la conception. En principe, ce procédé n'est utilisé que pour des objectifs thérapeutiques en ce qui concerne les parents porteurs d'une maladie génétique, et donc transmissible par hérédité (*ANH*, p. 31).

humain que d'aucuns répugnent dans la mesure où cette pratique représente « la folle volonté de l'individu à s'immortaliser comme le végétal inlassable qui repousse semblable à lui-même (le bouturage) ; c'est la manœuvre et le fol espoir qui s'attacheraient à recopier à l'infini ceux et celles qui seront jugés des génies et d'empêcher de même la reprographie des moins doués. La science en viendrait dans ce cas à servir le pathologique, c'est-à-dire le narcissisme d'un sujet qui se réitère et se perpétue sans limites »[443].

D'autres problèmes sont tels que *l'intervention médicamenteuse ou curative* qui pose la question de savoir si au nom du progrès scientifique ou du respect de l'être humain l'on doit laisser évoluer naturellement la maladie sans la soigner ou empêcher son évolution par un traitement ordonnancé ; peut-on considérer l'homme comme sujet ou comme objet de la recherche et des pratiques médicales ? Peut-on payer des mercenaires afin qu'ils prêtent leur concours aux vérifications bioscientifiques ? Peut-on défendre, et sur base de quels arguments moraux, l'acharnement thérapeutique et l'euthanasie[444] ? Ce sont des questions très complexes à tel point que Verspiernen, évoquant très précisément la question de l'avortement, dit qu'elle illustre clairement l'incapacité des sociétés occidentales à parvenir à un consensus sur certains points cruciaux. Ce serait un leurre que de faire croire que le développement d'une bioéthique et la création de comités d'éthique permettront de résoudre des conflits qui ont leur source dans l'opposition radicale des options les plus profondes des différentes familles de pensée[445]. Par contre, à la faveur des options personnelles et des groupes de pression idéologiques, certains arguments peuvent être validés : Pourquoi tolérer des familles déséquilibrées, et pourquoi ne pas aider aux différences, au croisement du masculin et du féminin, parce que la science et la technique s'y apprêtent ? Pourquoi interdirait-on aux parents de choisir le sexe et les qualités jugées utiles pour leurs enfants parce qu'ils ont le droit de les soigner, de les nourrir, de choisir pour eux de meilleures études et de meilleures carrières ? , etc. Attention à l'eugénisme !

[443] Cf. F. DAGOGNET, *op. cit.*, p.178.
[444] *ANH.*, p. 160-166.
[445] P. VERSPIEREN, P., *art.cit.*, p. 40.

IV.3.2. Le méliorisme ou la fameuse idée de se parfaire par des moyens technologiques

Dans le monde des philosophes de la seconde du XX[e] siècle, Gilbert Simondon avait développé l'idée selon laquelle des objets techniques ne sont pas de simples instruments au service de l'homme, mais ils sont doués de sens en eux-mêmes et de signification pour être intégrés dans le monde des humains. Cela signifie qu'il n'y a pas de vraie humanité qui n'intègre vraiment les objets techniques d'autant plus qu'ils font déjà partie intégrante des relations et des actions humaines. Simondon est un défenseur de l'humanisme technologique, comme entend l'expliquer Xavier Guchet dans son livre consacré à ce penseur du monde des objets techniques[446].

Simondon part en effet du fait que l'être humain constitue un problème pour lui-même. Il vit une déchirure en lui-même, un véritable conflit et une opposition qui se manifestent par le clivage entre l'homme intérieur (psychologique) et l'homme extérieur (social), entre le subjectif et l'objectif, l'intériorité et l'extériorité, le psychologique et le sociologique[447]. Il convient que ces oppositions résultent de la contradiction entretenue par la culture moderne qui considère les objets techniques comme des simples instruments au service de l'homme. La culture moderne est déséquilibrée, dit-il « parce qu'elle reconnaît certains objets, comme l'objet esthétique, et leur accorde droit de cité dans le monde des significations, tandis qu'elle refoule d'autres objets, et en particulier les objets techniques, dans le monde sans structure de ce qui ne possède pas de significations, mais seulement un usage, une fonction utile »[448].

Par contre, pour Simondon, les objets techniques constituent de véritables médiateurs non seulement entre les hommes, mais aussi entre les hommes et la nature[449]. C'est pourquoi il juge absolument nécessaire de réintroduire dans la culture la conscience de la nature des machines, de leurs relations mutuelles et de leurs relations avec l'homme, et des valeurs impliquées dans ces relations. Une telle prise de conscience nécessite l'existence, à côté du psychologue et du sociologue, du technologue ou mécanologue. Elle exige également la formation aux schèmes fondamentaux de causalité et de régulation des objets techniques : « L'initiation aux techniques doit être placée sur

---

[446] Cf. X. GUCHET, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, 2010.
[447] *Ibid.*, p. 17.
[448] G. SIMONDON, *Du monde des objets techniques*, p. 10.
[449] *Ibid.*

le même plan que l'éducation scientifique ; elle est aussi désintéressée que la pratique des arts, et domine autant les applications pratiques que la physique théorique ; elle peut atteindre le même degré d'abstraction et de symbolisation »[450].

Certes, la révolution visée par Simondon est essentiellement mentale : avoir une autre manière de considérer les objets techniques, non pas seulement comme des objets et des instruments dont on se sert, mais aussi comme des partenaires de l'homme. Il veut montrer que les objets techniques permettent de redynamiser et de stabiliser la relation de l'homme à la nature, de sorte qu'une convertibilité de l'humain en naturel et du naturel en humain s'institue à travers le schématisme technique : « L'objet technique, pensé et construit par l'homme, ne se borne pas seulement à créer une médiation entre homme et nature ; il est un mixte stable d'humain et de naturel, il contient de l'humain et du naturel ; il donne à son contenu humain une structure semblable à celle des objets naturels, et permet l'insertion dans le monde des causes et des effets naturels de cette réalité humaine »[451]. A cet effet, une double attitude est nécessaire par rapport aux objets techniques afin que soit possible la convertibilité dans l'humain du naturel avec le technologique : la transindividualisation et la concrétisation technique. La transindividualisation est « l'opération par laquelle l'homme institue un ordre humain en structurant ce qui en lui est nature ; la concrétisation technique est l'opération par laquelle les objets techniques riches de contenus humain sont ceux qui excédent l'ordre des fabrications humaines »[452].

Mais à tout bien considérer, le projet philosophique de Simondon est cybernétique, à savoir l'établissement de l'humanisme technologique, attaché aux applications de nouvelles méthodes scientifiques aux faits sociaux afin de guérir les maux de l'humanité caractérisée par le manque d'homéostasie dans le corps social. A son encontre, Xavier Guchet fait remarquer que le vrai humanisme ne s'établit qu'entre les humains qui interagissent dans la spontanéité et la liberté de pensée et action, qu'« il n'y a d'humanisme sérieux que celui qui attend, à travers le monde, la reconnaissance effective de l'homme par l'homme ; il ne saurait donc précéder le moment où l'humanité se donne ses moyens de communication »[453].

---

[450] *Ibid.*, p.13.
[451] X. GUCHET, *op.cit.*, p. 245.
[452] *Ibid.*, p. 132.
[453] *Ibid.*, p. 262.

Qu'est-ce qui arrive dans le monde contemporain après Simondon ? Des générations de chercheurs du troisième millénaire travaillent tant bien que mal à l'établissement planétaire de l'humanisme technologique. Des recherches actuelles en neurosciences modélisent l'homme de l'avenir et réfléchissent sur les conditions de son amélioration à l'aide des micros moyens technologiques, estimant que les objets techniques sont capables d'améliorer l'espèce humaine. Les posthumanistes, plus précisément, réfléchissent dans cette direction en prônant l'usage des sciences et des techniques afin d'améliorer les caractéristiques physiques et mentales des êtres humains. Le handicap, la souffrance, la maladie, le vieillissement ou la mort subie devraient être considérés comme inutiles et indésirables. Ils se demandent pourquoi ne devrait-on pas recourir aux biotechnologies et à d'autres techniques émergentes pour enrayer ou en finir avec les maux de l'humanité. Ce projet ne relève pas seulement de la science-fiction ; il est en marche. Des lobbies politiques, économiques et financiers s'y investissent.

Dans une réflexion consacrée aux projections scientifico-technologiques sur l'avenir de l'humanité, Benasayag ne s'empêche pas d'annoncer qu'il se développe de plus en plus dans les sociétés capitalistes des techniques, des machines et des automates permettant de procéder à la maîtrise des conduites humaines. Grâce au génie génétique et aux artefacts, des chercheurs annoncent depuis leurs laboratoires des miracles technologiques : la possibilité d'« améliorer la nature humaine », de procéder à des véritables thérapies de réparation à même de donner la vue aux aveugles, de faire entendre les sourds ou de faire marcher les paralytiques. Il note très précisément :

> « Les savants du XXI^{e} siècle construisent des appareils capables en principe de décider, de réfléchir, d'éprouver des actions – des « affects ». […]. Des machines ultraperformantes mises en réseau sont capables de produire des comportements non programmés et, à partir de « systèmes multi-agents » (SMA), apparaissent des propriétés nouvelles qu'aucun des éléments simples qui les composent ne possédait. Ainsi la pensée, qui était traditionnellement considérée comme le monopole des humains, est désormais le fruit des processus mixtes : au processus d'élaboration de la pensée par nos cerveaux, se combinent des segments produits par des machines qui, à leur tour, s'agencent avec d'autres produits par des humains, sans qu'il soit possible de distinguer ce qui provient de ces derniers ou des artefacts »[454].

Dans le même ordre d'idées, le Cardinal Ratzinger voit dans le projet posthumaniste une nouvelle forme de violence moderne qui s'étend au niveau

[454] M. BENASAYAG, *Organismes et artefacts. Vers la virtualisation du vivant ?*, Paris, Ed. La Découverte et Jean Paul Bayol, 2010, p. 8.

anthropologique fondamental, à savoir la perspective désormais ouverte par la technologie génétique de pouvoir « faire des hommes ». Si, d'une part, le projet est scientifiquement louable et digne d'admiration parce qu'il s'agit d'améliorer la vie humaine, d'autre part, il s'agit d'une nouvelle forme de puissance qui peut se transformer en une nouvelle forme de menace de l'homme : « L'homme est désormais capable de faire des hommes, de les produire pour ainsi dire dans l'éprouvette. L'homme devient un produit, et, du fait même, le rapport de l'homme à lui-même se modifie de fond en comble. Il n'est plus un don de la nature ou du Dieu créateur, il est son propre produit. L'homme a exploré le puits qui est à l'origine de sa puissance, les sources de sa propre existence. La tentation de se mettre enfin à construire l'homme véritable, la tentation de faire des expériences sur les hommes, la tentation de regarder les hommes comme des déchets et de les écarter - tout cela n'est pas une chimère née dans le cerveau de chercheurs opposés au progrès »[455].

Le problème qui se pose à la rigueur est celui de savoir s'il est technologiquement possible de s'émanciper, de s'offrir le bonheur et de le partager comme une marchandise et un héritage. Du point de vue des risques de la technologie génétique que nous allons aborder tout de suite, Habermas se demande si le projet de certains parents de pouvoir déterminer le sexe et les qualités physiques et intellectuelles de leurs progénitures ne cache pas l'idéologie de l'homme parfait, l'eugénisme. Il se demande très précisément dans quelle mesure un don quel qu'il soit élargit effectivement la latitude offerte à une autre personne de donner forme à sa vie. Certes, même s'il revient aux parents de ne vouloir que ce qu'il y a de mieux pour leurs enfants, faut-il aussi savoir s'ils sont « réellement bien placés pour prévoir les circonstances – et le concours des circonstances – dans lesquelles, par exemple, une mémoire éblouissante ou une grande intelligence (comme on voudra bien la définir) sera un avantage. Une bonne mémoire est souvent une bénédiction, mais pas toujours, il s'en faut de beaucoup. Ne pas pouvoir oublier peut être un fléau ». Il en est de même pour une intelligence supérieure qui, bien que pour la plupart des situations constitue un avantage. Or, dans une société qui valorise la concurrence, une telle intelligence pourrait avoir des inconvénients : « Comment l'individu en question interprétera-t-il et usera-t-il de cette différence – sans passion et avec souveraineté, ou au contraire une ambition sans

[455] Cf. J. RATZINGER, dans *RR-DS*, p. 72.

relâche ? Comment va-t-il tirer parti dans ses rapports sociaux d'une telle faculté, qui va le faire remarquer et peut susciter la jalousie de son entourage ? »[456].

Avec de tels arguments, Habermas est sans équivoque le digne héritier de Kant qui en son temps posait comme irréductible à la pensée humaine la question du bonheur de l'homme : « Veut-il la richesse ? Mais que des soucis, d'envie, de pièges ne va-t-il pas par là attirer sur lui ! Veut-il une science très étendue ainsi qu'une grande pénétration ? Mais cela ne lui fera peut-être obtenir qu'une vue plus pénétrante de la réalité, lui représentant d'une manière d'autant plus terrible les maux qui jusqu'à présent se dérobent à sa vue et qui sont pourtant inévitables, ou augmentera l'exigence de ses désirs qu'il peut à peine déjà satisfaire. Veut-il une vie longue ? Qui lui dit qu'une telle vie ne lui sera pas une longue souffrance ? Veut-il la santé ? Mais la faiblesse du corps n'a-t-elle pas souvent détourné d'excès dans lesquels aurait fait tomber une parfaite santé, etc. En résumé aucun homme ne peut déterminer rigoureusement, d'après quelque principe, ce qui le rendrait véritablement heureux : pour cela, il lui faudrait être omniscient. Il n'y a donc pas pour être heureux des principes déterminés, il y a seulement des conseils empiriques, qui recommandent, par exemple de suivre un régime, d'être économe, poli, retenu, etc., toutes choses qui sont selon les enseignements de l'expérience, les véritables éléments du bonheur »[457].

IV.3.3. L'eugénisme libéral ou la négation anthropologique ?

Lorsque Habermas dit que « Ce n'est pas la nature qui interdit le clonage, c'est nous qui devons décider (*Nicht die Natur das klonen. Wir müssen selbst entscheiden*) »[458], il va sans dire qu'il reconnaît qu'il n'y a pas d'obstacles naturels qui empêcheraient les modifications possibles de la nature humaine par la technologie génétique. Mais il y a plutôt un impératif moral de respect de l'humanité qui est en soi et en l'autre, non pas seulement comme un moyen, mais surtout comme une fin en soi.

En effet, Habermas s'oppose rationnellement et moralement contre l'eugénisme libéral, c'est-à-dire celui qui ne reconnaît pas de frontière entre les interventions thérapeutiques et les interventions à des fins d'amélioration ; celui qui ouvre la voie à ce que soit accordé aux préférences individuelles des acteurs du marché

[456] *ANH*, p. 126.
[457] E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs.* Traduction de P. Lemaire, Collecton Etrangère, n°60, Paris, Hatier, sd, p.42.
[458] Cf. *ET-EP*, p. 237.

le choix des finalités qui président aux interventions destinées à modifier les caractéristiques génétiques[459].

En fait, sous couvert de bonnes raisons comme l'amélioration des conditions de vie, Habermas redoute que les hommes d'aujourd'hui puissent s'octroyer le pouvoir, grâce à la science et à la technique, d'imposer leurs vues sur les hommes de demain, même s'il revient certes à la responsabilité des hommes d'aujourd'hui de préparer l'avenir de prochaines générations. Il constate qu'à la lumière des finalités biopolitiques comme la nutrition, la santé et l'allongement de la vie, « la révolution que connaît la pratique même de la sélection, à travers la technologie génétique, ne s'accomplit plus sur le mode clinicien de l'adaptation à la dynamique spécifique de la nature. Ce qu'elle suggère au contraire, c'est qu'elle opère une dédifférenciation qui touche une distinction fondamentale, également constitutive de la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'êtres d'essence générique »[460].

L'exemple-type de la pratique eugéniste sur lequel Habermas réfléchit anticipativement est celui de l'hétérodétermination technologique comme le cas de choisir et de déterminer technologiquement le sexe et les qualités de l'embryon. Son argument consiste à dire que celui qui décide de manipuler génétiquement l'autre se comporte contrefactuellement vis-à-vis de lui comme le créateur. Il le rend par conséquent dépendant de sa décision initiale. « [...] celui qui définit le profil – « le designer » – entreprend d'aiguiller, selon ses préférences personnelles, la vie et l'identité d'une autre personne sans même être en droit de supposer, serait-ce de manière contrefactuelle, l'accord de cette personne. Il empiète de cette manière sur cet espace déontologiquement protégé qui est central et essentiel à la personne future, on ne peut lui soustraire la capacité de vouloir résolument, un jour, prendre en main sa propre existence et mener sa vie exclusivement selon sa gouverne »[461].

Habermas surenchérit plus loin en argumentant dans le sens d'affirmer que l'hétérodétermination technologique constitue à n'en point douter une atteinte à l'intangibilité anthropologique, à la dignité humaine :

> « A vrai dire, l'acte d'hétérodétermination qui apparaît ici, et qui court-circuite pour ainsi dire l'ensemble du destin lié à la socialisation, est-il de *nature*

[459] *ANH*, p. 35.
[460] *ANH.*, p. 72-73.
[461] *Ibid.*, p. 128.

> *indirecte*. Il disqualifie la personne qui est l'objet du préjudice *en faisant* qu'elle ne puisse pas prendre une part illimitée au jeu de langage de l'institution morale, sans pour autant intervenir *dans* cette institution elle-même. Nous ne pouvons prendre part au jeu de langage d'une morale universaliste de la raison que dans la mesure où nous présupposons, au moyen d'une idéalisation, que chacun d'entre nous porte seul la responsabilité de la forme éthique qu'il a donnée à sa propre vie et qu'il peut escompter dans l'échange moral une égalité de statut au sens d'une réciprocité en principe illimitée des droits et des devoirs. Or si l'hétérodétermination eugénique modifie les règles du jeu de langage lui-même, il est impossible de la critiquer à partir de ces mêmes règles, si bien que l'eugénisme libéral nous met au défi de porter un jugement sur la morale dans son ensemble. Du même coup, la forme moderne de l'universalisme égalitaire en tant que tel ne va plus de soi »[462].

Dans l'hypothèse où un jour des adultes considéreraient l'équipement génétique qu'ils souhaitent pour leur enfant à naître comme un produit auquel ils ont le droit de donner une forme conforme à leur fantaisie, Habermas pense qu'ils exerceraient indirectement vis-à-vis de cet être le rôle du « créateur ». L'hétérodétermination technologique constitue donc une forme d'intervention par prise de disposition qui constituerait un empiètement dans les fondements somatiques de la relation spontanée à soi et de la liberté éthique, empiètement qui, jusque-là, n'aurait pu être exercé que sur des choses et non sur des personnes. A l'inverse, les enfants dont le patrimoine génétique a été intentionnellement déterminé pourraient demander, tôt ou tard, des comptes aux fabricants de leur génome et les rendre responsables des conséquences, non désirées à leurs yeux, qu'a entraînées le point de départ organique de leur biographie[463].

Pour terminer, rappelons-nous qu'au temps où Habermas avait consacré sa théorie critique sur l'idéologie de la techno-science, il pressentait que dans l'avenir la domination de l'homme par l'homme ne se limiterait pas à la seule restriction des

---

[462] *Ibid.*, p. 134-135.

[463] *Ibid.*, p. 26-27. Habermas utilise les mêmes arguments d'hétérodétermination contre le clonage humain qu'il considère comme une nouvelle forme d'esclavage anthropologique. Cette technique postule un conflit anthropologique, car dans le processus de son autocompréhension, la personne clonée qui se rendrait compte qu'elle est la duplication volontaire en découvrant que ses dispositions et ses qualités ont été intentionnellement déterminées par une personne étrangère à sa biographie, considérera cet acte comme « usurpation et asservissement » (*ET-EP*, p. 232-233.). Le clonage est comparable à une nouvelle forme d'esclavage qui porte atteinte au concept de dignité humaine. Dans cet acte de procréation, il y aurait un procréateur artificiel, un demandeur et un cloné. Le procréateur artificiel se rend maître des gènes d'un autre et abolit la réciprocité fondamentale qui caractérise l'espèce humaine ; le demandeur narcissique se tient pour si parfait qu'il demande une copie exacte de ses propres dispositions et qualités ; quant au cloné, il est tenu dans la posture analogue à celle de l'esclave de telle sorte qu'il pourrait faire porter sur d'autres personnes une partie de la responsabilité qu'il devrait porter lui-même. Et, comme l'esclavage signifie juridiquement l'état d'un homme qui dispose d'un autre homme comme de sa propriété, et qu'il est inconciliable avec les concepts des droits de l'homme et de la dignité humaine en vigueur aujourd'hui en matière de droit constitutionnel, la technique du clonage pourrait y être assimilée (*Ibid.*, p. 233).

libertés politiques, mais elle s'étendrait jusqu'à la maîtrise par la science et la technique des bases biologiques. Il disait très clairement :

> « Demain, des interventions biotechniques dans le système de direction endocrinien, et, mieux encore, des interventions dans la transmission génétique d'informations héréditaires, pourraient asseoir encore plus profondément le contrôle du comportement. Les anciennes zones conscientes, développées dans le cadre d'une communication par le langage usuel, seraient amenées à dépérir totalement. […]. Mais on assisterait, dans une aliénation planifiée, au parachèvement de l'objectivation de l'homme – les hommes feraient leur histoire avec leur volonté mais pas avec leur conscience »[464].

Lecteur et connaisseur de Max Weber, Habermas réitérait en d'autres termes la métaphore de « cage de fer » dans laquelle la société capitaliste avancée enfermait l'homme moderne, si par capitalisme avancé Habermas entend celui qui est réglé de façon étatique[465]. Aujourd'hui, force est de constater que dans les sociétés libérales, les progrès de la génétique sont aussi conditionnés et commandés par et pour les marchés industriels. Dans ce contexte, les préférences liées à la demande laisseraient les décisions eugéniques aux choix individuels des parents et d'une manière générale aux désirs anarchiques des usagers et des clients. Or, pour être légitime, le programme d'interventions eugéniques positives de la biopolitique ne doit limiter, pour la personne génétiquement traitée, ni les possibilités de vie autonome ni les conditions d'une relation égalitaire à autrui[466].

IV.4. LE NATURALISME ATTENUE DE HABERMAS

De par le titre même de son livre de 2001, *L'avenir de la nature humaine*, Habermas suscite la réflexion sur l'être même de l'homme, à tel point qu'il y a lieu de se demander s'il ne recule pas dans la métaphysique. Des expressions abondent dans le livre pour y percevoir une telle possibilité : « Que signifie ''moraliser la nature humaine'' ?; « Mais notre attitude change dès lors que nous nous plaçons dans la perspective du monde vécu et que la technicisation transgresse la frontière entre nature ''externe'' et nature ''interne'' »[467] ; etc. Stéphane Haber se demande même si la pensée philosophique de Habermas est d'obédience naturaliste ou antinaturaliste. Après avoir distingué entre le naturalisme ontologique, le naturalisme anthropologique et le

[464] TP2, p. 133-134.
[465] Cf. RL, p. 11.
[466] *ANH*, p. 76-77.
[467] *Ibid.*, p. 41.

naturalisme éthique (ou normatif)[468], cet analyste pense finalement que l'on pourrait considérer la première philosophie de Habermas comme un prolongement de l'inspiration antimatérialiste et, plus généralement, antinaturaliste, qui caractérise les positions de Lukács[469]. Mais par la suite, cette philosophie se présente comme naturaliste. Car, après la période glorieuse des années 1980, marquée par la célèbre *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas adopte à partir des années 1999 une position naturaliste, décrivant sa position du moment comme une sorte de ''naturalisme atténué''. Cela signifie que malgré les raisons avancées pour le changement de paradigme, il s'est aperçu que les raisons qu'il évoquait n'étaient pas toutes aussi contraignantes qu'il le croyait. C'est ainsi que dans la suite de sa carrière, dans les années 1990 et 2000, « certains éléments pourraient porter témoignage d'un certain retour du refoulé naturaliste, même si, à la réflexion, ils pourraient aussi se révéler la plupart du temps occasionnels et peut-être aussi d'une portée modeste »[470].

En quoi consiste le naturalisme atténué de Habermas ? Quel en est l'intérêt épistémologique et éthique ? Nous commencerons par faire un excursus sur le débat récent au sujet de l'exceptionnalité humaine (1) ; en un second moment, nous réaffirmerons l'idée de la nature humaine dans le sens de ce qui constitue le propre de l'espèce humaine (2) ; c'est seulement au troisième moment que nous aborderons la question du naturalisme atténué proprement dit, en montrant comment il permet de discuter les réductionnismes scientifico-technologiques dans le domaine du vivant humain (3) ; enfin, nous aborderons la question connexe du déterminisme faible qui implique la conjonction du naturel et du culturel (4)

[468] Stéphane Habermas distingue au moins trois types de naturalisme : ontologique, anthropologique et éthique ou normatif : a) Le naturalisme ontologique pose la Nature comme le tout concret de l'étant, possédant des propriétés spécifiques (par exemple des lois ou une productivité propre), dont les réalités humaines et sociales font intégralement partie ; b) le naturalisme anthropologique implique que la connaissance de l'homme fasse fond sur l'appartenance de celui-ci à la nature vivante, sur l'étayage de ses activités sur des besoins ou des dispositions innés, ou encore sur le fait que l'environnement naturel constitue le premier partenaire de ces activités ; c) le naturalisme éthique (ou normatif) pose que l'épanouissement d'une relation affirmative à la nature (respect, sympathie, reconnaissance, volonté de préservation, etc.) constitue une fin ou une dimension importante de l'activité humaine (S. HABER, *Critique du naturalisme. Etudes sur Foucault, Bulter, Habermas*, Paris, PUF, 2006, p. 130.).

[469] *Ibid.*, p. 133.

[470] *Ibid.*, p. 201.

IV.4.1. Excursus : la nature et l'exceptionnalité humaine, mythe ou réalité ?

A la lumière des progrès des sciences et des techniques du vivant, certains penseurs se demandent, à juste titre, si l'espèce humaine devrait encore se considérer comme exceptionnelle. La question mérite d'être approfondie dans la mesure où elle aurait des conséquences éthiques sur l'autocompréhension de l'espèce humaine. Nous présentons ci-dessous un regard croisé entre Jean-Marie Schaeffer et Paul Valadier, respectivement auteurs de *La fin de l'exception humaine* et *L'exception humaine*.

1) L'exception humaine : une illusion anthropologique

Dans son livre au titre très évocateur, à savoir *La fin de l'exception humaine*, Jean-Marie Schaeffer envisage de déconstruire le dualisme nature/culture qui fait de l'homme un être à part – exceptionnel – dans la hiérarchie des êtres vivants et le hisse au-dessus de tout, lui donnant le pouvoir de domination et de destruction des autres êtres vivants. D'après lui, ce pouvoir repose sur une illusion anthropologique consistant à considérer que l'espèce humaine aurait une essence propre à elle. C'est la substance même de ce que l'auteur appelle la Thèse de l'exception humaine :

> « L'homme fait exception parmi les êtres qui peuplent la terre, voire qu'il fait exception parmi les êtres – ou l'être – tout court. Cette exception, nous dit-on, serait due au fait que dans son essence proprement humaine, l'homme posséderait une dimension ontologique émergente en vertu de laquelle il transcenderait à la fois la réalité des autres formes de vie et sa propre ''naturalité''»[471].

C'est en ces termes que Jean-Marie Schaeffer énonce la « Thèse » philosophique traditionnelle qui excepte incroyablement l'espèce humaine de l'ensemble des êtres naturels et vivants. D'après lui, la Thèse signifie la conception la plus répandue d'après laquelle l'espèce humaine posséderait sa propre nature, c'est-à-dire son essence qui le distingue par conséquent de tous les autres êtres vivants dans la nature. Il s'y oppose en se basant sur les progrès scientifiques et technologiques actuels en matière de la connaissance du vivant. Dès l' « Avant-propos » de son livre, il annonce que son projet philosophique vise à susciter le doute et la critique sur les certitudes pratiques qui fondent jusqu'à ce jour la primauté et l'orgueil de l'espèce humaine par rapport aux autres espèces vivantes. Le respect absolu qu'elle s'auto-revendique est idéologique, fondé sur l'illusion d'une nature humaine exceptionnelle qui ne repose

[471] J-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine,* Paris, Gallimard, 2007, p. 14.

pourtant sur aucune vérité scientifique éprouvée. La métaphysique occidentale et le christianisme en représentent à son avis les principales idéologies.

Comment – et non pourquoi – s'est construite et consolidée la Thèse ? Telle est l'approche épistémologique principale du questionnement de Schaeffer au sujet de la Thèse. Il dit : « En effet, je ne m'intéresse pas tant au ''pourquoi ?''de la Thèse de l'exception humaine qu'à son ''comment ?'' et à ses conséquences »[472]. Fort cette démarche historico-critique, il en arrive à poser plus ou moins trois formes principales sous lesquelles la Thèse a été construite et défendue dans l'histoire de la pensée occidentale : la forme philosophique, la forme scientifique et la forme culturelle.

a) Sous *sa forme philosophique*, la forme la plus radicale, la Thèse refuse d'arrimer l'identité de l'homme non seulement à la vie biologique, mais aussi à la vie sociale. Autrement dit, dans son essence propre, l'homme serait « un moi », ou un « sujet » radicalement autonome et fondateur de son propre être. Cette hypothèse a été développée par les philosophies du sujet et de la conscience nées au XX^{e} siècle, la phénoménologie, les néo-kantismes, les philosophies analytiques, l'herméneutique et l'existentialisme.

b) Sous *sa forme scientifique*, plus précisément dans les sciences sociales, la Thèse conçoit la nature humaine, ou sa transcendance, comme le fait pour l'homme social d'être « l'homme non naturel », voire « anti-naturel » supposant que la vie biologique ne serait que le substrat de l'humanité et n'aurait rien à voir avec son identité propre.

c) Sous *sa forme culturelle,* véhiculée par les sciences humaines (celles qui portent sur la culture), la Thèse soutient que c'est la « culture », comprise comme création de systèmes symboliques, qui constitue l'identité proprement humaine. Ceci veut dire que c'est seulement par la culture que l'être humain s'élève au-dessus de sa naturalité et de sa socialité de telle sorte que cette conception de l'humanité engendre la polémique non seulement vis-à-vis des sciences de la vie mais aussi face aux sciences sociales[473].

[472] *Ibid.*, p. 15.
[473] *Ibid.*, p. 14-15.

En plus de ces trois formes épistémologiques, l'auteur considère que la Thèse est étayée par trois arguments infondés :

a) Du point de vue cognitif, beaucoup de philosophes ont été abusés par des présupposés anthropologiques dénués de tout fondement sur la nature humaine et que les progrès de la science démentent aujourd'hui. Or, seule la biologie garantit la vérité dans le sens de la meilleure explication concernant la nature humaine. En voici l'argument :

> « Que l'homme soit un être biologique et social et non pas un sujet autofondé ne saurait plus faire de doute, sauf à tenir pour nuls et non avenus d'innombrables travaux convergents de nombreuses générations de chercheurs dans les disciplines les plus diverses. Et que l'être social et culturel de l'homme, loin de le projeter au-delà de son être biologique, soient des dimensions ou des aspects de son être biologique, ne devrait pas non plus faire le moindre doute pour quiconque réfléchit un tant soit peu aux conditions qui devraient être remplies pour que l'hypothèse inverse fasse sens »[474].

b) Sur le plan épistémologique, la Thèse s'est appuyée sur un principe d'immunisation épistémique qui lui permet de disqualifier la validité des savoirs ''externalistes'', ou encore mieux les « savoirs ''naturalistes', comme les sciences de la vie et les sciences sociales qui utilisent soit la méthode objective, méthode « à la troisième personne », soit la méthode réflexive ou la méthode mixte. Le principe d'immunisation épistémique est une stratégie ségrégationniste, sous prétexte que la Théorie de l'homme fonde toutes les autres sciences : « C'est la raison pour laquelle, sous la forme radicale, la Thèse prétend disqualifier non seulement les sciences de la vie, mais aussi les sciences sociales, y compris lorsque celles-ci se réclament pourtant de cette Thèse même pour introduire une coupure ontologique entre l'homme ''naturel'' et l'homme ''social'' ou ''culturel''»[475].

c) Sous l'angle scientifique, la Thèse puise enfin une partie de sa force de persuasion dans la confusion que les biologistes ont souvent semée en insistant sur la nature biologique comme étant la seule nature humaine. Il précise : « Ainsi longtemps les biologistes (au sens large du terme, donc incluant aussi les éthologistes) soucieux de la pertinence de leurs recherches dans le domaine des sciences sociales et culturelles, ont pour ce faire endossé la dichotomie philosophique entre ''nature'' et ''culture''. Ils se

[474] *Ibid.*, p.16.
[475] *Ibid.*, p. 16-17.

condamnaient ainsi à une posture réductionniste : l'homme social et culturel était réduit à l'homme ''naturel'' »[476].

Comment sortir des clivages autant dommageables que la Thèse a institués, malgré les fortes résistances et les obstacles dont elle bénéficie ? Pour l'auteur de *La fin de l'exception humaine,* le pari consiste à articuler une vision intégrée de l'identité humaine qui permette aux sciences de la culture de se développer de concert avec les autres connaissances qui concernent l'homme[477]. Pour y arriver, l'auteur plaide pour « le naturalisme biologique » qu'il entend défendre comme étant la théorie fondamentale de l'homme. Cela signifie que les travaux des sciences biologiques et sociales doivent être placés à la base de la connaissance de l'homme, autrement dit « le fondement de l'impératif du ''Connais-toi toi-même'' »[478]. Si tel est le cas, Schaeffer se demande pourquoi l'idée de la nature exceptionnelle de l'homme, non fondée biologiquement, s'est-elle si longtemps et durablement incrustée dans les mentalités des hommes aussi cultivés que les hommes de sciences ? « Comment se fait-il que les avancées importantes dans la connaissance de l'être humain apportées par la biologie, la neuroscience, l'éthologie ou la psychologie, n'ont pas été saluées par tous les chercheurs en sciences sociales ni par tous les philosophes et par tous les chercheurs dans le champ des faits de culture (au sens restreint du terme) comme rendant envisageable le développement d'un modèle intégré de l'étude de l'humain ? Pourquoi, au contraire, ont-elles provoqué, et ce tout au long du XXe siècle, de si nombreux rejets et réactions ségrégationnistes ? En sorte que les travaux des sciences biologiques et des sciences sociales n'ont pas été tenus pour le fondement de l'impératif du ''Connais-toi toi-même !''»[479].

En fait, comme nous le voyons, l'auteur est partisan du naturalisme dont le sien s'appelle « le naturalisme biologique ». Il s'agit d'affirmer que tous les actes de l'histoire personnelle de l'homme, les faits sociaux ou les représentations, sont la conjugaison de plusieurs facteurs internes et externes aux métabolismes et à l'évolution de l'organisme dans l'espace géographique et historique donné. Cette théorie ne sous-entend pas une quelconque nature humaine particulière qui serait différente de la

[476] *Ibid.*, p. 17.
[477] *Ibid*.
[478] *Ibid.*, p.15.
[479] *Ibid*.

matière vivante de toutes les autres espèces biologiques. C'est pourquoi l'idée d'une nature humaine ne serait qu'« une idée qui n'a pas simplement de sens : de même que la reproduction somatique est une évolution purement factuelle et immanente (il n'existe pas de téléologie génétique), la réalité sociale et culturelle d'une communauté humaine quelconque à un moment donné coïncide strictement avec les aléas de sa reproduction exosomatique, ce qui signifie qu'à chaque moment elle coïncide avec son historicité factuelle et l'éventail des causes (humaines et autres, intentionnelles et non intentionnelles) qui interagissent dans le cadre de cette historicité »[480].

Pour le dire autrement et de manière illustrative, le naturalisme biologique de Schaeffer consiste à poser la mécanique de l'organisme vivant comme la seule source de la connaissance et de l'action. « Adopter une approche en termes d'un tel naturalisme biologique équivaut donc à soumettre que, tout comme l'écholocation fait partie de la biologie des chauves-souris, l'individuation sociale, les états mentaux, la production des signes publiquement partageables et le développement d'une transmission exosomatique accumulatrice (la culture comme fait intrinsèquement historique) font partie de la biologie de l'espèce humaine »[481], affirme-t-il.

A supposer qu'il soit vrai que les hommes agissent comme des chauves-souris, « quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? »[482], pour ne pas paraphraser Thomas Nagel. Autrement dit, les types d'actions volontaires et responsables que les êtres humains posent en toute liberté et responsabilité ne sont pas simplement comparables avec d'autres types d'actions primitives, physiologiquement causées, comme le fait de marcher ou d'entendre un son, etc. Il semble cependant que Schaeffer reconnaît le risque d'une telle critique qu'il prévient aussitôt contre les diverses formes de réductionnisme : a) le physicalisme qui réduit les faits mentaux, et notamment les états conscients à des mécanismes cérébraux. C'est pourquoi il n'intègre pas la question du mental comme fondatrice de l'identité sociale ; elle n'en est plutôt qu'un aspect ; b) la liaison du naturalisme aux idéologies politiques, porteuses des conséquences peu recommandables, comme il en fut le cas du darwinisme social ; c) les présupposés

[480] *Ibid.*, p. 209-210.
[481] *Ibid.*, p. 209.
[482] Thomas Nagel faisait référence à l'écholocation comme mécanisme automatique qui permet à la chauve-souris de se déplacer aveuglement et sans encombre dans son environnement. Il voulait par là savoir si la description et le discours scientifique à la troisième personne épuisait toute la perception que la chauve-souris avait d'elle-même. Cf. B. FELTZ, « Neurosciences, conscience, liberté », in B. BOURGINE – B. FELTZ, e.a (Dir), *Darwinismes et spécificités de l'humain,* Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012, p. 183.

philosophiques et méthodologiques qui posent l'idée que le naturalisme méconnaîtrait la spécificité des faits humains ; d) le supposé engagement ontologique du « naturalisme », ou la perspective « naturaliste », c'est-à-dire la position qui consisterait à adopter une position spécifique, « naturalisante » dans le débat nature-culture[483].

Tout bien pesé, Schaeffer a le mérite de remettre en question le dualisme intenable entre la nature et la culture, entre le corps et l'esprit, qui conduit souvent à la dépréciation du corps au profit des œuvres de l'esprit ou de la culture. Mais son approche réduisant la Thèse à une conception purement substantialiste ne lui permet pas de comprendre le sens métaphorique de la nature humaine comme idée riche de dignité humaine. Paradoxalement, tout en s'employant à remettre en question l'exceptionnalité humaine, il admet que l'espèce humaine s'excepte toutefois par sa capacité à avoir des représentations. C'est là que se situe probablement l'exception humaine, l'universalité et la force de persuasion de la Thèse :

> « La raison principale de la force de conviction de la Thèse est le fait banal, je le concède, que les êtres humains ne sont pas des machines cognitives, ou pour le dire autrement, qu'il n'y a pas que la connaissance dans la vie. La critique épistémique de la Thèse au nom d'une approche naturaliste ne saurait donc être le fin mot de l'histoire : l'approche naturaliste doit aussi être à même de comprendre la Thèse dans sa réalité propre, c'est-à-dire, abstraction faite de sa valeur cognitive, dans sa fonction effective de représentation collective partagée »[484].

A quoi servent finalement les représentations dont l'espèce humaine se caractérise ? Le philosophe naturaliste pense qu'elles remplissent entre autres la fonction d'entretenir des conflits[485]. C'est pourquoi, malgré son invitation à une nouvelle vision de l'homme fondée sur le naturalisme biologique, Schaeffer finit par en reconnaître les limites étant donné qu'il est impossible par une démarche scientifique de remonter au-delà du biologique, c'est-à-dire de déceler le sens précis que revêtent les représentations collectives[486]. Il reste toutefois convaincu que la science reste le dernier recours pour trancher le conflit sur une représentation collective de la réalité[487]. Mais, contrairement à Jean-Marie Schaeffer, Paul Valadier tient à réaffirmer pour sa part le caractère exceptionnel de l'espèce humaine, fondé sur l'histoire et la phénoménologie de l'agir humain dans le monde et en société.

---

[483] J. SCHAEFFER, *op.cit.*, p. 202.
[484] *Ibid*. p. 19.
[485] *Ibid.*, p. 363.
[486] *Ibid*. p. 361.
[487] *Ibid.*, p. 360 ss.

2) L'exception humaine : un phénomène indéniable

Au travers de toutes les œuvres accomplies par l'homme dans l'histoire, nous ne pouvons pas ne pas considérer la nature humaine comme une exception dans l'ordre du vivant. Telle est la thèse que défend l'auteur de *L'exception humaine*. En fait, Paul Valadier tient à réaffirmer la Thèse que Schaeffer aimerait renverser. De prime abord, Valadier se demande si derrière la mise en cause du christianisme et du rationalisme occidental, Jean-Marie Schaeffer ne plaide pas, par le détour de « la fin de l'exception humaine » pour « le retour d'un certain rapport fusionnel voire animiste au cosmos », considérant l'être humain comme le dernier maillon faible de l'évolution naturelle[488]. Nous ne l'attestons pas, car nous avons compris que le projet épistémologique de Schaeffer consistait à poser les conditions de possibilité d'une science de l'homme intégrant les sciences de la vie pour qu'on puisse enfin en découdre avec les dualismes qui ont élu domicile dans la pensée des philosophes et des hommes de sciences. Mais l'ambition théorique de mettre fin à l'exceptionnalité humaine bute à des arguments historico-philosophiques en faveur de la complexité phénoménale de la nature humaine. Nous n'en évoquerons que quelques-uns.

Passant en revue l'histoire de la pensée occidentale, Valadier s'arrête à quelques moments cruciaux où l'être humain est appréhendé dans toute sa spécificité. De l'Antiquité grecque, il retient la notion de *la capacité de s'étonner* – l'étonnement philosophique –, impliquant aussi la conscience de se trouver dans un univers qui suscite étonnement, admiration et surprise. A l'époque moderne, Descartes et le rationalisme exceptent l'homme par sa capacité de réflexion et de pensée : « Je pense donc je suis, (*Cogito ergo sum)».* En d'autres termes, l'être humain s'excepte, c'est-à-dire « se définit » comme « interrogation toujours renouvelée sur lui-même et sur le monde. Son exception tiendrait donc à ce pouvoir d'admiration, d'étonnement et de renouvellement toujours repris de la même question, mais aussi à cette sagesse qui le conduit à reconnaître et à accepter ses limites »[489]. Sur le plan historique, les vestiges du passé témoignent de l'ingéniosité extraordinaire de l'espèce humaine. Ces traces témoigneraient d'une différence posée entre l'homme et l'animal, et même d'un

[488] P. VALADIER, *L'exception humaine,* Paris, Cerf, 2011, p. 9.
[489] *Ibid.*, p. 10.

sentiment de supériorité tel qu'il est calomnieux pour un être humain d'être ramené au statut d'animal ou d'y être identifié[490].

Pour le dire en un mot, Valadier montre que l'histoire réelle de la pensée et des activités humaines est riche de témoignages irréfutables qui militent en faveur de l'exception humaine dans tout le règne animal. L'être humain a une nature exceptionnelle. Celle-ci s'entend non pas en termes de substance ou d'essence, mais comme le fait caractériel de l'homme ; c'est « le propre de l'homme » qui consiste à produire un autre univers artificiel des symboles et des significations, transmissibles de générations en générations. Ce fait de production et de reproduction d'un univers symbolique de sens et de signification est « la culture », autrement dit la « deuxième nature » qui assume la première. « S'il y a un ''propre de l'homme'', sans doute le trouvons-nous là : dans la nécessité vitale de s'excepter du cours naturel des choses, de se donner les moyens de survie en les inventant ou en les recevant du groupe social qui les offre en les imposant aux nouveaux arrivants. En ce sens, l'être humain est un être de culture, non qu'il faille nier les conditions naturelles, biologiques et autres, mais parce que d'elles-mêmes elles sont insuffisantes quoique nécessaires pour assurer la survie de l'être humain. Il est ''naturellement culturel'' (Gehlen). La culture assume la nature, comme l'apprentissage de la langue ou des techniques du corps ''assume'' les conditionnements biologiques naturels sans lesquels l'enfant serait incapable d'articuler un langage construit ou de s'alimenter correctement »[491]. Et parce que le propre de l'homme est de produire une culture, il y a pour l'homme « la nécessité de s'excepter »[492].

Parce qu'il y a nécessité pour l'homme de s'excepter, la position épistémologique à laquelle aboutit Jean-Marie Schaeffer semble paradoxale aux yeux de Valadier. Car d'une part Schaeffer a pleinement conscience qu'il y a un « propre de l'homme » - ce qu'il affirme dans son livre[493], mais d'autre part il considère ce propre de

---

[490] *Ibid.*, p. 13.
[491] *Ibid.*, p. 64.
[492] *Ibid.*, p. 55.
[493] Le paradoxe auquel Valadier fait allusion se trouve dans la page où Schaeffer affirme d'un côté qu'il n'y a rien qui excepte naturellement l'homme de l'animal et que, de l'autre côté, ce qui le différencie des animaux se situe dans ses comportements destructeurs et autodestructeurs. Très concrètement, lorsque Jean-Marie Schaeffer établit l'origine et la parenté de l'homme avec l'animal, il aboutit à l'affirmation selon laquelle l'animalité qui caractérise substantiellement l'espèce humaine ne doit pas être considérée comme un abaissement ou un nihilisme de l'homme. Par contre, il note que s'il y a quelque chose qui soit susceptible d'« abaisser » l'homme, ce sont justement ses comportements effectifs plutôt que son appartenance à tel ou tel

l'homme comme un fait divers ou comme source des misères de l'homme. Valadier se demande finalement pourquoi Schaeffer qui parle aussi d'un ''propre de l'homme'' à propos de ses ''comportements destructeurs et autodestructeurs'', ne fait-il pas de ce point un détail important pour la suite de sa critique sur l'exceptionnalité humaine[494] ?

Tout compte fait, Valadier défend l'idée de la nature humaine à s'excepter. Cette exception est corrélative à la nature interne de l'homme qui n'est pas descriptible en langage scientifique, c'est-à-dire avec le langage descriptif de la biologie biomoléculaire. La nature humaine est donc indéfinissable scientifiquement, si par définition on pense pouvoir lui appliquer les attributs exclusifs. La nature humaine, ou mieux « le propre de l'homme », est d'être en constante recherche de soi, en permanente transformation biologique autant que spirituelle ou intellectuelle[495]. Voilà pourquoi Valadier plaide pour la nécessité pratique de sauver l'humanisme culturel contre les idéologies de la civilisation technologique, parmi lesquelles : a) la pression des amis des animaux[496] qui exigent de penser aujourd'hui une continuité forte entre l'animal et l'homme d'autant plus que notre espèce est aussi animale ; b) le scientisme et le technicisme qui visent à démystifier et à contester les postulats d'un humanisme de l'exception humaine, considérant qu'une telle exceptionnalité relève plutôt de l'orgueil humain qui préfère se considérer comme constituant un monde à part ; c) le projet transhumaniste qui vise à révolutionner radicalement notre manière de nous considérer et de nous comprendre en tant qu'êtres humains. Si l'homme actuel devait cesser de s'excepter, il deviendrait facilement maniable génétiquement. Pour y arriver, il

---

mode d'être. « Or il se trouve – hélas pour nous – qu'une bonne partie de nos comportements les plus destructeurs et autodestructeurs ne relève pas des caractéristiques que nous partageons avec les animaux, mais celles qui sont le propre de l'homme » (cf. J-M. SCHAEFFER, *op.cit.*, p. 140).

[494] P. VALADIER, *op.cit.*, p. 84.

[495] *Ibid.*, p. 87.

[496] Concernant les groupes de pression dits les amis des animaux ou l'écologie idéologique, le prof Feltz précise que la plupart de versions de l'écologie ne remettent pas en question le primat de la subjectivité humaine, c'est-à-dire l'idée que l'humain reste au cœur des valeurs éthiques et qui décide de son système de valeurs. Cependant il y en a une, l' «écologie profonde », ou la « *deep ecology* », développée aux Etats-Unis, qui tend à considérer que toutes les espèces sont respectables au même titre que l'espèce humaine. « Pour la ''*deep ecology",* écrit-il, le ''primat de la subjectivité'' est une forme de racisme, un ''spécéisme'', expression de la prétention arrogante de l'humain à la supériorité sur les animaux », de telle sorte que ce n'est plus l'homme qui est la valeur absolue, mais c'est l'écosystème Terre, devant lequel toutes les espèces ont même valeur » (Cf. B. FELTZ, « Quel boussole face à la crise écologique ? », in *Revue Projet*, n° 328 (2012), p.71. Dans cette optique, c'est l'épistémologie même de grands représentants de la modernité qui est mise au banc ces accusés, à savoir Descartes et Kant. Pour Descartes, la nature constitue un objet à disposition de l'être humain qui est par contre « animal-machine ». Seul l'être humain, comme sujet conscient, est digne de respect (*Ibid.*). Pour Kant, seules les personnes humaines méritent respect étant donné qu'elles sont capables de respecter la loi morale ou le devoir, tandis que les animaux et la biosphère méritent de l'admiration (E. KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 111).

importerait d'abattre une illusoire exception humaine afin qu'advienne une humanité posthumaine, tout autre que celle que nous connaissons aujourd'hui[497].

IV.4.2. Le propre de l'homme

De prime abord, pour une approche critique de la nature humaine, deux écueils méritent d'être évités : l'illusion substantialiste et l'illusion essentialiste. D'après Pierre Gire, l'illusion substantialiste consiste à concevoir la nature humaine comme une substance particulière qui fonde les caractéristiques propres à l'espèce humaine. La difficulté d'une telle compréhension serait de savoir comment les activités proprement humaines dérivent de cette substance. Quant à l'illusion essentialiste, elle est la tentation qui consiste à considérer la nature humaine comme une essence toujours à venir et qui oriente les possibilités humaines dans le sens d'une idéalisation de l'être humain. Comment peut-on rationnellement accéder à cette essence à partir de notre conditionnement historique ? Ces hypothèses avaient certainement été défendues dans plusieurs traditions philosophiques et religieuses. Mais on voit mal comment toutes les actions humaines pourraient se conformer en toute liberté avec elles[498].

Hannah Arendt, dans son livre *La condition de l'homme moderne,* se demande s'il y a lieu de parler de la nature humaine comme d'une essence ou d'une spécificité qui lui est propre. L'auteure y voit les relents de la métaphysique, car *a priori,* il serait présomptueux de savoir ce que nous sommes en étant en même temps impliqués dans la nature qui nous constitue. Elle écrit :

> « Il est fort peu probable que, pouvant connaître, déterminer, définir la nature de tous les objets qui nous entourent et qui ne sont pas nous, nous soyons jamais capables d'en faire autant pour nous-mêmes : ce serait sauter par-dessus notre ombre. De plus, rien ne nous autorise à supposer que l'homme ait une nature ou une essence comme en ont les autres objets. En d'autres termes, si nous avons une nature, une essence, seul un dieu pourrait la connaître et la définir, et il faudrait d'abord qu'il puisse parler du « qui » comme d'un « quoi »[499].

Cette hypothèse lui paraît tout simplement improbable, car si la nature humaine était à considérer comme quelque chose de figé, un « déjà-là » substantiel ou métaphysique, ce ne serait pas possible de la connaître par les êtres humains dans la mesure où ils en font absolument partie. Or, connaître exige une distanciation critique, un éloignement par rapport à l'objet étudié. La connaissance de l'homme, c'est-à-dire

[497] P. VALADIER, *op.cit.*, p. 15-16.
[498] P. GIRE, « La question de la nature humaine », in J-M., EXBRAYAT-J. FLATIN (Dir), *op.cit.*, p. 618.
[499] H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne,* Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 19.

l'anthropologie impliquerait que nous appliquions sur nous-mêmes nos modes de connaissance des objets qui nous entourent, des objets pourvus des qualités ''naturelles'', y compris les êtres humains dans la mesure où nous sommes des spécimens de l'espèce la plus évoluée de la vie organique. C'est pourquoi elle dit : « Le problème de la nature humaine, problème augustinien (questio mihi factum, ''je suis devenu question pour moi-même'') paraît insoluble aussi bien au sens psychologique individuel qu'au sens philosophique général »[500].

Toutefois, Arendt se propose de penser autrement l'homme par la voie de sa « condition » sur terre, c'est-à-dire l'ensemble des activités qui déterminent sa présence au monde. La condition humaine porte sur les activités qui caractérisent la vie des hommes sur terre et dans la nature : *le travail, l'œuvre et l'action*, y compris leurs conditions correspondantes, dans la mesure où elles constituent la condition la plus générale de l'existence humaine :

a) le *travail* est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même ;

b) l'*œuvre* est l'activité qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. Elle fournit un monde « artificiel » d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde ; et

c) l'*action*, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont les hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde[501].

En bref, Hannah Arendt ne voit pas comment une approche ontologique de la nature humaine permettrait d'appréhender l'être même de l'homme. Elle propose

[500] *Ibid*.
[501] *Ibid*., p. 15-16.

plutôt la voie de la phénoménologie par laquelle l'homme se révèle comme un sujet agissant et dont le travail, les œuvres et les actions sont pensables rationnellement.

Quant à Marshall Sahlins qui écrit *La nature humaine, une illusion occidentale*, il s'inscrit en faux contre le dualisme nature-culture ressassé dans la culture occidentale. La philosophie occidentale notamment, en valorisant la culture rationaliste, concevrait qu'il y aurait une « nature humaine » informe et source de quelques maux, différente et au profit de la culture. Dans ce sens, le concept de nature humaine aurait été inventé de toutes pièces par les Occidentaux en vue de justifier la différence qui caractérise l'homme cultivé et instruit par rapport à l'homme accroché à sa nature et primitif. Or, d'après les multiples recherches de sciences humaines dans différentes cultures du monde, il n'est pas attesté qu'il y ait des différences hiérarchiques entre les hommes et les autres espèces vivantes, notamment avec les animaux. Par conséquent, la nature humaine serait une illusion proprement occidentale, fondée sur le faux dualisme nature-culture, au profit de la culture : « Depuis plus de deux mille ans, écrit-il, ceux qu'on appelle les «Occidentaux» ont toujours été hantés par le spectre de leur nature : à moins de la soumettre à quelque gouvernement, la résurgence de cette nature humaine cupide et violente livrerait la société à l'anarchie »[502].

Tout compte fait, dans le dualisme nature-culture de la pensée occidentale, Sahlins remarque que la nature humaine serait considérée comme inférieure, tandis que la culture supérieure. Les peuples primitifs ne seraient dirigés que par leur nature qui les assimile aux animaux, tandis que les plus évolués le seraient par leur culture. L'auteur s'oppose à une telle conception de la nature humaine. Il s'oppose en même temps au biologisme qui considère que les êtres humains sont inconditionnellement déterminés ou programmés dans les gènes. L'allusion est faite au déterminisme génétique, tel qu'il est pris en charge dans les sciences économiques aux Etats-Unis. Cette théorie naturaliste prétend expliquer la culture par une disposition innée de l'homme à rechercher son intérêt personnel dans un milieu compétitif[503].

Par contre, d'après Sahlins, ce qui caractérise l'être humain n'est ni la nature, ni la culture, mais sa capacité naturelle à s'adapter à la culture. Il est un devenir

---

[502] M. SAHLINS, *La nature humaine, une illusion occidentale. Réflexions sur l'histoire des concepts de hiérarchie et d'égalité, sur la sublimation de l'anarchie en Occident et essais de comparaison avec d'autres conceptions de la condition humaine*, Paris, Ed. de l'éclat, 2009, p. 7.

[503] *Ibid*. p. 8.

plutôt qu'un être figé. « Encore une fois, qui sont les plus réalistes? Ne seraient-ce pas les Fidjiens qui, en disant que les enfants ont des «âmes d'eau», veulent dire qu'ils ne sont pas encore des êtres humains complets capables de maîtriser les coutumes fidjiennes? Pour lui, « la nature humaine est un devenir, fondé sur sa capacité à comprendre un système culturel approprié et à agir conformément à lui; un *devenir*, plutôt qu'un être toujours déjà là. […]. Pourtant, le problème n'est pas de savoir si la nature humaine est ceci ou cela, bonne ou mauvaise. Le problème, c'est le biologisme lui-même »[504].

Plutôt que d'opposer nature-culture en l'homme, Sahlins plaide pour une vision unitaire de l'homme comme devenir, c'est-à-dire comme l'être capable de s'adapter à son environnement culturel. Il est un devenir, lequel se joue dans l'adaptation du naturel et du culturel. Par conséquent, ce qu'il réfute dans « l'illusion occidentale », c'est le fait de considérer la spécificité de l'humain à partir de la rupture entre la nature et la culture. Il s'agit pour lui d'une exclusion qui, dans la philosophie et l'anthropologie de tradition occidentale, institue l'espèce humaine en dehors de la nature, à l'exemple des pays qui, impliqués dans la traite et le colonialisme, se sont institués au-dessus des autres peuples[505]. Pierre-Joseph Laurent voit dans la théorie de Sahlins la tentative d'unir en un seul concept de nature humaine la société et la culture plutôt que d'opposer la nature et la culture ni d'inclure la culture dans la nature[506].

Parmi les phénomènes spécifiquement humains, force est de constater l'inventivité, la culture et le langage.

a) ***L'inventivité***

« L'être humain est un innovateur », affirme Philippe van den Bosch de Aguilar. Caractérisé par son vécu dans un cadre socio-culturel, l'homme innove en créant un ordre hiérarchique plus élevé, supra-biologique[507]. Ce phénomène de l'inventivité montre à quel point l'être humain n'est pas le résultat figé de la seule expression du déterminisme génétique et des conditionnements environnementaux. Par le biais de son

---

[504] *Ibid*. p. 106-107.

[505] Cf. M. SAHLINS, cité par P-J. LAURENT, « Introduction. Darwin et l'anthropologie socioculturelle », in P. DEVOS, « Qu'est-ce qui nous rend humain ? », in B. BOURGINE – B. FELTZ, e.a (Dir), *Darwinismes et spécificités de l'humain,* Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012 p. 68.

[506] *Ibid*. p. 69.

[507] P. BOSCH DE AGUILAR, « Comment le cerveau devient humain ? », in B. BOURGINE – B. FELTZ, e.a, *op.cit.*, p. 155.

évolution socioculturelle, il se constitue en tant qu'individu et sujet[508]. Un autre, Etienne Bambinet, intitule son livre intitulé *L'animal que je ne suis plus*. Il y souligne l'inventivité de l'espèce humaine comme capacité de transcender les déterminations naturelles. Il montre en effet que le déterminisme biologique n'est pas absolu chez l'espèce humaine dans la mesure où la culture qu'elle invente apporte une touche spéciale à sa nature biologique. Cela n'implique pas de supposer des oppositions simplistes entre nature et culture :

> « D'une part, le naturalisme est vrai et il nous interdit définitivement de rêver d'impossibles idoles métaphysiques, ou de survenances mentales non vérifiables, d'autre part, que la continuité du fil généalogique qui nous relie à l'animal n'empêche pas le saut qualitatif : « Certes nous sommes en vie, mais cet ''être en vie'' (*zoe*) s'accomplit en nous selon un mode de vie (*bios*) comparable à aucun autre dans le règne animal »[509].

Parmi les auteurs qui soutiennent la thèse de l'exception humaine, force est de citer Pierre Gire qui souligne l'idée de l'inventivité. S'appuyant sur les découvertes scientifiques de l'histoire ancienne ou la paléontologie, l'auteur dit de l'homme qu'il a d'abord et incontestablement un enracinement biologique : il est un vivant, inscrit dans le processus d'évolution *en mosaïque* de la vie. Il s'apparente aux grands primates anthropomorphes fossiles et contemporains. En sa forme actuelle, l'être humain provient d'une évolution biologique dont l'espèce a dû subir les stations préhistoriques. Mais, exceptionnellement, il se caractérise par son inventivité, au cours de la longue histoire de son évolution, surtout par l'occupation géographique du globe, la fabrication de l'outil exosomatique, l'industrie du feu, le symbolisme linguistique, la construction de l'habitat, la domestication animale, l'édification des sépultures, la production artistique, l'institution de la vie communautaire, la ritualité religieuse[510]. En résumé, Gire évoque les phénomènes suivants en faveur de l'exceptionnalité humaine dans la nature :

> « 1 - l'adaptabilité à tout milieu géographique qu'il est à même de transformer, par son travail, en environnement d'existence, ce qui présuppose, en lui, l'exercice du sens de la temporalité et de la spatialité,
> 2 - la pratique du langage qui lui permet de créer et de transmettre une tradition culturelle (capacité symbolique et combinatoire),
> 3 - la direction d'une longue éducation appelant une organisation sociale régulée (principe du don et de l'échange, autant dire de l'institution),
> 4 - la mise en œuvre de la conscience réfléchie par laquelle il obtient le pouvoir de contrôler sa propre évolution,
> 5 - le sentiment d'une subjectivité réelle constitutive d'une authentique

[508] *Ibid.*, p. 156.
[509] E. BAMBINET, *L'animal que je ne suis plus,* Paris, Gallimard, 2011, p. 22.
[510] Cf. P. GIRE, « La question de la nature humaine », in J-M., EXBRAYAT-J. FLATIN (Dir), *op.cit.*, p.615-616.

différence en écart avec tout autre vivant et toute structure englobante »[511].

Toutes ces caractéristiques ne constituent, en effet, que des indications du fait humain inscrit sur terre ; « elles définissent sa nature dans le développement de la vie »512. Certes, d'aucuns pourraient encore mettre en doute ces spécificités humaines en se basant sur les recherches récentes en éthologie animale qui attestent la présence des formes, bien qu'élémentaires, de socialité, de moralité et de ritualité chez certains animaux. Cependant, force est de constater que chez les êtres humains, il n'est pas seulement question de la répétition de mêmes gestes instinctifs, d'une génération à une autre, mais spécifiquement de la révélation « d'une capacité intelligente de distanciation qui éloigne d'une manière irréversible la réalité humaine du monde des animaux »[513].

En effet, l'intelligence humaine ne se réduit pas seulement à la capacité naturelle de faire des opérations mentales et techniques élémentaires. Les animaux en ont aussi. Mais, chez l'homme, il est spécialement question de la capacité d'opérer une distanciation critique dans le temps et d'évaluer les nouvelles possibilités d'une existence sensée. Ce qui fait la particularité de l'être humain, n'est-ce pas qu'il est, à en croire Gire, cet être qui, non seulement montre, en sa figure, l'extraordinaire richesse d'un processus complexe d'évolution, mais encore fait naître, au sein même de la vie, un univers des phénomènes nouveaux. C'est de ce point de vue que se pose son unicité sur l'horizon des vivants »[514] ? L'auteur ajoute que l'unicité, c'est-à-dire le caractère unique de l'espèce humaine, se manifeste par sa capacité de transcender les déterminations de la nature en inventant la culture. L'homme est un être de culture dans la mesure où il sait inventer son existence ; il est le « *néant actif* », « *le vide d'une distance prise* à partir duquel surgit un monde humain » ; « la possibilité de toute possibilité, d'une fonction zéro qui n'a rien d'une substance descriptible, encore moins d'une propriété repérable. Elle se donne en l'homme comme l'épreuve radicale de sa vie transcendantale »[515]. En un mot, l'être humain ne se distingue pas des autres espèces vivantes parce qu'il aurait une quelconque substance ou une essence supérieure, mais parce qu'il il est inventif :

> « Si l'homme est unique, ainsi que le montrent les sciences, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il ait une nature au sens où celle-ci exigerait que l'individu soit affecté d'une série ordonnée des propriétés transcendantales affranchies de tout

[511] *Ibid.*, p. 617.
[512] *Ibid.*
[513] *Ibid.*, p. 616.
[514] *Ibid.*
[515] *Ibid.*, p. 620-621.

> processus d'évolution et mesurables par un savoir particulier. L'être humain demeure spécifique, non point parce qu'il transcende tous les vivants par une nature qui l'excepte du monde de la vie, mais probablement parce qu'il réunit, en sa réalité vivante, des traits originaux qui lui appartiennent en propre »[516].

Même d'un point de vue strictement naturaliste, l'idée de l'inventivité exceptionnelle de l'espèce humaine se trouve mise en évidence. Le neurobiologiste français, Jean-Pierre Changeux, tout en réduisant l'inventivité à une « disposition » de la sélection naturelle, c'est-à-dire une dérivation « de ce que l'on pourrait appeler un ''comportement exploratoire'' que l'on trouve déjà chez les espèces animales »[517], ne manque pas de reconnaître sa grande expansion chez les êtres humains.

b) ***La culture et le langage***

L'homme est un animal à la fois naturel et culturel. Dans sa discussion avec le naturaliste Jean-Pierre Changeux, le phénoménologue Paul Ricœur affirme que l'homme se distingue de l'animal par la « normativité », c'est-à-dire, la capacité d'agir en ayant conscience des règles qui limitent le champ des conduites possibles (forme négative) ou désignent une conduite à tenir dans des circonstances définies (forme positive)[518] ; c'est la capacité d'évaluation sur ce qu'on est capable de faire ou de ne pas faire ; la capacité du « je peux », celle d'évaluations forte[519]. Cette capacité est culturelle. Paul Ricœur précise sa pensée comme suit :

> « La grande différence entre le monde humain et le monde animal, c'est que le monde animal est en quelque sorte normé par son équipement génétique et éventuellement épigénétique, tandis qu'il n'en est pas de même pour le monde humain ; […] que la grande différence entre la dotation naturelle de l'homme et sa tâche morale et politique, c'est que la nature nous a laissés en plan ses équipements et ses dispositions, et qu'il nous faut tout prendre en charge nous-mêmes par une activité structurante de nature normative »[520].

Ce que Paul Ricœur souligne particulièrement à propos de la normativité, sur le plan moral bien entendu, c'est que les êtres humains ont la capacité d'opérer des choix sur les dispositions héritées de leurs ascendants, c'est-à-dire de faire des évaluations parmi lesquelles la préférence pour tout ce que nous pensons sur l'humanité, comme le fait de vouloir la paix plutôt que la guerre. Une telle évaluation forte va au-delà d'une simple disposition naturelle ; « il faut une autre sorte de

---

[516] *Ibid.*, p. 620.
[517] Cf. J-P. CHANGEUX – P. RICŒUR, *La nature et la règle*, Paris, Jacob Odile, 2000, p. 254.
[518] *Ibid.*, p. 230.
[519] *Ibid.*, p. 225.
[520] *Ibid.*, p. 227.

disposition, si l'on peut parler ainsi, en particulier des dispositifs intentionnels. Cela procède chez Kant de la forme la plus osée de l'impératif, dans la troisième formulation de l'impératif catégorique : ''Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même comme constituant en même temps par sa maxime, une législation universelle''. Toute une politique est impliquée là, qui à travers le droit, même une théorie de l'Etat, et enfin de la paix »[521].

Quant au langage, celui qui est articulé en particulier, il est spécifique à l'espèce humaine. Plusieurs disciplines scientifiques convergent dans la même direction. Pour les philosophes analytiques de l'action, le langage est le medium de l'individuation et de la socialisation. La phénoménologie montre également que c'est grâce à son langage que l'être humain donne sens et signification à son être dans le monde. Avec et par le langage de sa culture, l'homme parvient à distinguer entre les besoins vitaux ou existentiels et les besoins frivoles, les besoins biologiques et les besoins culturels comme le besoin de se nourrir, d'aimer, d'habiter, de travailler, de jouir, de souffrir, etc., avec les images ou les représentations qui ''accompagnent'' cette praxis originaire[522].

Du côté des sciences du vivant, comme nous le verrons au sujet du déterminisme faible (cf. IV.4.4.), après avoir distingué entre la conscience primaire et la conscience d'ordre supérieur, Gerald Edlman affirme que la spécificité de l'être humain est d'être doté du langage qui lui permet la remémoration et de donner sens à ses actes. Christian de Duve, prix Nobel de médecine, ne corrobore-t-il pas cette thèse en affirmant que l'émergence du phénomène proprement humain se situe dans le développement du langage articulé grâce auquel l'espèce humaine est devenue capable de produire la science du vrai, l'art du beau, la morale du bien, les sentiments altruistes comme l'amour, la culture, etc.[523] ? Pierre Devos, de son côté, précise que le langage est le phénomène marquant de l'humain. Composant essentiel du milieu de vie humain, dans la mesure où communiquer ou parler occupe en moyenne 20 % de leur temps d'éveil journalier, la caractéristique principale du langage humain est d'être source d'inventivité, c'est-à-dire sa capacité d'engendrer des notions nouvelles[524].

---

[521] *Ibid.*, p.231.
[522] Cfr. R. KÜHN, *Radicalité et passivité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 244.
[523] C. de DUVE, *A l'écoute du vivant. «* Chap. 13 : Devenir humain », Paris, Jacob Odile, p. 264-289.
[524] Cf. P. DEVOS, « Qu'est-ce qui nous rend humain ? », in B. BOURGINE – B. FELTZ, e.a (Dir), *op.cit.*, p. 32-36 et 37.

Finalement comme l'explique Jean Ladrière, le langage humain est le lieu d'incarnation et de manifestation de la raison et de la conscience. La raison est comprise comme cette puissance de l'esprit qui est capable d'éclairer l'histoire. Elle se manifeste « d'une part par la capacité d'élaborer des hypothèses jugées acceptables comme clefs d'intelligibilité, de construire des formes institutionnelles réglées par des principes jugés légitimes, et d'autre part par l'autoréflexion ou l'esprit critique, c'est-à-dire le travail réflexif par lequel la raison se saisit progressivement d'elle-même à partir des instaurations partielles dont elle reconnaît rétrospectivement la validité et l'efficacité »[525].

A l'idée de la raison est liée celle de conscience comme auto-position. L'être humain, en plus du fait qu'il est un être biologique, se distingue par sa capacité d'être conscient de lui-même, c'est-à-dire ses affects : « [l'être humain] perçoit, il se souvient, il anticipe son avenir, il regrette, il espère, il se réjouit, il est affligé, il communique ses impressions, il fait des promesses, il exprime sa reconnaissance, il admire, il apprécie, il condamne, il fait appel à autrui, il lui apporte son soutien, il conçoit la réalité de la transcendance, il s'adresse au Très-Haut, et en chacune de ces opérations il sait, au moins d'un savoir implicite et sous-entendu, ce qui est en cause, quelle est la nature de sa démarche et ce qu'elle produit »[526]. Mais le grand problème qui se pose en philosophie consiste à rendre compte de la connexion entre la composante organique de l'être humain et sa vie de conscience. Bien qu'il en soit ainsi, réaffirme Ladrière, « c'est en tout cas la vie consciente qui constitue l'originalité de l'être humain et c'est à partir de l'analyse de cette vie que peut être pensé le mode de l'être de l'homme, sa façon caractéristique de se poser dans la réalité et d'y persévérer »[527].

IV.4.3. Le naturalisme atténué

D'après le philosophe pragmatique, Habermas, le naturalisme atténué est l'idée traduite par l'intuition commune selon laquelle toutes les actions humaines sont accompagnées performativement d'une conscience de liberté, et qu'il n'y a pas d'action possible sans causalité biologique étant donné que l'homme est un être naturel[528]. Il s'agit donc reconnaître d'une part l'incontestable conditionnement biologique, et d'autre

[525] Cf. J. LADRIERE, *L'espérance de la raison*, Leuven, Ed. Peeters, 2004, p. 240
[526] J. LADRIERE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité,* Montréal, Ed. Fides, 1997, p. 25.
[527] *Ibid*.
[528] *ENR*, p. 65.

part la conscience de liberté des agents. Tels sont les deux pôles du naturalisme atténué, fondement du déterminisme faible[529] selon Habermas :

> « Les agents, en permettant que leur volonté soit déterminée par ce qui est dans leurs capacités et qu'ils estiment juste, ne sont pas en dehors du monde. Ils dépendent du substrat organique de leur pouvoir-faire, de leur biographie, de leur caractère, de leurs capacités, de leur environnement social et culturel et, enfin et surtout, des données effectives de la situation dans laquelle ils ont à agir. Pour autant, dans une certaine mesure, l'agent fait siens tous ces facteurs, si bien qu'ils ne peuvent plus influer comme des causes extérieures sur la formation de sa volonté et troubler sa liberté »[530].

L'idée de naturalisme atténué sert en fait à remettre en question les réductions scientifiques qui viseraient à naturaliser irréductiblement l'agir humain. Voyons d'abord comment Habermas ne considère pas totalement les expériences neurologiques de Benjamin Libet. En réfléchissant sur ces expériences, Habermas constate d'emblée que, sur le plan méthodologique, l'agencement même du test laisse manifestement supposer qu'il est prévu pour des mouvements volontaires et ne laisse aux acteurs que quelques fractions de seconde entre l'intention et la réalisation de leur action. Les personnes soumises au test ont été instruites avant cette expérience. La mise en place du potentiel pré-moteur observé neurologiquement reflète cette phase de concentration préalable. Il n'est donc pas valide de généraliser les résultats de ces expériences au-delà de cette classe d'actions. Car, la création artificielle des situations décisionnelles abstraites pose sérieusement problème quant à la validité des résultats.

Du point de vue épistémologique, Habermas s'interroge sur la véracité même des résultats obtenus. Ces tests se caractérisent par la rapidité expéditive qui ne laisse pas de liberté de réflexion aux sujets. Or, une vraie action pouvant prétendre à la liberté doit résulter d'un enchaînement complexe d'intentions et de réflexion, soupesant les fins et évaluant les différents moyens à la lumière des circonstances, des ressources et des obstacles. Dans les expérimentations neurobiologiques, par contre, l'agencement des tests est tellement rapide et détaché des contextes de vie habituels où les actions sont inscrites non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps par rapport à des fins à long ou à court terme. En cherchant à surprendre une action libre, les tests neurophysiologiques retirent artificiellement au sujet toutes les chances de son effectuation. Le sens de la vérité de ces expériences est en quelque sorte biaisé dans la

[529] *Ibid.*, p. 83.
[530] *Ibid.*, p. 76-77.

mesure où les sujets expérimentés sont conditionnés par le cadre et le contexte de la recherche[531].

Soulignons le fait que dans la suite de sa critique, Habermas fait justice à Benjamin Libet parce que dans ses expériences ultérieures, le physiologiste américain avait pris en compte le rôle majeur joué par le libre arbitre pour la décision de poursuivre ou d'interrompre l'exécution de l'action. En clair, il avait ménagé, dans la phase entre l'intention et l'exécution, une phase de volonté libre comme fonction de contrôle des actions initiées inconsciemment, dans les cas où celles-ci entreraient en conflit avec d'autres attentes, par exemple normatives[532]. En d'autres termes, le libre arbitre exerce pour chaque être raisonnable un droit de véto vis-à-vis des conditionnements biologiques afin de pouvoir assumer ses actions en tant que sujet libre et pleinement responsable. C'est ce que le biologiste B. Feltz explicite à propos des expériences ultérieures de Libet. « Benjamin Libet propose une interprétation en termes de ''conscience veto''. Il prend acte du fait que la décision consciente n'est pas à l'origine de l'action mais il observe que 200 ms séparent la prise de décision et l'action : le sujet dispose donc de 200 ms pour s'opposer à l'action ou pour laisser l'action aller à son effectuation. ''Le libre arbitre pourrait décider de permettre que le processus aille jusqu'à son accomplissement, l'acte moteur lui-même. Que le libre arbitre pourrait bloquer ou "opposer son veto" au processus, de telle sorte que l'acte moteur ne puisse survenir''. Libet juge qu'une telle fonction du libre arbitre ne serait pas illusoire : « Le libre arbitre peut favoriser activement la progression du processus volontaire vers l'action ; dans ce cas, il ne serait pas un simple observateur passif »[533].

Les êtres humains ne sont pas de robots. Le déterminisme génétique ne s'exerce pas de manière irréductible chez eux. Car pour agir en étant soi-même, le sujet humain se caractérise par la capacité à justifier son acte, autrement dit à le fonder sur des raisons, bonnes ou mauvaises. C'est à l'appui des raisons qu'ils peuvent faire valoir que les sujets humains sont censés être libres et pleinement responsables de leurs actes. C'est dans ce sens qu'ils sont imputables de leurs actions. Voici quelle en est l'argumentation de Habermas :

---

[531] *Ibid.*, p. 68.
[532] *Ibid.*, p. 72.
[533] B. FELTZ, « Plasticité neuronale et libre arbitre », in *Archives de philosophie du droit : « Le droit et les sciences de l'esprit »*, t.55 (2012), p. 105-106.

> « Dès lors que des raisons entrent en jeu, pour ou contre une action, nous devons supposer que la position à laquelle nous voulons parvenir une fois que nous aurons soupesé les raisons n'est pas déjà préalablement fixée. Si la question de savoir comment décider n'était pas une question ouverte, nous n'aurions tout simplement pas besoin de délibérer. Une volonté se forme, si indiscernable que cela puisse être, au fil des délibérations. Et c'est parce qu'une décision ne mûrit qu'après avoir pesé le pour et le contre, si vaporeux et confus que cela soit, que nous avons le sentiment, à travers les actions que nous avons accomplies plus ou moins en conscience, d'être libre »[534].

En fait, la notion de *raisons* susceptibles d'être évoquées par tout sujet rationnel et pleinement responsable de ses actes est la clé de voûte de toute réflexion critique sur le mécanisme appliqué aux activités humaines. Dans les limites mêmes des sciences biologiques, l'hypothèse de la plasticité cérébrale évoquée par Eric Kandel, plaiderait en faveur du déterminisme faible. En fait, cette hypothèse permet d'affirmer qu'il n'y a pas de cerveau neutre et absolument automatique. Chaque cerveau a sa propre histoire et chaque histoire est jalonnée d'événements heureux ou malheureux, bref des souvenirs pouvant servir des motivations pour les actions individuelles. Dans le cas des vrais jumeaux, ou éventuellement des personnes clonées, ce qui les différenciera finalement les uns des autres, ce n'est pas la biologie du cerveau, mais l'histoire personnelle de leurs cerveaux au contact avec l'environnement physique et socio-culturel. Comprenons mieux avec le professeur Feltz :

> « […]. Par voie de conséquence, comme chaque être humain est élevé dans un environnement différent et connaît des expériences différentes, l'architecture du cerveau de chacun est unique. Même des jumeaux possédant des gènes identiques ont des cerveaux différents en raison des expériences différentes qu'ils ont traversées au cours de leur vie. C'est ainsi qu'un principe de biologie cellulaire dégagé de l'étude d'un simple mollusque s'est révélé contribuer profondément à notre connaissance du fondement biologique de l'individualité humaine »[535].

Bref, une approche non réductionniste du comportement humain doit pouvoir laisser une place importante à un certain niveau d'indétermination, c'est-à-dire au libre arbitre et à l'intentionnalité qui caractérisent les différents processus d'apprentissage et de mémorisation de l'agir humain, en dépendance étroite avec d'une

---

[534] *ENR*, p. 69.

[535] B. FELTZ, « Plasticité neuronale et libre arbitre », in *Archives de philosophie du droit : « Le droit et les sciences de l'esprit »*, t.55 (2012), p.100.

part la structure organique du cerveau et d'autre part les influences et l'organisation structurelle de l'environnement socio-culturel[536].

Une autre manière de soutenir l'idée d'un naturalisme atténué se vérifie dans le cas de l'action responsable. Du point de vue de la philosophie de l'action, l'acte même de décider implique la corrélation entre la causalité biologique et la causalité de l'agent. L'enjeu est de taille : affirmer l'irréductibilité du dualisme épistémique du corps et de l'esprit, de la nature et de la culture. Le schéma d'analyse que nous présentons ci-dessous nous est suggéré par la réflexion de René Simon qui montre qu'au point de départ de l'agir responsable il y a la cause, puis viennent l'intention, la rationalisation et la finalement la décision[537]. En résumant ces étapes, il y a lieu de les regrouper en deux étapes importantes : d'une part la cause et l'intention, et d'autre part la volonté et la rationalisation de l'action. Les philosophes de l'action auxquels nous référons pour notre argumentation sont entre autres Ronald Davidson, Frankfurt, Chisholm et Charles Taylor dont les réflexions sont présentées dans l'ouvrage dirigé par Marc Neuberg, intitulé *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action[538].*

a) ***La cause et l'intention.***

En premier temps, dans son article intitulé « L'agir », Donald Davidson situe la causalité biologique au départ de toute action humaine. La cause est l'affectation de notre sensibilité par notre organisme. L'agent voit ou croit voir une chose d'après l'un de ses traits caractéristiques, l'une de ses conséquences ou l'un des aspects de la réalité qu'il souhaitait ou désirait par rapport à son vécu personnel. La causalité de l'action est donc biologique. « Nous devons conclure, même si cela peut paraître surprenant, dit-il, que les seules actions existantes sont les actions primitives, celles qu'on accomplit sans devoir faire autre chose comme les simples mouvements du corps ; le reste est du ressort de la nature »[539], écrit Davidson. L'objectif principal de l'auteur était d'affirmer qu'il est possible pour l'agent humain d'agir sans aucune *intention,* mais tout simplement par causalité biologique. Il cite à cet effet quelques exemples où l'agent

[536] Cf. B. FELTZ, « L'inné et l'acquis dans les neurosciences contemporaines », in *Revue philosophique de Louvain*, t.98, n°4 (2000), p. Ibid., 729.
[537] Cf. R. SIMON, *Ethique de la responsabilité*, Paris Cerf, 1993, p.39-40.
[538] M. NEUBERG, *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action,* Liège, Ed. Mardaga, 1991.
[539] D. DAVIDSON, « L'agir », in M. NEUBERG, *op.cit.*, p. 221.

exerce passivement l'action, c'est-à-dire de façon tout simplement mécanique : l'action de se réveiller le matin, de somnoler, de trébucher, de contracter une maladie, etc.[540].

Toutefois, pour avoir un sens une action biologiquement causée doit être intentionnelle. Selon le même auteur, Davidson, l'intention peut être décrite comme l'attitude d'un agent orienté vers un certain type d'actions. Elle est « pro-attitude à l'égard d'actions d'un certain type », liée aux traits de caractères constants et marquant la vie d'un individu. Ces traits et attitudes peuvent avoir la forme des désirs, des souhaits, des impulsions, des inspirations, fondés sur un large éventail de convictions morales, de principes esthétiques, de prévisions économiques, de conventions sociales, ainsi que des fins et des valeurs publiques ou privées[541]. Pour l'expliciter, Donald Davidson énonce sa thèse comme suit :

> « Pour le cas de l'agir, je formulerai comme suit ma thèse : une personne est l'agent d'un événement si et seulement s'il existe une description de ce qu'elle a fait qui rend vraie une phrase disant qu'il l'a fait intentionnellement. Cette formulation, avec sa quantification portant sur des entités linguistiques, n'est pleinement satisfaisante, mais pour faire mieux, il faudrait donner une analyse sémantique portant sur des attitudes propositionnelles »[542].

Quel est le sens de mon action ? La volonté et la motivation rationnelle sont absolument nécessaires pour la caractérisation des actions proprement humaines. En quoi consistent-elles ?

b) La volonté et la rationalisation ou motivation de l'action

Qu'est-ce que la volonté de l'action sinon un désir rationnellement assumé par le sujet agissant ? D'après le philosophe de l'action Harry G. Frankfurt, la volonté est un « désir de second niveau » étant donné qu'il ne suffit pas pour l'homme d'avoir l'intention d'agir, faut-il également qu'il s'y ajoute la volonté d'accomplir l'intention. Un individu peut avoir la ferme intention de faire X et faire autre chose si, en dépit de son intention, son désir de faire X s'est révélé plus faible ou moins efficace qu'un désir concurrent. Il revient donc à la volonté d'ajouter à l'intention la force qui conduise à l'action. Elle est la possibilité de créer une nouvelle condition et / ou de la nier[543]. Quant à la rationalisation, il s'agit de la nécessité de fonder son agir sur des raisons. L'origine

---

[540] *Ibid.*, p. 205.
[541] Cf. D. DAVIDSON, « Actions, raisons d'agir et causes », in M. NEUBERG, *op.cit.*, p. 62.
[542] Cf. D. DAVIDSON, «L'agir », *art.cit.*, p. *208-209.*
[543] Cf. H-G. FRANKFURT, « La liberté de la volonté et la notion de personne », in M. NEUBERG, *op.cit.*, p. 256.

des raisons est certes très diverse. René Simon dit qu'elles s'enracinent dans l'histoire personnelle et collective par rapport au sens de l'histoire, la gloire, la justice, la haine, la vengeance, l'insécurité, la peur, l'amitié, l'esprit de solidarité, etc.[544]. Elles peuvent diversement renvoyer, selon les cas et les contextes, à des notions communément partagées et ayant trait à la valeur de l'action, à la norme, à l'obligation, à la vertu ou à la loi au sens précisément moral du terme[545].

Pour qu'une décision soit personnelle et responsable, l'agent doit être capable de s'auto-évaluer en se disant, ne fût-ce qu'intuitivement : « Personne d'autre que moi, quelles que soient les influences et les contraintes qui s'exercent sur moi, ne peut dire : « *je* » à ma place. Je suis l'auteur de cette action que j'ai faite dans telle intention pour tel motif. Je suis l'auteur de mes actes et, en ce sens, leur « cause »[546]. La conséquence éthico-juridique d'une telle affirmation, si inconsciente soit-elle, c'est que l'agent est la personne responsable, peu importe que ce débat interne ait lieu réellement. N'est-ce pas dans ce sens qu'un philosophe de l'action, en l'occurrence Chisholm, dit que, même si la plupart de nos actes sont posés sans délibération préalable ou par habitude, le plus important est le fait que, rétrospectivement, nous disons de l'acte de quelqu'un qu'« il aurait pu agir autrement ?»[547]. C'est à ce sujet que Davidson intéresse davantage Habermas. Même s'il avait initialement soutenu l'idée que seules les actions causées mécaniquement sont primitives, celles que l'on pose sans intention, Davidson finit par reconnaître la thèse traditionnelle d'après laquelle les actions proprement humaines et responsables sont celles qui sont fondées sur des raisons que les agents peuvent être capables de motiver. « Dans cet article, écrit-il, je défends la position classique – qui est aussi celle du sens commun – que les rationalisations sont une sous-espèce des explications causales ordinaires »[548].

Habermas partage avec Davidson cette thèse en distinguant entre les actions libres de l'agent, fondées sur des raisons et les actions mécaniques comme les actions impulsives, ritualisées, occasionnelles et compulsives[549] qui peuvent être considérées comme des causes. Contrairement donc à ce que d'aucuns auraient pensé,

---

[544] Cf. R. SIMON, *op.cit.*, p. 39.
[545] *Ibid.*, p. 40.
[546] *Ibid.*, p. 42.
[547] R.M. CHISHOLM, « L'agent en tant que cause », in M. NEUBERG, *op.cit.*, p.226.
[548] D. DAVIDSON, « Actions, raisons d'agir et causes », *art.cit.*, p. 61.
[549] *ENR*, p. 69.

en distinguant entre les causes primitives et les raisons d'action, Davidson ne partage pas un monisme ontologique un peu rapide selon lequel les raisons et les causes seraient deux aspects d'une seule et même chose ; les raisons représentent le côté subjectif, intérieur ou la forme « vécue » des processus neurologiques qui peuvent être constatés, tandis que les causes constituent l'aspect '' extérieur'', neurophysiologique d'un troisième terme embrassant le tout, dont le processus, à l'évidence, répondrait à un déterminisme, mais auquel fondamentalement il nous est impossible d'accéder. A l'appui de Davidson, Habermas conclut : « C'est à tort que cette interprétation naturaliste invoque ''la théorie causale de l'action'' de Donald Davidson qui, certes, pose que les souhaits, les attitudes, les intentions, les convictions et les orientations axiologiques peuvent être considérées comme des causes d'une action, mais à condition qu'ils soient les raisons à partir desquelles un acteur exécute cette action »[550].

Bref, d'après Habermas, sans raisons d'agir, il n'y a pas lieu de parler d'action humaine proprement dite. Et si telle est la conclusion, la liberté de l'agent est à considérer comme une liberté « conditionnée » non seulement par des raisons, mais aussi conditionnée par la nature, puisque le corps que l'on est est aussi le corps que l'on a ; il détermine ce que nous pouvons faire. Etre déterminé est un soutènement constitutif de l'autodétermination, martèle notre auteur[551]. Or, fonder l'agir spécifiquement humain sur des raisons implique de reconnaître que l'être humain n'est pas que naturel, il est aussi culturel, sans que l'un exclue l'autre. Telle est la leçon que nous nous permettons de tirer des discussions précédentes, et surtout à la lumière de l'argumentation suivante de Charles Taylor qui dit : « La compréhension du comportement humain au moyen d'une explication par les motifs doit tenir compte du fait central que l'homme est un animal culturel, que son comportement peut varier considérablement et que ces variations doivent être comprises à la lumière des différences existant entre les cultures humaines. Cela ne signifie pas que l'explication doit toujours être formulée dans le langage de la culture en question, mais cela signifie qu'une théorie adéquate doit pouvoir expliquer, entre autres, la manière dont un peuple se comprend lui-même. Elle doit donc être en mesure d'exprimer les distinctions majeures au moyen desquelles on comprend les différences de comportement des individus et du comportement des individus à différentes époques, et une théorie

[550] *Ibid.*, p. 73.
[551] *Ibid.*, p..75.

neurophysiologique mécaniste doit pouvoir faire de même »[552]. En d'autres termes, Charles Taylor, tout comme Habermas, soulignent l'irréductibilité de la corrélation entre la nature matérielle du corps et le langage culturel.

IV.4.4. Le déterminisme faible ou la conjonction entre le naturel et le culturel

Pour Habermas, en effet, le langage culturel joue un rôle déterminant dans le processus de l'agir proprement humain. Cela ne signifie pas que les déterminations biologiques sont ignorées. C'est un fait naturel qui ne pose d'emblée aucun problème critique pour susciter la discussion philosophique. Par contre, ce phénomène naturel pose problème à partir du moment où dans la logique naturalisante de certains philosophes des sciences, ils s'emploient sérieusement à remettre en question, comme nous l'avons dit, le libre arbitre et l'autodétermination individuelle.

En effet, dans ce débat, Habermas défend l'idée d'un déterminisme faible. Sa position est résumée par le biologiste et philosophe des sciences B. Feltz qui évoque un article récent où Jürgen Habermas montre comment la liberté appelle un système de détermination où s'impliquer. L'article s'intitule « Liberté et déterminisme », publié dans son livre *Entre naturalisme et religion.* En fait, Habermas y soutient le point de vue selon lequel les déterminations biologiques ne sont pas des obstacles à la liberté. Au contraire, ce sont des conditions de possibilité naturelles de la liberté dans la mesure où le corps que l'on est est aussi le corps que l'on a. Cette imbrication de l'être-corps et de l'avoir-corps humain pose la question de la liberté dans le corps individuel et social. En dialogue avec la philosophie de l'action qui tient compte du rapport dialectique entre la causalité biologique et la causalité de l'agent, Habermas s'inscrit d'emblée dans une perspective non réductionniste et analyse la place du langage dans le processus décisionnel. De cette analyse, il se dégage qu'il y a deux logiques non réductibles : d'une part le langage empiriste des mécanismes biologiques, observables neurologiquement, et d'autre part le langage mentaliste des raisons évocables par des interlocuteurs. Il y a donc irréductibilité des logiques langagières aux logiques biologiques. En plus, Habermas souligne l'importance capitale du langage humain dans les processus d'individuation et de socialisation. « Dans une réflexion sur la place du langage dans la cognition, écrit Feltz, il (Habermas) souligne la double dimension langagière et sociale de la cognition

[552] C. TAYLOR, « Comment concevoir le mécanisme ? », in M. NEUBERG, *op.cit.*, p. 193.

chez l'humain. L'apprentissage du langage est clairement un processus intersubjectif. Cet apprentissage conduit à l'intégration des règles du langage mais également à l'entrée dans une dynamique intersubjective essentielle dans le processus de cognition. Pour Habermas, ce sont les interactions intersubjectives qui conduisent à la conscience d'une conscience objective »[553].

Même du côté des biologistes, comme nous l'avions annoncé, le déterminisme faible se défend dans le sens de la corrélation entre la nature biologique et le langage culturel. Le neurophysiologiste américain, Gerald Edelman, après avoir distingué deux niveaux de la conscience chez les animaux supérieurs, dont l'espèce humaine, atteste que l'humain se distingue par son langage. En effet, la conscience des animaux supérieurs s'exercerait à deux niveaux : la conscience primaire et la conscience d'ordre supérieur. La conscience primaire est celle qui permet d'organiser directement et immédiatement leur comportement en réaction par rapport aux stimuli de l'environnement et de l'instant présent. Elle les rend capables de mémorisation, d'apprentissage et de représentation de l'environnement. L'auteur nomme cette conscience le « présent remémoré ». Quant à la conscience d'ordre supérieur, elle est identifiée au langage et elle joue chez l'homme un rôle essentiel dans le processus d'humanisation, le différenciant de l'animal. Grâce au langage, l'être humain devient capable d'une représentation complètement déconnectée des stimuli de l'instant présent, de distinguer entre le réel et l'imaginaire, entre le passé, le présent et l'avenir. La spécificité de l'homme, doté de la conscience d'ordre supérieur, ou du langage, c'est qu'il est « conscient d'être conscient »[554]. « Etre conscient d'être conscient » signifie qu'en plus des déterminations biologiques communes que l'être humain partage avec les autres êtres vivants, il possède en plus une intentionnalité, une mémoire et une conscience ; il est capable de choisir entre plusieurs possibilités pour une même action à

[553] Cf. B. FELTZ, « Plasticité neuronale et libre arbitre », in *Archives de philosophie du droit.* T.55. *Le droit et les sciences de l'esprit*, 2012, p. 113.

[554] Cf. G. EDELMAN, cité par B. FELTZ, « L'inné et l'acquis dans les neurosciences contemporaines », in *Revue philosophique de Louvain*, t.98, n°4 (2000), p. 715-716. La même idée se trouve dans d'autres articles du même auteur : IDEM, « Neurosciences, conscience, liberté », in B. BOURGINE – B. FELTZ, e.a (Dir), *Darwinismes et spécificités de l'humain,* Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012, p. 187 ; « Neurosciences, conscience, liberté », in B. BOURGINE – B. FELTZ, e.a (Dir), *Darwinismes et spécificités de l'humain,* Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012, p. 187 ; « Neurosciences, conscience, liberté », in B. BOURGINE – B. FELTZ, e.a (Dir), *Darwinismes et spécificités de l'humain,* Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012, p. 187 ; « Neurosciences et anthropologie », in M. DELSOL – B. FELTZ et M.C. GROESSENS, *Intelligence animale, intelligence humaine*, Paris, Vrin, 2008, p. 4 (version manuscrite) ;

poser »[555]. C'est justement parce que plusieurs raisons liées à l'histoire personnelle entrent en ligne de compte. Or dans le projet de technicisation eugéniste de la nature humaine, il y a risque que la logique mentaliste soit affaiblie, sinon supprimée.

IV.5. LE REALISME FACE A LA COMPLEXITE SOCIALE

Une manière très particulière de rendre compte du réalisme philosophique de Habermas pourrait se traduire finalement par la conscience de la complexité des sociétés et des actions humaines, à l'ère de la mondialisation technologico-économique et de la postsécularisation des cultures.

IV.5.1. La complexité des sociétés capitalistes et des cultures

Nous nous situons au début du troisième millénaire, plus ou moins à un quart de siècle après la parution de la *Théorie de l'agir communicationnel*. Où se situe l'espoir d'émancipation fondé sur l'universalité et l'éthicité de l'agir communicationnel ? De prime abord, Habermas reste convaincu qu'en fondant leur agir sur les principes de l'agir communicationnel, les sociétés séculières et libérales sont capables de maintenir l'unité, la cohésion et la paix. En janvier 2004, au cours de son dialogue avec le Cardinal Ratzinger sur « Des fondements prépolitiques de l'Etat de droit démocratique », Habermas réitère sa conviction philosophique chaque fois répétée, à savoir la nécessité de fonder l'action sociale sur les présuppositions pragmatiques du langage : « Dans ce qui suit, je pars du constat que la Constitution de l'Etat libéral est suffisamment capable de revendiquer par elle-même ses besoins de légitimation, donc à partir des contenus cognitifs d'un système d'argumentation autonome par rapport aux traditions religieuses et métaphysiques »[556].

Cependant, malgré cette prémisse, Habermas constate qu'il y a un doute qui persiste dans le vécu des citoyens des sociétés libérales dans la mesure où les présuppositions normatives d'un Etat constitutionnel démocratique sont, au regard du rôle de citoyens qui se considèrent comme les auteurs du droit, d'un niveau d'exigence plus élevé que ceux qui s'appliquent au rôle de citoyens dans des sociétés où ils sont les destinataires du droit[557]. Dans les faits, le doute est rendu possible par la puissance des marchés économiques et financiers qui, ne pouvant pas être démocratisés par nature,

[555] G. EDLMAN, cité par B. FELTZ, « L'inné et l'acquis dans les neurosciences », *art.cit*, 717.
[556] Cf. J. HABERMAS, « Des fondements prépolitiques pour l'Etat de droit démocratique » ; dans *RR*, p. 41.
[557] *Ibid*.

érodent la conscience de solidarité humaine. Tel est le phénomène le plus inquiétant du capitalisme avancé, dont la conséquence sociologique est l'ébranlement des sources fondamentales de la solidarité entre les citoyens. D'après Habermas, ces ressources « deviennent défaillantes dans leur ensemble par suite d'une sécularisation de la société en train de « dérailler »[558]. Le déraillement de la société signifie que l'équilibre apporté par la modernité entre les trois grands médiums de l'intégration sociale, à savoir les *valeurs*, les *normes* et le *langage* orienté vers l'entente mutuelle, est devenu instable du fait que les marchés et la puissance de l'administration refoulent de plus en plus hors des mondes vécus la solidarité sociale[559]. Voici comment Habermas rend précisément compte de la manière dont la puissance des marchés économiques et financiers complique les voies d'accès à l'émancipation sociétale :

> « Les marchés qui, bien entendu, ne sauraient être démocratisés comme des administrations publiques, fonctionnent de plus en plus comme les vecteurs qui orientent des secteurs de la vie jusqu'à présent tenus ensemble par des normes, que ce soit politiquement ou à travers des formes pré-politiques de la communication. Dans ce processus, ce ne sont pas seulement des sphères privées qui sont amenées à s'inverser en mécanismes d'action tournés vers l'efficacité, au profit de préférences chaque fois personnelles; c'est aussi le domaine soumis aux contraintes de la légitimation publique qui se réduit. La tendance à la privatisation se renforce chez les citoyens à travers le recul décourageant de la fonction jouée par la formation de l'opinion et de la volonté publiques : de plus en plus, cette formation ne s'exerce que partiellement dans les arènes nationales et n'atteint plus les processus de décision transférés à l'échelle supranationale »[560].

Outre la puissance des marchés financiers, il y a également le fait que la dialectique de sécularisation des sociétés modernes reste encore un processus inachevé et même inachevable, impliquant la corrélation de fait entre la raison et la foi, la philosophie et la théologie. Dans les sociétés démocratiques et laïques de l'Occident sécularisé, nous remarquons cependant la persistance du phénomène religieux et la poussée vers la coexistence entre la raison et la foi. Le phénomène est attesté par l'émergence de nouvelles communautés religieuses qui donnent à penser qu'il y a une mutation vers la société postséculière. Habermas entend par société postséculière celle « qui postule la persistance des communautés religieuses dans un environnement qui continue à se séculariser »[561]. C'est la preuve que la société occidentale se caractérise

[558] *Ibid.*, p. 35.
[559] *Ibid*., p. 54-55.
[560] *Ibid.*, p. 46-47.
[561] *ANH*, p. 151.

par un rapport ambivalent à la religion. D'un côté, ses institutions ont été soumises à un profond et lent processus de rationalisation : la sphère publique a été laïcisée, Dieu, la religion, ne sont plus des références susceptibles de justifier les décisions politiques et juridiques, ni de fonder les discours scientifiques ; d'un autre côté, la foi religieuse n'en continue pas moins d'imprégner fortement la vie sociale de sorte que le processus de sécularisation reste inachevé[562]. En fait, le diagnostic général fait par Habermas sur les sociétés actuelles aboutit au constat selon lequel toutes les cultures sont traversées par de multiples conflits qui surgissent à la suite du renouveau spirituel inattendu et du rôle politique inquiétant joué par des communautés religieuses, abstraction faite du nationalisme hindou, l'islam et le christianisme comme sources principales d'inquiétude planétaire[563].

Déployant une analyse plus large des sociétés modernes à l'échelle mondiale, l'interlocuteur de Habermas, le théologien Joseph Ratzinger, montre que l'histoire contemporaine des sociétés modernes est marquée, depuis l'épouvante bombe atomique, par l'accélération des évolutions et de la violence. Deux facteurs semblent marquer ces évolutions : d'une part, l'unification mondiale ou l'interculturalité, et, d'autre part, la violence ou l'accroissement de la capacité de l'homme à détruire. D'un côté se constitue une société mondiale où les puissances singulières – politiques, économiques, culturelles – sont de plus en plus concernées les unes par les autres, où leurs divers espaces vécus se touchent et s'interpénètrent mutuellement. La globalisation du monde constitue, à n'en point douté, le nouveau phénomène de rapprochement des cultures à l'échelle universelle, et notamment le développement des échanges entre les cultures apparemment antagonistes. Si ce phénomène de globalisation ne réussit pas à éliminer les particularismes culturels, il permet heureusement de les unifier dans le sens de la pacification entre les peuples et les cultures. L'unité y est perçue et recherchée comme valeur principale. D'un autre côté, la globalisation s'accompagne du développement des possibilités de l'homme, d'une puissance de faire et de détruire qui pose, bien au-delà de ce à quoi on était accoutumé, la question du contrôle juridique et éthique de la puissance[564].

---

[562] Cf. A. DUPEYRIX, *Comprendre Habermas*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 184.

[563] Cf. J. HABERMAS, « Une conscience de ce qui manque. Les liens de la foi et de la religion », in *Esprit (* mai 2007), p. 10.

[564] Cf. J. RATZINGER, « Ce qui tient le monde ensemble. Les fondements moraux prépolitiques d'une société libérale », dans *RR*, p. 63-64.

En plus de divers aspects positifs de la mondialisation, dont l'interculturalité, le théologien catholique regrette le fait que la mondialisation économique et technologique ait favorisé la formation de nouvelles formes de violences qui théoriquement sont endiguées par le droit positif et démocratique. Après la bombe atomique de triste mémoire, pure invention de la science occidentale, Ratzinger ne s'empêche pas de faire remarquer que les citoyens modernes vivent de la peur, ou encore mieux du terrorisme au quotidien, à tel point qu'on se leurrerait de croire qu'une morale universaliste de la raison soit posée comme la seule suffisante pour fonder une théorie de l'émancipation humaine. Ratzinger ne manque pas d'arguments pour fonder son doute par rapport à la morale universelle fondée sur les seuls principes discursifs. Le fait du terrorisme ne remet-il pas en cause l'incontournabilité des principes universels de l'éthique de la discussion ?

> « (Le terrorisme) est capable de frapper efficacement partout. Et l'humanité, nous le voyons désormais, n'a nul besoin de la grande guerre pour rendre le monde invivable. Les forces anonymes de la terreur qui peuvent sévir partout sont assez puissantes pour opprimer tous les hommes jusque dans leur vie quotidienne ; surgit ainsi le spectre d'éléments criminels capables d'accéder aux grands potentiels de destruction pour livrer le monde ainsi au chaos sans toucher à l'ordre politique »[565].

L'Al-Qaïda et les attentats du 11 sept 2001 constituent entre autres le phénomène et l'événement auxquels Ratzinger réfère directement. Le comble du cynisme, c'est qu'au nom de Dieu, les hommes et les femmes croyants évoquent Dieu et se fondent sur sa volonté pour justifier la guerre et la mort des innocents. « Ce qui est effrayant en l'occurrence, ajoute-t-il, c'est que pour une part le terrorisme se donne des légitimations morales. Les messages de Ben Laden présentent le terrorisme comme la réponse des peuples impuissants et opprimés à la superbe des puissants, comme la punition méritée de leurs prétentions, de leur autocélébration et de leur barbarie qui offense Dieu[566].

Le phénomène du terrorisme dans les sociétés humaines à l'échelle mondiale fait que Ratzinger distingue plus ou moins quatre aires socioculturelles en interaction, marquées par des types de violences particuliers :

---

[565] *Ibid.*, p. 70.
[566] *Ibid.*, p. 70-71.

a) *L'aire culturelle occidentale*, acquise à la démocratie libérale. Cette culture est dominée par la sécularisation des modes de pensée et d'agir, en lutte et en opposition aux dogmatismes religieux et métaphysiques. Toutefois, d'après lui, il serait erroné de ne pas reconnaître le rôle et la place qu'occupe la religion dans le processus de pacification et d'autocompréhension des citoyens européens : « Les deux pôles sont l'un en face de l'autre dans des proximités ou des tensions diverses, dans une volonté mutuelle d'apprendre l'un de l'autre ou dans une distance volontaire plus ou moins accentuée »[567] ;

b) *l'aire culturelle islamique*, traversée aussi par des tensions semblables à l'Occident : « [...], de Ben Laden et son absolutisme fanatique aux attitudes ouvertes à une rationalité tolérante se déploie un large spectre de comportements »[568] ;

c) *l'aire culturelle indienne*, où l'hindouisme et le bouddhisme sont dominants. Ils sont aussi traversés par des tensions, même si elles se manifestent de manière moins dramatique. Il s'agit entre autres des défis liés à la rationalité occidentale et aux questionnements de la foi chrétienne qu'elles assimilent l'une et l'autre selon des modalités diverses tout en cherchant à préserver leur propre identité ;

d) *les cultures indigènes d'Afrique comme celles d'Amérique latine*, que certaines théologies chrétiennes ont remises à l'honneur. Elles se présentent dans une large mesure comme une remise en question de la rationalité occidentale et de la prétention à l'universalité présente dans la révélation chrétienne[569].

En plus du terrorisme, Ratzinger fait état d'une nouvelle forme de violence désormais en perspective pour le nouvel humanisme dit technologique : c'est la perspective désormais ouverte par la technologie génétique de pouvoir « faire des hommes ». Si, de prime abord, le projet est louable et digne d'admiration parce qu'il s'agit d'améliorer scientifiquement la vie humaine, il n'est pas étonnant qu'il s'agisse d'une nouvelle idéologie, c'est-à-dire une nouvelle forme de puissance qui peut se transformer en une nouvelle forme de menace de l'homme :

> « L'homme est désormais capable de faire des hommes, de les produire pour ainsi dire dans l'éprouvette. L'homme devient un produit, et, du fait même, le rapport de l'homme à lui-même se modifie de fond en comble.

[567] *Ibid.*, p. 79.
[568] *Ibid.*, p. 80.
[569] *Ibid.*

> Il n'est plus un don de la nature ou du Dieu créateur, il est son propre produit. L'homme a exploré le puits qui est à l'origine de sa puissance, les sources de sa propre existence. La tentation de se mettre enfin à construire l'homme véritable, la tentation de faire des expériences sur les hommes, la tentation de regarder les hommes comme des déchets et de les écarter - tout cela n'est pas une chimère née dans le cerveau de chercheurs opposés au progrès »[570].

A y regarder de près, la critique portée par Ratzinger sur l'état de nouvelles formes de violence sociales, contrariant littéralement l'idéal d'émancipation des Lumières par la science et la réflexion, rejoint les remarques habermassiennes sur la complexité humaine et l'hétérogénéité sociale. Dans ces conditions, la question critique consiste à savoir si l'on devrait réenchanter les sociétés modernes. Ne cédant ni au défaitisme ni au relativisme, Habermas pense tout simplement que les crises internes que connaissent actuellement les sociétés occidentales hautement rationalisées ne doivent pas être considérées comme la conséquence d'un épuisement sélectif des potentialités de la raison comme le pensent les critiques postmodernistes. Il réaffirme par contre la présence des potentialités de la raison communicationnelle dans la modernité occidentale, quitte à lutter contre les formes d'autodestruction du programme de rationalisation intellectuelle et sociale. C'est ainsi qu'il propose dans sa reprise critique de la théorie de l'émancipation non pas de refonder la société sur une référence religieuse transcendante afin de sortir de l'impasse une modernité contrariée, mais la nécessité pratique d'initier au plus fort des crises un dialogue instructif entre raison et foi, entre philosophie et théologie, restant saufs les principes fondamentaux d'un Etat de droit démocratique. Ce dialogue doit être ressenti comme une question empirique et ouverte[571].

IV.5.2. La complexité du monde vécu humain

Dans *La pensée postmétaphysique,* Habermas conçoit la société humaine comme un monde vécu symboliquement structuré[572]. Il s'agit d'un « ensemble cohérent de sens possédant une structure symbolique et traversant à la fois les différentes formes d'incarnation et les différentes fonctions »[573]. Rappelons-nous que dans le premier chapitre nous avons fait allusion à cette idée de la société comme monde vécu en y distinguant la culture, la société et la personnalité. Si la visée d'une telle distinction

[570] *Ibid.*, p. 72.
[571] *RL*, p. 48-49.
[572] *PP-EP*, p.95.
[573] *Ibid.*, p. 100.

consiste à comprendre comment l'ordre social est possible et quel rapport y a-t-il entre l'individu et la société[574], Habermas précise que la complexité est la caractéristique principale de ces composantes : « Les composantes du monde vécu – la culture, la société et les structures de la personnalité – constituent des ensembles cohérents de sens d'une certaine complexité et qui, bien qu'ils soient incarnés dans des substrats différents, communiquent les uns avec les autres »[575].

Le monde vécu rend possible l'ordre social dans la mesure où chaque entité sociale se construit sur un ensemble de certitudes et de significations existentielles telles qu'elles sont transmises de manière tenace de générations en générations. Le monde vécu socioculturel est donc formé « des structures tenues pour invariantes face aux manifestations historiques et aux formes de vie des mondes vécus particuliers »[576]. En tant que tel, il est l'« horizon pré-réfléchi où se meuvent '' toujours déjà '' les acteurs communicationnels. Il est limité et transformé dans son ensemble par les changements structurels de la société[577]. En d'autres termes, le monde vécu est l'espace vécu et partagé par les mêmes acteurs sociaux. Il est un réseau de coopérations de type communicationnel même s'il n'empêche pas la possibilité que surgissent et resurgissent des conflits, des contingences du présent et leurs conséquences non prévues. « Le monde vécu construit par les membres à partir des traditions culturelles communes est coextensif à la société. Il attire tous les phénomènes sociaux dans le faisceau lumineux des processus d'interprétation coopératifs. Il confère à tout ce qui arrive dans la société la transparence de ce dont on peut parler – même si on ne le comprend pas (encore) »[578].

Du point de vue épistémologique, Habermas note que le monde vécu constitue un type de savoir non thématisé, mais exposé à la thématisation, qui comprend des savoirs de premier-plan, savoir contextuel et d'arrière-plan :

a) Le savoir de premier-plan. Dans la mesure où le savoir du monde vécu se charge de rendre plausibles les prétentions à la validité, le savoir de premier-plan est un savoir non thématique sur lequel s'appuient les participants sous la forme des présuppositions pragmatiques et sémantiques. C'est un savoir relatif à un horizon

[574] *Ibid.*, 98.
[575] *Ibid.*, p. 98.
[576] *TAC2*, p. 131-132.
[577] *Ibid.*, p.131.
[578] *Ibid.*, p.163

déterminé[579] dans la mesure où il donne à chaque contexte d'action « un caractère temporaire, une limite qui peut constamment être franchie, un *horizon* qui se déplace en fonction de la place où l'on est et qui peut, si l'on se meut dans un paysage accidenté, se dilater ou se rétrécir »[580]. Toutefois, dans la pratique, ce qui arrive c'est que les acteurs insèrent *leur contexte de renvoi* dans la situation à tel point que ce contexte devient élément de la situation et perd de ce fait sa trivialité et sa solidité incontestée[581].

b) Le savoir contextuel : est celui qui dépend d'un certain nombre de thèmes déterminés, et qu'un locuteur peut présupposer dans le cadre d'une langue commune, d'une même culture, d'une formation scolaire analogue, etc., et donc dans le cadre d'un milieu commun ou d'un horizon d'expériences vécues communes. En tant que tel, ce savoir joue également un rôle important pour la stabilisation de la validité. Car c'est à la lumière d'un contexte donné, relatif implicitement à certains contextes d'objets, que ce qu'un locuteur dit à propos d'un thème déterminé peut paraître au regard de ses interlocuteurs comme trivial ou surprenant, instructif ou peu crédible. Par conséquent, selon les besoins, il est possible de mobiliser, à partir de ce contexte co-actualisé, des informations et des raisons à invoquer. Le savoir contextuel est chaque fois susceptible d'autres questions et d'autres objections dans les milieux différents. Habermas précise que ce type de savoir non thématisé est exposé à la problématisation, il suffit qu'une légère modification affecte, soit l'horizon de la situation, soit le thème[582].

c) Le savoir d'arrière-plan : il est le plus stable. C'est un type de savoir vis-à-vis duquel, il n'est pas possible de présupposer une conscience intentionnelle. Il s'agit plutôt d'une couche profonde de savoir non thématisé, dans laquelle aussi bien le savoir relatif à un horizon déterminé que le savoir contextuel, en tant que savoirs de premier plan, plongent leurs racines. C'est un savoir caractérisé par une plus grande stabilité et immunisé en grande partie contre la pression des expériences qui sont les sources de contingence et de problématisation[583]. La force de stabilisation de ce type de savoir est dû au fait que le sujet a internalisé profondément au cours de son processus d'individuation et de socialisation un certain nombre de certitudes pratiques et d'évidences ou de

[579] *PP-EP*, p. 90.
[580] *TAC2*, p.136.
[581] *Ibid*.
[582] *PP-EP*, p. 90-91.
[583] *Ibid.*, p. 91.

convictions intactes qui lui permettent, dans le jeu des interactions sociales, de procéder à des interprétations destinées à la coopération[584].

De fait, il y a des propriétés spécifiques qui rendent complexe le monde vécu : premièrement, c'est un savoir implicite qui ne peut, en définitive, être présenté dans beaucoup de propositions ; deuxièmement, c'est un savoir de structure holiste, dont les éléments renvoient les uns aux autres ; troisièmement, c'est un savoir dont nous ne disposons pas à discrétion, dans la mesure où nous ne pouvons à volonté le rendre conscient et le mettre en doute*[585].*

Que l'on se situe dans l'un ou l'autre des trois mondes possibles de l'homme, le monde objectif, le monde social et le monde subjectif[586], le monde vécu fonde les actions et l'autocompréhension de l'espèce humaine. Par rapport aux observateurs, il est ce monde que les acteurs placent au fondement de leurs définitions communes de la situation. C'est dans ce sens qu'empruntant sans plus l'idée de « la conscience collective » à E. Durkheim, Habermas considère le monde vécu comme étant simplement le contexte général commun des acteurs, détaché des concepts de la vie quotidienne ; c'est l'horizon d'où se détache l'enquête sur les fonctions qu'assume l'agir communicationnel[587].

Dans la plupart des cas, lorsqu'ils agissent ordinairement, les interlocuteurs se réfèrent aux certitudes pratiques du monde vécu dans ce sens qu'il exerce sur eux la contrainte normative. Dans le cas contraire, ils doivent tenter d'apporter des moyens stratégiques pour une définition commune de la situation, ou ce qui arrive le plus souvent dans la pratique courante de la communication, ils essaieront de négocier directement la définition commune de la situation à titre d'«œuvre de réparation » (*Reparaturleistungen*)[588]. Tel est le cas, dans les sociétés capitalistes

---

[584] *TAC2*, p.137.
[585] *TAC1*, p.344.
[586] a) *Le monde objectif* est constitué des entités physiques et objectifs, dont les énoncés sont rendus vrais par les certitudes du monde vécu. C'est la présupposition de la vérité propositionnelle. Il y a certes une discussion épistémologique importante à ce sujet. La vérité du monde objectif ne dépend pas nécessairement de la vérité des énoncés propositionnels tenus pour vrais. Habermas souscrit à cette critique dans *vérité et justification ;* b) *le monde social* : en tant qu'ensemble des relations interpersonnelles fondées sur des règles légitimes que les certitudes du monde vécu rendent justes. C'est la présupposition de la justesse normative ; c) *le monde subjectif*, en tant qu'ensemble des événements vécus d'accès privilégié au locuteur et que les certitudes du monde vécu rendent sincères. C'est la présupposition de la sincérité du locuteur devant un public (Cf. *TAC2*, p.132-133).
[587] *Ibid.*, p.132.
[588] *Ibid.*, p.134.

avancées, où l'on remarque que plus l'organisation matérielle de la société devient complexe, plus son champ sémantique des représentations collectives s'élargit ou se modifie. C'est l'indice de l'interaction entre la société comme système régulé par des règles et la société comme monde vécu. Celui-ci joue le rôle de sous-système qui définit l'état du système social dans son ensemble[589].

CONCLUSION

Dans ce quatrième chapitre, nous nous étions fixé pour objectif de présenter et de comprendre les arguments principaux en vertu desquels Habermas s'oppose contre la réduction naturaliste et contre la technicisation de l'humain. Dès le point de départ, nous avons pris en compte les apports révolutionnaires des sciences biologiques dans le sens d'une explication plausible de l'agir évolutif des êtres vivants, la variabilité et l'invariabilité de leurs caractères. Nous avons également rendu compte de la manière dont certains naturalistes réduisent l'être et l'agir de l'homme aux déterminismes biologiques, telles sa pensée et sa conscience.

Ce que nous avons voulu souligner au travers de ces réductions naturalistes, c'est surtout la possibilité d'utiliser idéologiquement le savoir et les techniques des sciences biologiques afin de remettre en question le libre arbitre et l'autodétermination des individus humains. Certes les techniques biomédicales actuelles sont d'une importance et d'un intérêt thérapeutiques irrécusables dans la mesure où elles permettent de résoudre de graves problèmes et de soulager tant soit peu la souffrance de beaucoup de patients ou des personnes désireuses d'enfants. C'est dans ce cadre que viennent s'inscrire les réflexions critiques de Habermas qui prévient contre les risques de justification rationnelle de l'eugénisme libéral. A l'encontre d'un naturalisme réductionniste qui s'ouvre à la technicisation sans conscience de la nature humaine, Habermas défend l'idée d'un naturalisme atténué qui admet la conjonction et la corrélation entre les déterminations biologiques et les influences de l'environnement physique et socioculturel. Et c'est en vertu de la capacité de décider librement entre ces deux déterminismes que l'individu humain est particulièrement responsable de son agir.

[589] *Ibid.*, p.168-169.

Enfin, nous avons tenté de rendre compte du réalisme de Habermas, confronté à la complexité irréductible des personnes humaines qui, bien que rationnelles, ne se soumettent pas toujours à la contrainte du meilleur argument. La violence humaine sous toutes ses formes, anciennes et contemporaines, le manque de solidarité dû à la puissance des forces du marché économique et financier, etc., sont autant d'indices de la complexité humaine. Faut-il dans ces conditions persister à défendre le primat du juste sur le bien ? N'est-ce pas le problème fondamental qui conduit Habermas à plaider pour l'éthique de l'espèce humaine ? De quoi s'agit-il ? Ce sera l'objet principal de notre dernier chapitre suivant.

CHAP. V. POUR L'ETHIQUE DE L'ESPECE HUMAINE
La corrélation entre les normes et les valeurs

V.0. INTRODUCTION

Après nous avoir rendu compte des problèmes anthropologiques majeurs liés à la réduction naturaliste de l'agir humain, nous avons terminé le chapitre précédent par la mise en exergue de l'irréductible complexité de la réalité humaine. La question que nous aimerions traiter maintenant consiste à comprendre comment Habermas en est-il venu à penser la nécessité d'une éthique non moins moderne qui articule l'universel et le particulier par la corrélation entre les normes et les valeurs. C'est le cas de l'éthique de l'espèce humaine (*Gattungsethik*) où émerge l'idée de la nécessité de respecter le bien fondamental de chaque personne humaine, considérée dans toute sa singularité et dans toute sa complexité. Comment alors comprendre la stratégie antérieurement défendue, à savoir le primat du juste sur le bien ? Le défenseur de la pensée postmétaphysique n'est-il pas en train de se contredire ? Quel sens comporte l'idée du bien dans l'éthique de l'espèce humaine ? Mais qu'entend-il par l'espèce humaine ? Quelles en sont les valeurs et les normes ? Toutes ces questions indiquent l'objectif et l'importance capitale de ce chapitre pour la reconstruction d'une théorie générale de l'émancipation chez Habermas.

Notre réflexion sera structurée en trois points. Le premier point essayera de nous resituer dans le contexte intellectuel général où Habermas pose et défend le primat du juste sur le bien. Il s'agit précisément de la *modernité* comme espace de pensée et d'action libre et laïc, promu par la rationalité et la rationalisation de l'agir. La question morale moderne qui s'y pose se formule comme suit : « Que dois-je faire ? ». En second lieu, poursuivant l'évolution de la pensée de Habermas, nous allons analyser le sens de son retour aux questions fondamentales de l'anthropologie philosophique : le bien de la personne humaine prise dans son individualité, le sens et la signification de l'agir, si communicationnel soit-il, bref tout ce qui constitue « la juste vie humaine ». Enfin, nous tâcherons de proposer une ébauche de fondation philosophique de l'éthique de l'espèce humaine ; sur quelles bases rationnelles repose-t-elle ?

V.1. LA QUESTION MORALE MODERNE : « QUE DOIS-JE FAIRE ? »

De prime abord, il sied de préciser que Habermas distingue méthodiquement entre les questions morales et les questions éthiques. Les premières concernent les exigences du vivre-ensemble en société, tandis que les secondes ont trait à la manière dont chacun entend mener sa vie et construire sa biographie dans son espace socio-culturel. La morale n'exclut pas l'éthique ni inversement, mais les deux sont corrélatives. Pour être très précis, voici comment Habermas distingue la morale de l'éthique :

> « J'appelle ''morales'' les questions qui ont trait au fait de vivre ensemble en observant des normes justes. Pour des personnes qui agissent, lesquelles sont susceptibles d'entrer en conflit les unes avec les autres, les questions de cette nature se posent compte tenu du besoin normatif d'une réglementation des interactions sociales. La raison fait que l'on attend que de tels conflits puissent être tranchés rationnellement dans l'égal intérêt de chacun. Cette attente d'une acceptabilité rationnelle n'existe pas en revanche dès lors que la manière dont le conflit est décrit, que la manière dont les normes concernées par ce conflit sont justifiées en raison, dépendent des modes de vie que l'on s'est choisis et de la manière dont on comprend son existence personnelle, dépendent autrement dit du système d'interprétation qui porte l'identité de l'individu ou d'un groupe défini des citoyens. Ce type de conflits qui en appelle à l'arrière-plan touche à des questions éthiques »[590].

Prise en compte cette distinction méthodologique entre la morale et l'éthique, il va sans dire que le concept d'éthique de la discussion vise à résoudre la question universaliste du « comment vivre-ensemble » de manière pacifique et politiquement correcte. Cela suppose que les interlocuteurs qui peuvent ne pas partager les valeurs et des convictions communes, sont ceux-là même qui sont obligés d'obéir à des normes communes qui assurent les liens d'intersubjectivité sociale. L'éthique de la discussion répond donc à la question morale objective de savoir ce que l'*on* doit faire de juste et d'impartial en société. La question de l'éthique de la discussion est profondément moderne. Que signifie la modernité selon Habermas ? La réponse à cette question nous permettra finalement de comprendre pourquoi l'éthique de la discussion pose le primat du juste sur le bien. Mais une telle option ne conduit-elle pas au formalisme pur et à l'universalisme abstrait de la morale ? Comment éviter ces écueils ? Tels sont les trois points essentiels que nous analyserons dans cette première partie.

---

[590] *ANH*, p. 62-63.

V.1.1. La modernité, ses acquis et ses malentendus

Comme il n'est pas facile de définir le concept de modernité ! Habermas la considère comme un « projet inachevé »[591]. Du point de vue épistémologique, la modernité constitue une révolution mentale sans précédent dans l'histoire des hommes. C'est le moment où les citoyens de la République en quête de leur émancipation se servent sans contrainte des lumières de la raison. Incarnation des valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité, la modernité traduit alors l'idée d'émancipation contre l'arbitraire de l'autorité, contre les préjugés et les contraintes de la tradition, etc. C'est l'ère de l'autonomisation du sujet qui atteint sa majorité intellectuelle et humaine. Sur le plan sociologique et historique, la modernité est un phénomène proprement occidental qui a engendré en Europe une culture profane, celle du désenchantement des valeurs traditionnelles et religieuses. Il s'agit plus précisément d'un processus rationnel par lequel les sciences empiriques modernes et les arts sont devenus autonomes, les théories morales et juridiques fondées sur des principes sont constituées en sphères de valeurs culturelles permettant la mise en œuvre de processus d'apprentissage qui obéissent, selon le cas, aux légalités internes des problématiques théoriques, esthétiques ou pratico-morales[592].

D'un point de vue critique, la modernité est un processus ambivalent. D'une part, en tant qu'*Aufklärung,* elle a favorisé l'émergence et l'autonomie du sujet capable de parler et d'agir, se libérant des dogmatismes traditionnels, métaphysico-religieux. D'autre part, le processus de rationalisation a engendré une culture de domination de la raison instrumentale. C'est ainsi que des auteurs comme Charles Taylor n'hésitent pas à parler du malaise de la modernité dans la mesure où elle recèle des maux qui rongent de l'intérieur même la civilisation technologique et les sociétés industrielles de l'Occident. Il s'agit notamment de l'individualisme, du désenchantement du monde, et de la restriction des choix individuels. L'*individualisme,* bien qu'il soit une de plus belles conquêtes de la modernité, est aussi le repliement sur soi, l'aplatissement et le rétrécissement des vies personnelles. Appauvrissement, dans la mesure où il éloigne du souci des autres et de la société ; il engendre le relativisme éthique. Le *désenchantement du monde* est dû à la domination de la rationalité instrumentale qui éclipse les fins de l'action au profit des moyens, de l'efficacité maximale et de la plus

[591] Cf. *DPM*, p. IX.
[592] *Ibid.*, p.1-2.

grande productivité. La *restriction des libertés et des choix* est la conséquence politique de deux précédents malaises. C'est la perte même de notre dignité de citoyens au profit de la bureaucratie et des structures de la société techno-industrielle[593].

Pour étayer cette idée de l'ambivalence de la modernité, évoquons la thèse de René Simon qui montre qu'avec les progrès de la science et de la technique, l'homme moderne a acquis en un laps de temps extrêmement court un pouvoir jamais atteint dans le passé. Il sait soumettre et maîtriser d'une façon quasi fataliste les lois de la nature. Ce pouvoir comporte certes des résultats positifs et des promesses pour l'avenir de l'humanité. Hélas, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, cette maîtrise des lois naturelles a donné à l'homme la capacité de détruire, d'une manière irréversible, les fragiles équilibres de l'écosphère et la biosphère et leurs mutuels conditionnements. Si on n'y prend pas garde, cette domination pourrait se renverser en totalité (effet de serre, menace sur la couche d'ozone, pollution de l'eau, pluies acides, déforestation, radioactivité, menace sur les espèces vivantes, et sur l'évolution même de l'espèce humaine)[594].

Notre auteur, Habermas, développe quant à lui une approche optimiste de la modernité, mais un optimisme vigilant qui voit plutôt dans les crises tant dénoncées des malentendus mêmes du processus de la modernisation sociale. D'un côté, la modernité est décrite comme le processus évolutif de l'humanité où l'homme est devenu maître de la nature à un degré jamais atteint ; de l'autre côté, il se sent aussi capable de la plus absolue inhumanité. L'homme moderne a appris à domestiquer les distances et à accroître son espérance de vie, mais au prix de systèmes sociaux, d'une industrie et d'un arsenal capables tout à la fois de le nier et de l'anéantir. Des exemples ne manquent pas : les défis écologiques, la croissance économique et la disparité croissante des conditions de vie du Nord et du Sud, les risques de nouvelles guerres ethniques, nationales et religieuses, les chantages nucléaires et les luttes internationales pour le partage des richesses[595]. Tous ces phénomènes constituent un « arrière-plan effrayant » qui met à mal, sur le plan politique, toute orientation et toute assurance de paix et d'émancipation au sein des sociétés libérales disposant de l'Etat de droit et de la démocratie[596]. Mais,

[593] Cf. C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 14-15.
[594] R. SIMON, *Ethique de la responsabilité*, p. 7-8.
[595] *DPM*, p. I.
[596] Cf. *DD*, p.12.

faut-il pour autant crier à l'échec ou encore à la fin de la modernité comme le font les antimodernistes ?

En effet, les critiques antimodernistes viennent d'un double front. D'un côté, le front de ceux qui réclament le retour des éthiques traditionnelles de la vie bonne, les morales traditionnelles du bien et de la vertu qui rappellent le primat des questions concernant la vie bonne, de la conduite de vie individuelle réussie et de forme de vie sociale heureuse, bref le caractère et l'éthos, comme il en est le cas des éthiques de la pitié et de l'amour qui accordent une place privilégiée au souci altruiste pour le bien du prochain nécessiteux[597]. De l'autre côté, le front des théoriciens de la postmodernité[598] et de la posthistoire. Les postmodernistes s'attaquent à la raison moderne et revendiquent la totalité du pouvoir en présentant la raison comme une subjectivité qui asservit tout en étant elle-même asservie, et comme une volonté de maîtrise instrumentale. Les protagonistes de la posthistoire, quant à eux, déclarent close l'histoire des idées, marquée par des phénomènes sociétaux d'un genre particulièrement nouveau, résultats de la rationalisation comme sécularisation, c'est-à-dire la laïcisation de la culture occidentale qui s'est développée sur l'entreprise capitaliste et l'appareil bureaucratique de l'Etat[599].

En effet, Habermas juge ces critiques moins convaincantes tant du point de vue de la théorie de la connaissance en général que du point de vue de la théorie morale en particulier. Il reproche, par exemple à Michel Foucault, le fait que sa théorie du pouvoir ne parvient pas à sortir du subjectivisme qu'il stigmatise à l'encontre des sciences humaines ; il reproche également aux critiques de l'universalisme transcendantal de Kant, dont Hegel, Marx, Heidegger, Derrida, de n'avoir pas franchi ses limites pour la simple et bonne raison qu'ils ne sont pas parvenus à tirer les principes

---

[597] Cf. *ED*, p. 62.

[598] Pour Bernard Leboucher, la postmodernité est « la perte des idéologies et d'un grand nombre des valeurs, un relativisme de valeurs, un individualisme, une incertitude généralisée et le goût de la ''déconstruction''. Elle a perdu même toute conviction concernant ses fondements sociaux. […]. Ne croyant plus au progrès, elle s'engage de plus en plus exclusivement dans l'immédiateté de la tâche du ''vivre bien'', c'est-à-dire avec aisance dans un bonheur de l'instant présent, mais avec de moins en moins d'espérance. Elle met en cause non seulement la vérité objective mais encore l'unité du sujet, qui constituait la grande référence de la modernité. Elle est une forme de désenchantement du monde et peut être tentée par le nihilisme. On pourrait dire également que la postmodernité est advenue avec l'ère de l'informatique et les contradictions de la mondialisation ».Positivement, la postmodernité pourrait signifier la sortie de la modernité de sa crise d'adolescence, devenue vraiment adulte, plus lucide et plus mature. Cf. B. SESBOÜE, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 241-242.

[599] Cf. *DPM*, p. 1-2.

universels de l'agir moral à partir de la communication idéale et sans contrainte. Cette omission capitale les conduit à assimiler la modernité aux développements de la rationalité instrumentale, celle des fins utilitaires[600]. Plus précisément, ils assimilent les concepts de modernité et de modernisation en désignant par là un ensemble de processus cumulatifs qui se renforcent les uns les autres ; la capitalisation et la mobilisation des ressources, le développement des forces productives et l'augmentation de la productivité du travail ; la mise en place des pouvoirs politiques centralisés et la formation d'identités nationales ; la propagation des droits à la participation politique, des formes de vie urbaine et de l'instruction publique ; et enfin, la laïcisation des valeurs et des normes, etc.[601].

Habermas pense que ces auteurs oublient trop souvent que la modernité est un processus dialectique et ambivalent, dont l'espoir d'émancipation se trouve dans les jeux du langage. Quels que soient les crises et les malentendus de la modernité, l'espoir d'émancipation reste permis tant qu'il y aura la volonté d'agir rationnellement, c'est-à-dire en présupposant la discussion critique :

> « Je n'ai aucune illusion quant aux problèmes et aux états d'esprit suscités par la situation qui est la nôtre. Mais ni les états d'esprit ni les philosophes mélancoliques qui les expriment ne justifient l'abandon défaitiste des contenus radicaux de l'Etat de droit démocratique dont je propose une nouvelle interprétation, adaptée aux conditions d'une société complexe »[602].

Tout en avouant le fait de la complexité humaine et sociale que nous avons analysée au chapitre précédent, l'optimisme de la raison communicationnelle fait encore espérer la paix perpétuelle à Habermas, surtout pour les sociétés démocratiques du *premier monde,* contrairement à ce qui se passe dans le *second* et dans le *tiers-monde.* « Seuls les États du premier monde peuvent, jusqu'à un certain point, s'offrir le luxe de mettre leurs intérêts nationaux en accord avec les critères normatifs qui définissent le niveau d'exigence à peu près cosmopolitique des Nations unies »[603]. Rappelons-nous que quelques années plus tôt, Habermas traduisait sa confiance aux soubassements rationnels des sociétés sécularisées de l'Occident : « Qui d'autre, sinon l'Europe, pourrait puiser dans ses propres traditions le discernement, l'énergie et le courage visionnaire, en un mot, tout ce qu'il faudrait pour priver de leur influence sur les

---

[600]. *Ibid.*, p. 348- 350
[601] *Ibid.*, p. 2-3.
[602] *DD*, p. 13
[603] Cf. *PP-BIK*, p. 67-68.

mentalités les prémisses d'une contrainte désormais aveugle poussant à maintenir et à faire croître le système, prémisses qui, depuis longtemps ne sont plus métaphysiques, mais métabiologiques ? »[604].

Bref, pour Habermas, malgré ses malentendus et ses pathologies, la modernité est un projet d'émancipation sociétale, fondé sur les ressources de la raison communicationnelle. Et c'est justement dans les principes formels de la raison communicationnelle qu'il situe les ressources fondamentales de cette émancipation que postule l'établissement des sociétés démocratiques. La modernité comme incarnation de la raison communicationnelle postule la capacité citoyenne de prévenir et de trancher les conflits sociaux et de lutter contre le défaitisme de la raison à l'œuvre aujourd'hui aussi bien dans l'insistance postmoderne sur la ''dialectique de la raison'' que dans le naturalisme qui place sa foi dans la science[605].

V.1.2. Le primat du juste sur le bien

Que dois-je faire en société, qui soit universellement valide ? Résumons ainsi la question morale universaliste, postmétaphysique, de Habermas. Sa réponse est nette : agir de manière juste vaut mieux que toute autre considération fondée sur des manières particulières de concevoir le bien à faire. « Au-delà d'une opposition stérile entre un universalisme abstrait et un relativisme autoréfutatif, j'essaie de défendre le primat du juste, compris déontologiquement, sur le bien. Cela ne signifie cependant pas que les questions éthiques sur le sens étroit doivent être exclues de la discussion rationnelle »[606], précise-t-il.

Dans ce texte tiré de *De l'éthique de la discussion,* supplément de la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas précise que le plaidoyer en faveur de la justice procédurale est une option philosophique bien justifiée face à la pluralité de conceptions de la vie bonne qui marque l'espace public démocratique moderne. Il s'inscrit dans la ligne de son contemporain, le philosophe américain John Rawls qui le premier a répondu en termes postmétaphysiques à la question morale universaliste. Pour Rawls en effet, l'action morale universaliste doit être juste : la justice comme équité. Ce principe est formulé de deux manières : (1) « *Chaque personne a un droit égal à un système*

[604] *DPM*, p. 433.
[605] J. HABERMAS, « Une conscience de ce qui manque. Les liens de la foi et de la raison », in *Esprit* (mai 2007), p.9.
[606] *ED*, p.11.

pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même système de libertés pour tous ; (2) *Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions : (a) elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans les conditions de juste égalité des chances, et* (b) *elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société »*[607]*.* Par ailleurs, afin d'éviter la pure abstraction à son principe de justice comme équité, Rawls présuppose des biens premiers et communs à l'espèce humaine, les « *primary goods*», c'est-à-dire « tout ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs. […] ils sont constitués par les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et la richesse. C'est en fonction d'eux que s'évalue la justice d'une répartition »[608]

Certains philosophes critiquent la fondation du principe rawlsien dans la mesure où il présuppose dans sa formulation le voile d'ignorance des acteurs qui feraient fi de leurs propres positions sociales. Le voile d'ignorance, (*veil of ignorance*) signifie qu'en vue de préserver l'équité dans le choix des principes et de ne pas faire intervenir les contingences naturelles et sociales, les partenaires doivent ignorer certains types de faits particuliers et connaître tous les faits généraux qui affectent le choix des principes de justice. En conséquence, le marchandage et les rapports de force doivent être exclus pour assurer la justice[609]. La manière dont Rawls fonde son principe s'opère indirectement à la troisième personne, c'est-à-dire à partir de la perspective du théoricien et du législateur. C'est celui-ci qui doit penser à quelles conditions les acteurs doivent poser des actions justes, indépendamment de leur monde vécu.

A l'opposé du voile d'ignorance de Rawls, Habermas pose le principe discussion comme procédure de validation de la justice normative. Au lieu de présupposer pour les acteurs une ignorance totale des conditions particulières des autres, il faudrait plutôt soumettre tous les interlocuteurs possibles à la discussion rationnelle afin de valider ce qui est bon et juste pour tous. La discussion rationnelle est la condition de possibilité des normes d'action sociale universellement valides. Car la raison pratique, incarnée dans la communication idéale, est seule capable de différencier les types de réponses à la question déontologique « *Que dois-je faire* ? », soit comme

[607] Cf. J. RAWLS, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 156.
[608] *Ibid.*, p. 357.
[609] *Ibid.*, p. 366.

''devoir'' par nécessité pratique (*des Müssens)* ou ''devoir'' par obligation morale (*des Sollens).* Le changement de réponse entraîne en même temps le changement de la volonté individuelle qui, à chaque fois, doit se laisser déterminer par des impératifs de la raison pratique[610]. Comment Habermas en est-il arrivé à cette découverte

Habermas a lu et étudié la théorie évolutionniste du développement de la capacité morale de juger de Lawrence Kohlberg. Cette auteure distingue trois niveaux comprenant chacun deux stades : le niveau préconventionnel, conventionnel et postconventionnel. Habermas en fait la synthèse comme suit : 1) le niveau préconventionnel comprend les stades du point de vue égocentrique et celui de la perspective individualiste concrète ; 2) le niveau conventionnel comprend le stade de l'individu en relation avec d'autres individus et celui de la différenciation entre le point de vue sociétal et la conviction des mobiles interpersonnels ; 3) le niveau postconventionnel comprend le stade du point de vue « prééminent-à-la-société », et celui de la justice normative, c'est-à-dire « celui où l'on envisage les choses d'un point de vue moral duquel dérivent des arrangements sociaux sur lesquels ils se fondent. C'est là la perspective de tout individu rationnel qui reconnaît la nature de la moralité, c'est-à-dire de ce qui fait que la morale se fonde dans le respect d'autrui : le fait qu'on le considère comme une fin et non comme un moyen »[611].

C'est donc au stade postconventionnel que se situe le niveau proprement moral, que les actions justes sont posées comme des devoirs par obligation morale (*des Sollens*). Le sujet rationnel se sert de sa volonté libre et agit par devoir, selon des lois qu'elle s'est données elle-même. Cette volonté seule est autonome dans la mesure où elle se laisse déterminer complètement par l'intellection morale[612]. C'est le niveau le plus élevé de la moralité sociale, celui des jugements impartiaux concernant ce qui est juste, c'est-à-dire également bon pour tous, cognitivement décidable en fonction de ce qui est conforme à l'intérêt de chacun[613]. Le sujet moral qui agit ainsi ne doit faire appel qu'à la raison pour trancher les situations conflictuelles où sa conception de la vie bonne heurte

---

[610] *ED*, p. 102.
[611] Cf. *MC*, p. 114.
[612] *Ibid.*, p. 102.
[613] Cf. M. HUNYADI, « L'idée d'une contrefactualité contextuelle, ou : comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas ? », in *Revue philosophique de Louvain*, t.107 (2009), p. 324.

les intérêts d'autrui. En d'autres termes, c'est l'impératif catégorique qui informe la décision de telle sorte que le conflit soit réglé de façon impartiale[614].

Tout bien pesé, l'éthique de la discussion, ou encore « la théorie discursive de la morale », comme Habermas aimerait bien la nommer, ne concerne pas les questions pragmatiques ni éthiques, mais elle en fait abstraction par option philosophique qui exige que les questions décidables doivent faire objet d'une discussion rationnellement motivée : le cognitivisme de la théorie morale postmétaphysique. Habermas s'explique sans détour : « […], j'essaie de défendre le primat du juste, compris déontologiquement, sur le bien. Cela ne signifie cependant pas que les questions éthiques sur le sens étroit doivent être exclues de la discussion rationnelle »[615]. Il traduit par là la stratégie qui consiste à placer l'éthique de la discussion sous l'égide de la philosophie morale moderne qui sépare les discussions morales de discussions éthiques, tout en concédant que les premières n'excluent pas définitivement les secondes[616].

Du point de vue strictement épistémologique, Habermas inscrit son éthique de la discussion à l'intérieur des théories déontologiques qui considèrent que le phénomène à expliquer est la validité prescriptive des commandements et des normes moraux qui se rapportent au règlement consensuel de conflits d'action[617]. De ce point de vue, la réponse à la question « Que dois-je faire ? » doit être conforme à ce qui est ordonné ou juste pour tous plutôt que ce qui est désirable ou préférable pour soi. Cette réponse relève de l'option morale. Il s'agit d'une décision initiale, celle de s'interdire la possibilité de concevoir la morale comme représentant un aspect particulier d'une éthique englobante du bien – et de la fonder dans son cadre. C'est en ces termes que Habermas répond aux objections de Charles Taylor qui accuse la morale moderne de la justice d'avoir une compréhension sélective de l'action[618]. En fait, comme l'explicite encore le professeur Mark Hunyadi, Habermas pose le cognitivisme comme la base épistémologique sur laquelle est fondée l'éthique de la discussion :

> « Pour Habermas, seul le cognitivisme garantit l'universalisme. Si l'on veut éviter la trivialité dans la critique d'un modèle de l'envergure de l'éthique de la

[614] Cf. *ED*, p. 99.
[615] *Ibid.*, p. 11.
[616] *Ibid.*
[617] *Ibid.*, p.159.
[618] *Ibid.*, p. 158-159.

> discussion, c'est sans doute à ce niveau-là qu'il faut l'interroger. Pour pouvoir prétendre à l'universalité, la morale doit-elle s'asseoir sur le cognitivisme? Le langage est-il le paradigme exclusif pour la construction d'une théorie morale ? Et sinon, quoi d'autre ? Quoi d'autre que la discussion pour résoudre les conflits moraux ? »[619].

Il va sans dire que la présupposition cognitiviste de l'agir en commun représente aux yeux de Habermas quatre intérêts majeurs pour la fondation universaliste de la théorie de la morale : 1) le principe d'interaction entre les acteurs, 2) le principe d'orientation normative des conduites politiquement correctes, 3) la procédure de résolution des conflits ; et 4) le meilleur savoir de la conduite la plus juste, fondée sur de bonnes raisons, c'est-à-dire des principes universels :

1) le *principe d'interaction et de socialisation entre les acteurs, indépendamment du bien ou du bonheur de chacun* : « La morale est conçue en fonction des rapports interactifs entre des sujets capables d'agir, et non en fonction de biens, donc de quelque chose dans le monde qui peut acquérir valeur et signification pour des sujets singuliers capables d'agir. Ainsi la morale est-elle dès l'abord considérée comme un phénomène social, et elle est coupée des attentes de bonheur individuel, des problèmes existentiels et des besoins de signification »[620] ;

2) *le principe d'orientation normative des conduites politiquement correctes :* « La morale se rapporte à des interactions réglées par des normes. Celles-ci obligent les destinataires à satisfaire des attentes de comportement reliées réciproquement les unes aux autres, en choisissant, au sein d'un plus large spectre, quelques orientations axiologiques et en en faisant une obligation générale. Par là, la morale est, dès l'abord, limitée à ce qui peut être normativement valide ou non valide, donc aux droits et devoirs, et elle est coupée du domaine axiologique de ce qui est préférable et optimisable »[621] ;

3) *le seul moyen destiné à trancher et à résoudre les conflits interpersonnels* **: «** La morale est comprise comme alternative pacifique au règlement des conflits d'action par la violence, alternative pour laquelle il n'y a pas d'équivalent. Les commandements moraux doivent pouvoir convaincre les parties en conflit, et même pouvoir être fondés comme légitimes ou dignes de reconnaissance quant à ce qui en fait

---

[619] Cf. M. HUNYADI, «Liminaire », dans J. HABERMAS, *ED*, p. 10.
[620] *ED.*, p. 159.
[621] *Ibid.*

des devoirs. Par-là, la morale est protégée contre toutes les interprétations purement naturalistes »[622] ;

4) *un savoir contextuel, argumentativement fondé sur des bonnes raisons d'agir et donc un savoir indépendant par rapport aux diverses visions du monde marquant la biographie de chaque personne agissante* ***:*** ***«*** De cette hypothèse résulte, sous des conditions qui n'autorisent plus le recours à des images du monde religieuses ou métaphysiques collectivement contraignantes, l'hypothèse subséquente, selon laquelle une fondation capable de consensus des droits et devoirs n'est plus possible qu'argumentativement, c'est-à-dire par la force de conviction des bonnes raisons »[623].

Tout bien considéré, l'éthique de la discussion est une morale de devoir, une morale déontologique. Le déontologisme moral repose sur la prémisse selon laquelle la question morale moderne est celle du devoir : « *Que dois-je faire* ? » (*Sollen).* Cette question s'impose à un individu qui a besoin d'orientation lorsque dans une certaine situation il se trouve indécis, devant une tâche à maîtriser pratiquement. Il se demande alors « comment dois-je me comporter, que dois-je faire ? ». Pour le moderne de l'âge postmétaphysique, la réponse à cette question déontologique doit retentir dans son entendement comme l'appel à un devoir catégorique suffisamment décentré. En d'autres termes, le devoir moral universaliste doit rompre avec l'égocentrisme de la Règle d'or et l'impératif kantien, parce que la question morale universaliste de la raison, « *Que dois-je faire ?* », doit trouver sa réponse dans ce que ***l'on*** doit faire conformément aux commandements moraux en tant qu'impératifs catégoriques ou inconditionnés qui expriment les normes valides. « Seul le sens impératif de ces commandements se laisse comprendre comme un devoir qui ne dépend ni de buts et de préférences subjectifs, ni du but pour moi absolu d'une vie bonne, réussie, ou qui ne s'est pas fourvoyée. Ce que l'on « doit » moralement faire [*soll*], ou ce que l'on « doit » nécessairement faire [*muss*)], a ici plutôt le sens qu'il est juste, et donc que c'est un devoir, d'agir ainsi »[624], explique Habermas.

Mais, le problème majeur que pose le déontologisme de l'éthique de la discussion, n'est-ce pas de consacrer un formalisme pur et un universalisme abstrait ? C'est à ces deux questions que nous aimerions réfléchir par le biais des critiques que

[622] *Ibid.*
[623] *Ibid.*, p. 159-160.
[624] *Ibid.*, p. 101.

formulent les commentateurs et analystes de la pensée de Habermas comme les louvanistes Laurent de Briey et Mark Hunyadi. Le premier propose l'idée d'un formalisme pratique, tandis que le second celle d'un contextualisme fort.

V.1.3. Au-delà du formalisme et de l'universalisme abstrait

Avant d'aborder la manière dont les professeurs Laurent de Briey et Mark Hunyadi préconisent de dépasser les limites épistémologiques de l'éthique de la discussion, laquelle s'inscrit comme morale kantienne, force est de mentionner que certains auteurs reprochent globalement la morale de Kant d'être aporétique dans ce sens qu'elle fait de l'universalité de la loi le but et la finalité mêmes de la morale. Il s'agit entre autres de Michel Meyer qui pense que le fait de fonder rationnellement l'action morale sur l'impératif catégorique amène Kant à poser l'impératif catégorique en une loi universelle censée se soutenir d'elle-même ; c'est l'*a priori* de toute action morale, la loi dont le Bien n'en serait que la conséquence logique. De son point de vue, l'erreur de Kant serait de partir du postulat selon lequel il y aurait dans la raison humaine la loi universelle de justice, le *Right* (conformité) qui n'engendrerait que de bons effets, le *Good.* Voilà pourquoi l'universalité du devoir moral (impératif catégorique) ne laisse personne en dehors des effets de l'action conforme (*right*) et que l'action effectuée par devoir ne pourrait être que bonne[625].

Poursuivant sa critique du formalisme de la morale kantienne, Michel Meyer le qualifie de naïf parce que l'Histoire ne manque pas d'exemples d'assassins qui ont obéi aux ordres et se sont défendus en disant n'avoir fait que leur devoir. Dans la suite de Kant, Meyer classe des théoriciens plus lucides comme John Rawls qui ont voulu faire du kantisme non une théorie du Bien mais du Juste. Mais ils n'ont pas réussi à corriger le formalisme kantien étant donné que la justice, comme chacun le sait, dit-il, n'est pas toujours bonne ou agréable. Contre Rawls, il met surtout en question l'irréalisme de son postulat de voile d'ignorance des acteurs. Il écrit : « Mais il en va de Rawls comme de tout contractualisme, un certain irréalisme y préside à la base. Introduire l'égalité comme but en la postulant d'entrée de jeu par le voile d'ignorance,

[625] M. MEYER, « L'éthique selon la vertu : d'Aristote à Comte –Sponville », dans *Revue internationale de philosophie : André Comte-Sponville avec ses réponses*, n° 4 (2011), p. 57.

qui ferait que chacun conclurait un contrat social dans l'ignorance de qui il est, de ses atouts comme de ses faiblesses, est assez irréaliste »[626].

D'autres critiques comme Martin Gilbert et Maurio Rossi estiment qu'il est possible de dépasser le formalisme des morales universalistes de la raison en posant la vertu comme facteur d'universalité morale. Nonobstant leur scepticisme par rapport au développement de la conscience morale, ils plaident pour une éthique de la vertu fondée sur un exemplaire contrefactuel. Cette approche de l'éthique constituerait une alternative fiable au déontologisme et au conséquentialisme[627]. Leur thèse est qu'il est possible de fonder rationnellement l'action bonne ou mauvaise sur la *constance,* considérée comme contrefactualité. Positivement, un agir vertueux est celui qui est moralement correct (*Right*) et, négativement, il est non vertueux s'il est moralement mauvais (*Wrong*) :

> « [R] : Une action A est $_{def}$ moralement correcte (*right*) pour un agent S dans les circonstances C, si et seulement si un agent pleinement vertueux ferait caractéristiquement A dans les mêmes circonstances *»;*
>
> « [W] : Une action A est$_{def}$ moralement mauvaise (*wrong*) pour un agent S dans les circonstances C, si et seulement si un agent pleinement vertueux ne ferait caractéristiquement pas A dans les mêmes circonstances »[628].

Revenons maintenant à nos deux principaux auteurs choisis pour discuter le formalisme pur et l'universalisme abstrait de la morale déontologique.

V.1.3.1. Le formalisme pratique (Laurent de Briey)

Le professeur Laurent de Briey essaie de dépasser le formalisme abstrait de la morale rationnelle par le concept de « formalisme pratique »[629]. Il sous-entend par là le rapport symétrique entre la morale et l'éthique étant donné que les *sujets agissants* sont ceux-là mêmes qui donnent un *sens* à leurs actions. « Dans cette étude, écrit-il, nous voudrions suggérer la possibilité d'intégrer la critique hégélienne au sein d'une morale

---

[626] *Ibid.*, p. 58.
[627] Cf. M. GILBERT et M. ROSSI, « *L'éthique de la vertu et le critère de l'action correcte* », dans *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, vol 50, n°2 (juin 2011), p. 386.
[628] *Ibid.*,, p. 369.
[629] Cf. L. DE BRIEY, « Le formalisme pratique : de la morale à l'éthique », in *Philosophiques*, vol. 32, n° 2 (automne 2005), p. 319-342.

formelle en contestant que le formalisme implique nécessairement la réduction de la moralité à la seule question déontologique de l'impartialité des normes »[630].

D'entrée de jeu, l'auteur partage l'idée kantienne, soutenue entre autres par Habermas, que pour assurer l'impartialité du jugement, la théorie morale doit être formelle ; elle doit être fondée sur les catégories transcendantales de la raison (Kant) ou sur les présuppositions pragmatiques de la raison communicationnelle (Habermas). De telles catégories permettent de s'abstenir de toute conception morale qui prétendrait avoir une connaissance d'un bien possédant une réalité extérieure au sujet de la connaissance[631].

Cependant, l'auteur estime qu'il est possible aussi de déduire l'idée du bien de la raison du sujet moral désubstantialisé, c'est-à-dire considéré cette fois-ci comme l'Idée d'un sujet transcendantal (Hegel). Un tel sujet désubstantialisé reste attaché toutefois à sa condition de finitude. C'est seulement sous cette hypothèse que le formalisme moral est un constructivisme qui présuppose que l'idée de bien ou de la vie bonne procède de la raison. Il explique :

> « Le propre du formalisme moral serait d'être un constructivisme : la raison est le fondement du bien, le bien est ce que la raison pense comme étant bien. Vivre conformément au bien est dès lors vivre conformément à ce que la raison par ses seules ressources, c'est-à-dire la raison pure, exige comme devant être pour que le bien soit pensable. C'est pourquoi il est nécessaire de s'engager dans une réflexion sur les conditions formelles de pensabilité du bien. Selon une telle approche, la loi morale qui prescrit le respect des exigences de la raison pure, peut encore être comprise comme la loi énonçant ce que nous devons faire pour vivre bien »[632].

Si l'hypothèse qui consiste à déduire le bien de la raison se défend, l'auteur ne voit pas pourquoi on réduirait la réponse à la question morale « *Que dois-je faire* ? » au seul principe de justice, en excluant la question éthique de la vie bonne[633]. Au contraire, au lieu de renoncer à l'élucidation des valeurs dont l'agent doit faire preuve pour mener une vie bonne, il faudrait plutôt rejeter le réalisme moral du formalisme pratique[634]. Le formalisme pratique est intéressant parce qu'il permet de réconcilier les questions morales avec les questions éthiques, mais à condition que la raison soit triplement considérée a) comme principe d'espérance, qui donne sens à la vie, b) comme

---

[630] *Ibid.*, p. 320.
[631] *Ibid.*, p. 321-322.
[632] *Ibid.*, p. 324.
[633] *Ibid.*, p. 324.
[634] *Ibid.*, p. 325.

principe dont on peut déduire les valeurs éthiques de la vie bonne et c) comme qualité du sujet moral.

a) La raison est le principe d'espérance qui donne sens à la vie : « La raison, ultimement, se confond avec la nécessité de pouvoir espérer quelque chose de cette vie, de pouvoir donner sens à celle-ci en considérant moins ce qu'elle est que ce qu'elle doit être pour que nous la jugions digne d'être vécue. […] Toutefois, vouloir réaliser la raison au sein du fini, c'est précisément vouloir la réalisation du souverain bien. En effet, puisque le bonheur est la satisfaction retirée de la réalisation de notre conception du bien, l'homme qui se donnera pour finalité la réalisation de la raison au sein de la finitude ne pourra être heureux que dans la mesure où il sera raisonnable. Cependant, si la volonté d'être raisonnable suffit à nous rendre digne d'être heureux, l'irréductibilité de notre finitude fait de notre projet un idéal vers lequel nous ne pourrons jamais cesser de tendre »[635].

b) La raison est le principe dont on peut déduire les valeurs éthiques relatives à la vie bonne et en même temps constitutives des devoirs envers autrui, comme le respect et l'amour. Le devoir de respect correspond à l'obligation de reconnaître en autrui le droit de poursuivre ses propres fins et ne consiste pas à voir en lui un simple moyen au service de réalisation de nos fins personnelles. Le devoir de respecter autrui est apparenté au devoir de justice et constitue par conséquent un devoir strict et parfait, selon Kant. Le respect d'autrui est un devoir normatif parce qu'il nous contraint à respecter autrui en soi comme une fin à laquelle nous devons tendre[636]. L'amour est un devoir moral déductible de la raison parce qu'il s'agit de l'impératif catégorique qui consiste, à faire siennes les fins des autres hommes, c'est-à-dire à prendre pour fin le bonheur des autres hommes. Ce devoir est celui qui correspond à la volonté de bienveillance. Il n'y a donc pas que la justice qui procède de la raison, mais aussi le respect et l'amour des autres : « Etre raisonnable, c'est non seulement agir (et vouloir agir) de manière juste, c'est aussi agir (et pouvoir agir) de manière bonne. Il ne suffit en effet pas de respecter autrui pour s'acquitter de tout devoir envers lui. Le sujet est également soumis à ce que Kant nomme un devoir d'amour des autres hommes, consistant à faire siennes les fins des autres hommes – ce qui, d'une manière générale,

[635] *Ibid.*, p. 334.
[636] *Ibid.*, p. 337.

signifie prendre pour fin le bonheur des autres hommes. Ce devoir est celui qui correspond à la volonté de bienveillance […] »[637].

c) La raison est ce qui définit parfaitement le sujet moral. Car être parfaitement raisonnable signifie être capable de s'abstraire de son enracinement empirique, ou mieux de se désubstantialiser. Bien que ce postulat se présente dans toute sa forme d'irréalité, l'auteur a pourtant des raisons pour le défendre et le maintenir dans sa forme parce que c'est la seule manière d'espérer universaliser le bien, c'est-à-dire de le fonder au-delà de tout contexte possible. Le bien doit pouvoir émaner du sujet raisonnable désubstantialisé. « Seul un homme parfaitement raisonnable, parfaitement éduqué, serait à même de faire, en connaissance de cause, entièrement abstraction de son enracinement empirique. Lui seul serait à même de pouvoir pleinement discriminer les exigences de sens qui ne se justifient qu'en raison de la situation empirique particulière qui est la sienne et celles communes à tout être fini. Lui seul serait à même de discriminer avec certitude un jugement pratique a posteriori et un jugement pratique a priori. Lui seul serait à même de fixer avec précision l'étendue de la validité à laquelle un jugement pratique peut, à bon droit, prétendre. Qu'un tel homme ne soit qu'une Idée, nous en convenons. Mais c'est à une telle Idée qu'il nous faut tendre lorsque nous posons un jugement pratique auquel nous conférons une prétention à l'universalité et à la nécessité. L'étendue de la validité de notre jugement dépendra de notre capacité à nous élever à la Hauteur de cette Idée »[638].

De fait, l'auteur défend l'idée que c'est la pureté de la déduction rationnelle de ce qui est bien à faire qui fonde l'universalité de la morale formelle de la raison. Il explique clairement son projet comme tel : « Nous voudrions par conséquent penser, à la suite de Weil, un kantisme post-hégélien, un formalisme ne renonçant pas à répondre à la question existentielle du sens de la vie. Nous montrerons ainsi que le formalisme pratique ne se distingue pas par le caractère formel des jugements qu'il permet de justifier, mais par sa volonté de déduire ou de construire, des jugements substantiels fondés sur la seule forme de la raison. C'est la pureté de son mode de déduction et son rejet du réalisme moral qui définit le formalisme pratique »[639].

---

[637] *Ibid.*, p. 338.
[638] *Ibid.*, p. 442.
[639] *Ibid.*, p. 321.

Nous ne pouvons pas ne pas apprécier la démarche critique du professeur Laurent qui vise à ne pas détacher les normes morales de valeurs éthiques comme l'amour et le respect d'autrui. Celles-ci sont rationnellement pensables. Par contre, à notre humble avis, l'hypothèse d'un sujet parfaitement raisonnable, en tant qu'Idée et sujet désubstantialisé, plaiderait plus en faveur de la prétention cognitiviste de la morale universaliste de la raison. Dans la concrétude des actions morales, nous ne voyons pas comment la supposition d'un tel sujet serait vérifiable.

V.1.3.2. Le contextualisme fort (Mark Hunyadi)

Le professeur Mark Hunyadi propose, quant à lui, de dépasser l'universalisme radical de Habermas par le concept de « contextualisme fort ». Il s'agit pour lui d'une réflexion entièrement mobilisée par la « volonté de détranscendantaliser la morale, c'est-à-dire de la rendre indépendante non seulement d'hypothèses métaphysiques substantielles, mais encore de toute règle ou super-règle tirée d'une raison pure qui serait prétendument immunisée contre toute critique parce que dès toujours présupposée, […]»[640]. Pour ce faire, il propose de mettre à l'honneur la notion de *contexte* qu'il considère comme « la grande oubliée des théories morales contemporaines », et pourtant c'est la « source et ressource de normativité pour la théorie morale » nécessaire pour la fondation du contextualisme fort[641]. Le contexte fort ou la contrefactualité contextuelle est pour ainsi dire l'ensemble des ressources que les acteurs peuvent évoquer pour problématiser la règle litigieuse[642].

Qu'il s'agisse de la théorie morale de Kant ou de Habermas, l'auteur de l'article constate que tous deux partagent le même présupposé : la contrefactualité requise par le jugement moral doit être dégagée de tout contexte. Kant fonde l'impartialité du jugement moral sur la force normative de la loi morale, tandis que Habermas la fonde sur la contrefactualité des présuppositions pragmatiques de la communication. Les deux stratégies aboutissent *in fine* au même résultat : l'obligation ou le devoir moral de faire ce qui est juste uniquement parce que c'est juste, fondé rationnellement. Alors que Kant assimilait la contrefactualité à l'obéissance inconditionnelle à la loi morale, Habermas l'assimile aux normes de la discussion de telle sorte que « l'entrée en discussion est immanquablement une *entrée en contrefactualité,*

[640] Cf. M. HUNYADI, *art. cit.*, p. 319.
[641] *Ibid.*, p. 320.
[642] *Ibid.*, p. 339.

comprise comme inévitable anticipation de conditions idéales de parole, de ce fait transcendant le contexte clos des raisons actuellement disponibles. La contrefactualité est simultanément transcendance contextuelle »[643].

Pour le professeur Hunyadi, Kant et Habermas ignorent la force normative du contexte. Il reproche notamment à Habermas de postuler une contrefactualité radicalement universelle qui serait en mesure de protéger contre ce qui est toujours considéré comme ''chute'' dans le contextualisme ou le relativisme de la raison pratique[644]. Ce postulat lui paraît non fondé et mérite l'attention pour toute critique de l'universalisme de Habermas : « Ce point est décisif pour moi, déclare-t-il, car c'est dans cette assimilation de la simple contrefactualité à une universalisation emphatique que s'opère de la part de Habermas, si je vois bien, quelque chose comme un coup de force théorique entre la perspective de la première personne et de la troisième personne[645]. Il s'agit précisément du fait de « glisser *d'un seul coup* du dépassement des contextes de vie individuels et particuliers vers la perspective universelle de tous les sujets capables de parler et d'agir, sans envisager aucune possibilité intermédiaire »[646]. Pour preuve, Habermas écrit et répète dans *De l'éthique de la discussion* que « les arguments dépassent *per se* les mondes de la vie individuels et particuliers. […] »[647]. Par contre, le professeur Hunyadi ne voit pas comment on peut reposer l'universalité du jugement moral sur le simple fait d'entrer en discussion. Le philosophe, en tant qu'observateur ne doit pas présupposer dogmatiquement que ce qui vaut *en soi* à ses yeux vaut aussi pour les acteurs moraux eux-mêmes. L'éthique de la discussion échoue de ce fait à fonder aux yeux des acteurs eux-mêmes la morale universaliste qu'elle promet[648].

Quelle perspective critique ? Le protagoniste du contextualisme fort voudrait que soit supposée une zone charnière entre les présuppositions pragmatiques du langage et le contexte historique de l'action. C'est la zone de la contrefactualité contextuelle qui touche à l'universalité et à la contextualité de l'agir moral. Au lieu d'assimiler indûment la contrefactualité à l'universalisme, comme le fait Habermas, on doit supposer qu'entre ces deux pôles s'étend encore toute une zone médiane dont les

[643] *Ibid.*, p. 332.
[644] *Ibid.*, p. 333-334.
[645] *Ibid.*, p. 332.
[646] *Ibid.*, p. 334.
[647] Cf. *DD*, cité par M. HUNYADI, *Ibid.*, p.334.
[648] *Ibid.*, p. 336.

ressources sont simplement ignorées par l'éthique de la discussion[649]. Cette zone intermédiaire est le *Contexte*, dont le véritable statut épistémologique ne pourrait être bien compris qu'en distinguant, pour la théorie morale postmétaphysique, une double tâche se tenant l'une et l'autre par la main du cognitivisme[650]. D'une part la tâche métaéthique de fondation, dévolue à la *morale-procédure*, qui consiste à fonder en raison le point de vue moral, c'est-à-dire impartial et universel, et d'autre part, la tâche herméneutique, dévolue cette fois-ci à la *morale-objet* et consistant à restituer le contenu cognitif et véritatif des jugements moraux[651]. La première tâche est dévolue à la *morale-procédure*, tandis que la seconde à la *morale-objet*.

Mise à part la théorie de la *morale-procédure* (Habermas) qui réfère directement aux principes de l'éthique de la discussion, la *morale-objet* (Hunyadi) renvoie à un ensemble des contenus cognitifs et véritatifs qui sont au fondement des jugements moraux particuliers. De tels contenus forment ce que l'auteur appelle le « Contexte Moral Objectif » (CMO), « dont le principe est d'établir un point de vue moral critique à partir de la perspective des acteurs moraux eux-mêmes, sans concéder en rien au platonisme moral. Le Contexte Moral Objectif, quid ? Le professeur Hunyadi considère le CMO comme étant la pièce maîtresse de la détranscendantalisation de la morale »[652]. Il le décrit comme suit :

> « (Le CMO est donc) le stock de ressources disponibles qui peut être invoqué à l'appui de nos raisons pour la validation d'un contenu normatif donné. Le CMO constitue notre univers moral, qui donc loin de se résumer à ce qui est actuellement le cas (qu'il comprend néanmoins, bien entendu) ; il regroupe au contraire la variété bariolée de tout ce qui constitue notre univers normatif, des figures mémorables de l'histoire ancienne aux événements intimes des biographies familiales, […] – bref tout le tissu des références historiques dans lesquelles nous nous reconnaissons, et auxquelles nous pouvons nous référer réflexivement dès lors que l'on quitte l'attitude naturelle de celui qui agit spontanément. Le CMO est un tissu de contenus normatifs dans lesquels nous nous reconnaissons, et auxquels on peut faire jouer un rôle contrefactuel »[653].

A partir de cette description des éléments du CMO, susceptibles d'être justifiés rationnellement par le sujet moral, le contexte prend alors un autre sens, fondamental, dans la théorie morale universaliste de la raison. Ce n'est pas comme on l'entend d'ordinaire, c'est-à-dire l'ensemble des us, coutumes, mœurs, règles, normes et

---

[649] *Ibid.*, p. 333.
[650] *Ibid.*, p. 323.
[651] *Ibid.*, p. 322-323.
[652] *Ibid.*, p. 337.
[653] *Ibid.*, p. 341.

pratiques telles qu'elles existent dans une société donnée, *i.e.* comme pure passiveté, reflet de ce qui est effectivement en vigueur en un lieu et en un temps donné[654] ; au contraire, c'est la contrefactualité contextuelle, l'ensemble des savoirs et d'actions d'arrière-plan qui éclairent et déterminent contextuellement les décisions morales des agents en situation.

L'idée d'une contrefactualité contextuelle est-elle absente de l'éthique de la discussion ? Si dans la théorie morale de Habermas l'évolution de la conscience éthique vers la conscience morale s'opère comme rupture radicale entre les deux phases, l'universalisme de l'éthique de la discussion fondé sur la contrefactualité des présuppositions pragmatiques universelles du langage est absolument abstrait. Or, en postulant la situation idéale de parole, Habermas reste convaincu que la situation présente et l'histoire individuelle des interlocuteurs ne cessent d'influer sur la manière dont ceux-ci jugent en définitive de leur agir individuel et communautaire. Cela signifie que les éléments constitutifs du CMO ne sont pas méconnus dans l'éthique de la discussion. Cela explique l'irréductible complexité de l'agir moral des humains, car d'après Habermas, dans une situation concrète donnée, l'individu conscient de sa responsabilité se sent obligé d'agir en fonction de ses propres références, c'est-à-dire celles qui donnent sens à son agir et à son existence. De telles références constituent aussi les raisons de l'agir communicationnel :

> « L'activité communicationnelle fait entrer en jeu un spectre plus large des raisons – des raisons épistémiques pour étayer la vérité des énoncés, des points de vue éthiques pour attester l'authenticité d'une décision vitale, des indicateurs pour garantir la sincérité d'un aveu, des expériences esthétiques, des explications narratives, des valeurs culturelles, des droits légitimes, des conventions, etc. »[655].

Pourquoi les individus socialisés font-ils appel à cette diversité de raisons pour fonder leur agir ? C'est justement parce que l'action morale n'exige pas que l'individu puisse rompre complètement avec la perspective égocentrique. Habermas a conscience du fait même que l'individu agit en fonction du *telos* de la vie qui est chaque fois la *mienne*. La signification d'autres personnes, d'autres histoires de vie et d'autres situations inscrites sous la forme de vie intersubjectivement partagée s'acquiert chaque fois à la mesure de mon identité, de mon histoire de vie ou de ma situation d'intérêt, ou

[654] *Ibid.*, p. 338.
[655] Cf. *IC*, p. 36.

encore entremêlées avec elles. Dans l'acte herméneutique de soi, l'individu se reporte à soi-même, à son histoire et à sa biographie. C'est ce que Habermas explicite dans son *De l'éthique de la discussion* : « Mon processus de formation s'accomplit dans un contexte de traditions que je partage avec d'autres personnes ; mon identité est également imprégnée d'identités collectives, et mon histoire de vie est enchâssée dans des contextes de vie historiques qui la dépassent. Dans cette mesure, la vie qui est bonne pour moi concerne aussi les formes de vie qui nous sont communes »[656]. En quoi consiste précisément la vie bonne ?

V.2. LA QUESTION ETHIQUE FONDAMENTALE : « QUI SUIS-JE ? »

Rappelons-nous qu'en distinguant entre les questions morales et les questions éthiques, Habermas rattache celles-ci à l'agir selon la conscience, c'est-à-dire conformément aux « modes de vie que l'on s'est choisis », à « la manière dont on comprend son existence personnelle », au « système d'interprétation qui porte l'identité de l'individu ou d'un groupe défini des citoyens »[657]. Tout bien pesé, en définissant ainsi la question éthique, Habermas laisse entendre qu'elle relève fondamentalement de l'autocompréhension ou de l'herméneutique de soi plutôt que du consensus rationnellement motivé. Toutefois, cet argument ne cède pas à la tentation du relativisme éthique dans la mesure où Habermas présuppose un « soi universel », c'est-à-dire l'Humain, l'espèce ou le genre humain en tant qu'ensemble des êtres génériques qui, en dépit de leurs différences empiriques, portent en eux tous les caractères de la même espèce. Chaque être humain réfléchit donc en lui et en autrui l'humanité ; il est celui qui excède son individualité propre pour atteindre à l'universalité de son espèce ; il est celui dont le souci de soi s'élargit à l'échelle de son espèce[658].

En fait, comme le déclare Christian Bouchindhomme, l'éthique proposée par Habermas est éminemment laïque et séculière, amenée sans cesse à se modifier et à infléchir la moralité sociale en la faisant évoluer vers une véritable moralisation des rapports sociaux[659]. Autrement dit, la théorie morale de Habermas vise à poser les conditions idéales de possibilité de l'émancipation de l'homme en société. Quelles sont ces conditions sur le plan strictement éthique, au sens précédemment défini ? Nous

---

[656] *ED.*, p. 100.
[657] *ANH*, p. 62-63.
[658] *Ibid.*, p. 40 et 108.
[659] C. BOUCHINDHOMME, « Introduction à l'édition française », in *MC*, p. 16.

répondons à cette question au travers de deux points suivants : d'abord nous chercherons à comprendre pourquoi Habermas est-il revenu à l'idée du bien qu'il avait pourtant subordonnée au profit du juste. Au travers de cette question du bien, n'admet-il pas indirectement la fondamentalité de la conscience individuelle ? Ensuite nous essayerons de reconstituer le portrait du soi ou de l'être humain et de ses valeurs fondamentales selon Habermas.

V.2.1. Le retour habermassien à la question du bien

Face au désarroi éthique contemporain suscité soit par le formalisme des morales universalistes de la raison, soit par l'inflation des concepts éthiques particularistes, d'aucuns estiment qu'il est urgent de réenchanter le monde. C'est le cas, par exemple, de Maffessoni qui écrit *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*. Dans ce livre, l'auteur stigmatise l'absence ou la pauvreté de sens dans les cultures modernes. Celles-ci seraient caractérisées par l'inflation des concepts dans la logique concurrente des pouvoirs politiques et la multiplicité contradictoire des doctrines philosophiques : « Démarche herméneutique, phénoménologique s'inscrivant dans un relativisme généralisé, capable de voir et de penser tout à la fois la décomposition du monde moderne et de sa morale universelle, et l'émergence d'un autre, beaucoup plus fragmentaire, fait d'éthiques juxtaposées. C'est cette complexité vivante qui est le défi auquel on est confronté »[660].

En réponse à cette crise éthique, Maffessoni préconise l'idée « des éthiques particulières » qui défendent des valeurs spécifiquement partagées, et des « déontologies » comme des morales en situation. Les éthiques particulières, « au-delà ou en deçà des universaux comme l'Humanité, la Classe, le Parti, la Race, le Marché, dont le fondement est rationnel, mettent l'accent, pour le meilleur et pour le pire, sur le partage des valeurs spécifiques, et sur le sentiment d'appartenance que cela ne manque pas d'induire »[661]. Quant aux déontologies, c'est-à-dire « ce qui est tributaire des situations », elles traduisent l'idée que « le lien social s'élabore à partir des moments vécus ensemble. Le salut n'est plus vécu dans un Paradis (céleste ou terrestre) lointain, il

[660] Cf. M. MAFFESSONI, *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, Ed. Perrin, 2009, p.20.
[661] *Ibid.*, p. 21.

est vécu, hic et nunc, en un instant éternel. Tout est en mouvement, ponctuel, éphémère »[662].

En fait, la question fondamentale suscitée par ce débat est celle de l'universalité des fondements de l'agir commun en société. Pour les uns, la rationalité garantit l'universalité éthique, tandis que pour les autres la culture est le lieu commun des normes et des valeurs d'une morale concrète. Il semble que c'est dans ce contexte général de recherche approfondie d'une éthique et d'une morale émancipatrice, conjuguant l'universel et le particulier, que Habermas revient à la question fondamentale du bien de tout individu en société. Mais, en particulier, ce serait le fait que les biosciences et les biotechnologies exposent le genre humain à la technicisation marchande liée à des projets eugénistes qui aurait poussé Habermas à réaffirmer le bien inaliénable de l'homme, c'est-à-dire tout ce qui concoure à sa dignité. Dans ce sens, affirmer éthiquement le bien ne signifie pas revenir aux présuppositions dogmatiques de la métaphysique, mais défendre sans restriction l'idée de l'émancipation humaine. Tel est, semble-t-il, le sens de la justification anticipée de Habermas par rapport à son abstention postmétaphysique au sujet de l'idée de la vie bonne :

> « Les nouvelles technologies nous imposent une discussion publique sur la compréhension qu'il faut avoir des formes de vie culturelles en tant que telles. Or, les philosophes n'ont plus de bonnes raisons pour abandonner un objet de controverse à des bioscientifiques et à des ingénieurs exaltés par la science-fiction »[663].

En fait, l'auteur de *La technique et la science comme « idéologie »* reprend autrement ce thème et en mesure les enjeux pour l'avenir de l'humanité. Ce qu'il y a de nouveau et de périlleux dans les pratiques eugénistes de la technologie génétique, c'est la possibilité de porter atteinte à la manière dont l'espèce humaine se comprend comme libre, égale et pleinement responsable de ses actes. C'est l'autocompréhension de l'espèce humaine qu'il importe de défendre aujourd'hui comme bien fondamental et source de tous les biens possibles de l'humanité. Pour Habermas, le risque de négation anthropologique rendu possible par l'eugénisme libéral est une question philosophique cruciale dont il n'est plus possible de s'abstenir en faveur de la morale universaliste de la raison qui promeut la question procéduraliste du juste. « Dès lors qu'est en jeu la compréhension des sujets capables de parler et d'agir *dans leur ensemble*, la philosophie

---

[662] *Ibid*.
[663] *ANH.*, p. 29.

ne peut plus échapper à des prises de position substantielles »[664], affirme Habermas, prenant très au sérieux le contexte socioculturel du début du XXIe siècle, marqué par la mondialisation économico-technologique et ses crises, dont le terrorisme et la crainte des manipulations génétiques. Tel est, semble-t-il, l'arrière-plan socio-anthropologique du plaidoyer habermassien en faveur de l'éthique de l'espèce humaine :

> « […]. Les choses étant ce qu'elles sont, l'éthique du pouvoir être-soi-même devient une possibilité parmi d'autres. La Substance de cette manière de se comprendre soi-même, face à des réponses concurrentes, ne dispose plus d'arguments formels pour s'affirmer. Il semble bien plutôt que la question philosophique originaire de la ''vie qu'il faut mener'' se renouvelle à un niveau de généralité anthropologique jusque-là inconnu »[665].

En effet, étant donné le contexte intellectuel et socio-culturel changeant vers ce que d'aucuns appellent l'humanisme technologique, fondé quasiment sur l'extension universelle de la domination scientifico-technologique – procréation artificielle, clonage, hétéro-détermination et auto-optimisation technologique, etc.–, l'attente des réponses postmétaphysiques à la question de ''la juste vie'' [666] semble tout simplement illusoire. « La juste vie » est plus globale que la justice normative de la société juste et démocratique. Telle est, semble-t-il, le fondement principal de l'émancipation humaine qui ne pourrait faire objet d'une réduction naturaliste à l'œuvre dans le développement des neurosciences et des biotechnologies. La question éthique fondamentale est celle du « bien commun » de l'humanité qui, jusqu'à ce jour, est garanti par l'universalisme égalitaire et canonisé par les Droits de l'homme. Or, l'eugénisme sous-jacent des biotechnologies est en passe de saper les bases essentielles de cet universalisme égalitaire, socle même de l'éthique de la discussion. L'eugénisme rompt la digue entre l'humain et la chose. Dans ce contexte, estime Habermas, le sens du primat du juste sur le bien doit être inversé et l'abstentionnisme postmétaphysique au sujet des questions substantielles ayant trait à la vie bonne doit être impérativement brisé :

> « Il est vrai que le défi de l'eugénisme nous force à poser la question éthique fondamentale – qui sommes-nous et qui voulons-nous être ? – » à un autre niveau, celui, disons, de l'universalité anthropologique. Elle ne se pose pas simplement du point de vue de l'individu qui mène sa vie personnelle, ni à partir des formes de vie culturelles d'une nation. Compte tenu de la possibilité eugénique d'automanipulation, il nous faut dire comment nous voulons nous

[664] *Ibid.*, p. 24.
[665] *Ibid.*
[666] *Ibid.*, p. 9-29.

comprendre comme des « êtres génériques »[667].

C'est dans ce sens donc que Habermas répond à la question de son retour à la question du bien lorsque certains critiques l'accusent d'avoir infligé une retenue à la philosophie, en bornant l'éthique de la discussion à distance des questions substantialistes touchant à la vie bonne pour se concentrer sur les questions de justice et sur les aspects formels du pouvoir-être-soi-même.[668].

Nous venons d'expliquer jusqu'ici le contexte et le pourquoi du retour habermassien à la question du bien, mais nous n'avons pas défini le bien. En un mot, comme le dira le successeur de Habermas à l'Ecole de Francfort, le « bien » sous-entend l'ensemble de « tous les éléments qui entrent en ligne de compte dans la dynamique de la réalisation de soi ; des éléments structurels de l'éthicité, tels qu'ils peuvent être identifiés normativement, du point de vue général des conditions communicationnelles de la réalisation de soi, et distingués de la multiplicité de formes particulières d'existence, comprenant les normes et les valeurs qui ont un sens et donnent sens à une biographie »[669]. Au sens aristotélicien du terme, il s'agirait de « la nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement au regard de laquelle une vie est tenue pour plus ou moins accomplie ou inaccomplie. C'est le « ce en vue de quoi » tendent les actions[670].

Pour Aristote, en effet, le bien n'est pas individualiste ; il est bien pour nous et irréductible à une définition quelconque ni à un bien particulier, mais rien n'empêche qu'il ne soit pas contenu dans aucun bien particulier. Il est plutôt ce qui manque à tous les biens. Toute l'éthique suppose cet usage non saturable du prédicat ''bon''[671]. Le bien se reconnaît par son caractère vertueux parce que la visée d'une vie bonne est fondée sur les vertus comme le courage, la modération, la libéralité et justice. Parmi toutes ces vertus, la sagesse pratique (phronesis) est fondamentale. Les vertus ont pour fonction de permettre aux sujets agissant en société de délibérer devant la complexité des jugements moraux. McIntyre parle alors des « étalons d'excellence » (standards of excellence) comme des références normatives pour chaque action individuelle au sein d'une communauté de vie partagée. Il entend par étalons d'excellence l'ensemble « des règles de comparaison appliquées à des aboutissements

[667] ET-EP, p. 264.
[668] *Ibid*., p. 263-264.
[669] Cfr. A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris Cerf, 2002, p. 206-207.
[670] Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.210.
[671] *Ibid*. p.203.

différents, en fonction d'idéaux de perfection communs à une certaine collectivité d'exécutants et intériorisés par les maîtres et les virtuoses de la pratique considérée »[672].

Un exemple tiré du travail expérimental réalisé par le psychologue Elliot Turiel sur le raisonnement moral et social des enfants et adolescents montre finalement que l'idée du bien relève plus de l'intuition humaine orientée à l'action que du savoir discursif. L'exemple montre en fait que, même sans être capables de fonder rationnellement les actes moraux que l'on pose, l'espèce humaine possède en commun l'intuition de ce qui est bien et mal, juste et injuste à faire et à éviter. Ces enfants et adolescents manifestaient tous leur approbation pour le bien et désapprouvaient tout ce qui était mauvais indépendamment des règles et prescriptions particulières de leurs religions respectives. La conclusion de cet exemple est très suggestive : « Les enfants distinguent donc sans ambigüité, et dès trente-neuf mois, les règles morales jugées obligatoires, portant sur les concepts de bonheur, de justice, de droit, et fondées sur l'honnêteté, l'idée d'éviter de faire le mal, et les règles conventionnelles jugées non généralisables et contingentes, même si elles sont supposées issues de la parole de Dieu'' »[673].

V.2.2. Le portrait et les valeurs fondamentales de l'espèce humaine

Définir l'être humain pour le philosophe qui ne se contente pas des catégories dogmatiques n'est pas facile. Nous avons eu l'occasion de nous rappeler que la conscience de la complexité humaine s'est aiguisée au fil du temps chez Habermas. L'effritement des sociétés démocratiques et l'érosion de la solidarité sociale à cause de la puissance des marchés financiers en sont des indices. C'est justement parce que, comme l'a aussi bien compris Edgar Morin, l'être humain est très complexe : « Etre vivant, animal, vertébré, mammifère, primate, hominien, il est aussi quelque chose d'autre, et ce quelque chose, nommé *homo sapiens*, échappe, non seulement à une définition simple, mais aussi à une définition complexe. Car il ne s'agit pas seulement de concevoir que

[672] Cf. MCINTYRE, cité par P. RICŒUR, *Ibid*. p. 204-205.
[673] Cf. J-P. CHANGEUX – P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, p. 248-249.

l'être de l'homme s'exprime à travers et par son affectivité, il faut concevoir aussi que la folie est un problème central de l'homme, et non seulement son excès et son déchet »[674].

Chez Habermas, il y a quand-même lieu de déceler quelques catégories universelles de l'être humain. Cela signifie que nous sous-entendons une quelconque anthropologie philosophique chez lui ; ce qui serait contradictoire avec sa stratégie philosophique générale, à savoir le procéduralisme. Mais l'hypothèse se défend dans la mesure où, comme le dit Alexandre Dupeyrix, « Il y a au cœur de l'œuvre de Habermas ce qu'on pourrait appeler une *anthropologie philosophique*. Il est pourtant probable que cette dénomination embarrasserait le philosophe : trop substantialiste, tendancieusement métaphysique, historiquement trop marquée par les tentatives des années 1920-1930 lorsqu'il s'agissait de saisir une nature humaine dans les termes d'une philosophie de la vie. [...] Habermas n'a de son côté cessé de revendiquer une philosophie postmétaphysique, qui renonce aux entreprises de fondation essentialiste et évite les écueils définitionnels. Il défend une approche déflationniste du rôle de la philosophie : elle doit se contenter de donner un cadre, de construire des conditions de possibilité, d'être ''une simple instance critique'' »[675]. « Et pourtant, ajoute-t-il, il est possible d'assembler, au fil de son œuvre des bribes de définitions et de recomposer ce qui pourra être le portrait de l'homme habermassien »[676].

A la relecture de multiples réflexions critiques de Habermas tant du point de vue de la pragmatique universelle que de sa théorie morale, sociale et politique, etc., il se dégage que l'homme apparaît pragmatiquement comme a) un être vivant, prédisposé naturellement des sentiments moraux, b) un être social et citoyen des droits républicains, c) un être libre et pleinement responsable de ses actes, et enfin d) un être rationnel, doué de langage articulé.

a) Un être vivant, prédisposé naturellement de sentiments moraux

Dire que l'homme est un être vivant paraît tout simplement redondant parce qu'il n'y a pas d'humain qui ne soit soumis aux principes et déterminismes biologiques. Mais ce que Habermas souligne, c'est l'idée qu'être humain c'est « être-son – corps-et-avoir-son-corps ». Tel est le fondement de la responsabilité et de l'imputabilité

[674] E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 163-164.
[675] A. DUPEYRIX, *Comprendre Habermas*, p. 31.
[676] *Ibid*.

auquel nous reviendrons plus tard. Chaque être humain, de par son corps, est un individu un et unique en que tant « moiïté » (*Ichkeit*). C'est la présupposition fondamentale de toutes les interactions langagières. Dans *Connaissance et intérêt*, Habermas écrivait : « Tout dialogue se développe sur une base, celle de la reconnaissance réciproque des sujets qui s'identifient l'un à l'autre selon la catégorie de la moiité (*Ichkeit*) et se maintiennent en même temps dans leur non-identité »[677]. Sur le plan éthique, en tant qu'individu, chaque personne humaine attend de ses partenaires le respect de son intégrité en tant que personne intangible.

En effet, *l'intangibilité* apparaît dans l'anthropologie philosophique de Habermas comme la première valeur fondamentale de l'humanité. C'est la présupposition de l'intégrité humaine qui fonde le droit fondamental à la dignité humaine. Celle-ci est définie et reconnue par l'ensemble de dispositions juridiques internationales – La Loi fondamentale allemande (23 mai 1949), La Déclaration universelle des droits de l'homme (10 décembre 1948), La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne adoptée à Nice[678], la Loi de la bioéthique en Amérique du Nord, etc. L'intangibilité ou le respect de l'intégrité humaine signifie selon Habermas la reconnaissance du fait que les fondements biologiques de l'identité personnelle sont hors de toute programmation volontaire des tiers. Chaque individu est unique et intangible de par le caractère hasardeux et indéterminé de sa natalité

---

[677] *CI*, p. 174.

[678] Cf. a) La Déclaration universelle des droits de l'homme **:** « Art 1 : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité* » ;b) La loi fondamentale allemande : §1 : *« La dignité de l'être humain est intangible. Tous les pouvoirs publics ont l'obligation de la respecter et de la protéger* » ; §2. « *En conséquence, le peuple allemand reconnait à l'être humain des droits inviolables et inaliénables comme fondement de toute communauté humaine, de la paix et de la justice dans le monde* » ; c) La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne place le concept de dignité en tête de tous les droits humains : liberté, égalité, solidarité, citoyenneté, et justice. En son *Art 1er* consacré à la dignité humaine, il est déclaré : « *La dignité humaine est inviolable. Elle doit être respectée et protégée* ». *L'Art 2* est consacré au droit à la vie : (1) « *Toute personne a droit à la vie ;* (2) *Nul ne peut être condamné à la peine de mort, ni exécuté.* L'*Art 3* formule le droit à l'intégrité de la personne humaine : (1) « *Toute personne a droit à son intégrité physique et mentale ;* (2) *« Dans le cadre de la médecine et de la biologie, doivent notamment être respectés : - le consentement libre et éclairé de la personne concernée, selon les modalités définies par la loi ; - l'interdiction des pratiques eugéniques, notamment celles qui ont pour but la sélection des personnes ; - l'interdiction de faire du corps humain et de ses parties, en tant que tels, une source de profit ; l'interdiction du clonage reproductif des êtres humains* ». Il est très suggestif de voir que dans l'ordonnancement des chapitres de la *Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne*, la justice n'est traitée qu'au VIe chapitre, après la dignité (I), la liberté (II), l'égalité (III), la solidarité (IV) et la citoyenneté (V) et les dernières dispositions ; d) En Amérique du Nord, par exemple, il est dit que « le biologiste ou le médecin doit rechercher le bien de l'individu traité, au moins ne pas le nuire ; il doit s'abstenir de toute discrimination raciale et traiter tous ses patients également, quel que soit leur statut social ; il doit respecter leur dignité et leur autonomie… » (Cfr. P. VERSPIEREN, « Morale, biologie et médecine », in *Encyclopaedia universalis*, Paris, PUF, 1985, p. 38).

naturelle. Mais être intangible ne signifie pas ne pas être disposé à ou par quelqu'un, mais le fait de ne pas être mis à la disposition de quelqu'un d'autre et de pouvoir déterminer librement sa vie. Tel est le sens de la présupposée dignité humaine. Habermas explique ce que signifie la dignité humaine du point de vue de l'autocompréhension universelle comme suit :

> « Ainsi que j'aimerais le montrer, la '' dignité humaine'', comprise au sens strictement moral et juridique, est corrélative de cette symétrie des relations. Elle n'est pas une qualité que nous « possédons » par nature comme l'intelligence ou le fait d'avoir les yeux bleus ; elle est bien plutôt l'indice de ce qu'est l'« intangibilité », qui ne peut avoir de sens que comprise dans des relations interpersonnelles de reconnaissance mutuelle, dans un commerce d'égal à égal des personnes entre elles »[679].

Outre l'intangibilité comme indice pour la reconnaissance de sa dignité, Habermas définit l'espèce humaine par les prédispositions morales universelles ; ce que nous appelons généralement les sentiments moraux qui rendent possibles les interactions sociales et l'intersubjectivité. Pour traduire cette vérité existentielle, pragmatique et affective, Habermas désigne les sentiments moraux comme des connaissances affectives naturelles :

> « Si nous ne connaissions ni le sentiment libérateur que confère le respect moral, ni joie que procure l'entraide solidaire, ni sentiment d'accablement qu'engendre le renoncement moral ; si nous ne connaissions pas enfin « l'obligeance » qui permet d'aborder des situations de conflit ou de contradiction avec un minimum de civilité, nous ne pourrions que percevoir, c'est encore ce que nous pensons aujourd'hui, que l'univers habité par les hommes est insupportable »[680].

Dans le langage de la neurobiologie, les sentiments moraux représentent des « prédispositions naturelles émotionnelles » comme l'empathie, la sympathie, la culpabilité et le remords[681]. Toutefois, ce qui spécifie l'espèce humaine, c'est le fait que ces prédispositions naturelles sont et doivent obligatoirement passer par la régulation des normes sociales, intersubjectivement partagées. Le phénoménologue Paul Ricœur dirait que les prédispositions naturelles doivent passer par l'épreuve des règles sociales afin qu'elles deviennent des valeurs morales proprement dites, ayant passé de l'ordre du désir à l'ordre normatif[682].

---

[679] *ANH*, p. 55.
[680] *Ibid.*, p. 110.
[681] Cfr. J-P. CHANGEUX, in J-P. CHANGEUX – P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile-Jacob, 2000, p. 228.
[682] *Ibid.*, p.229-230.

b) Un être social et un citoyen des droits

L'idée de la socialité et de la citoyenneté est très présente dans la philosophie sociale et politique de Habermas qui assume l'idée que l'être humain s'individualise dans un réseau de relations sociales. « L'individuation passe par un processus de socialisation. L'être humain ne peut construire son identité que pris dans un réseau de relations avec autrui qui sollicite l'éveil de sa conscience, l'oblige à répondre de ses actes, à reconnaître le champ de sa responsabilité, à percevoir en l'autre dans un jeu de miroir perpétuel les effets qu'il produit sur lui »[683] ; il est quelqu'un qui évolue dans un contexte de socialité réflexive ; son identité se construit dans des rapports d'intersubjectivité, elle se stabilise dans l'assomption de sa propre responsabilité et se nourrit du sens produit conjointement dans ses interactions avec autrui. L'homme habermassien est un être profondément social[684].

En tant qu'être social, chaque être humain est *sujet des droits* qui protègent les uns et les autres contre la vulnérabilité viscérale de la condition humaine. Etre sujet des droits est une valeur universelle de l'homme. Il exclut l'esclavage comme négation des droits fondamentaux. Le fait même d'avoir une intériorité est un droit naturel à l'auto-détermination, avant que ne soient déterminés les droits publics et constitutionnels. Si chacun a le droit naturel d'être-soi-même, l'importance du droit démocratique est indéniable, car son contenu rationnel assure une morale d'égal respect de chacun et de responsabilité solidaire et universelle[685] que chacun doit pouvoir assumer pour soi et pour l'autre. En obéissant au droit communautaire, les citoyens de la république diminuent les risques de dissension qu'entraînent les prises de position par oui ou par non en réponse à des prétentions à la validité critiquables au cours de l'évolution sociale[686].

c) Un être libre et pleinement responsable

A la suite de Kant et de Kierkegaard, Habermas dit de l'être humain qu'il a conscience de sa *liberté* et de sa *pleine responsabilité*. Ce ne sont pas de propriétés organiques, mais des valeurs universelles au sens des idéalisations de l'agir

[683] A. DUPEYRIX, *Comprendre Habermas*, p. 126.
[684] *Ibid.*, p. 57.
[685] Cf. *IR*, p.5.
[686] *DD*, p. 39.

communicationnel. Habermas distingue donc trois formes de liberté humaine : la liberté réflexive, la liberté du libre arbitre et la liberté éthique :

a) la liberté réflexive s'entend comme absence de préventions cognitives. Elle implique que le sujet empêtré dans ses contextes d'action se libère du point de vue égocentrique qui le caractérise. Cette espèce de liberté s'apparente à ce que nous associons traditionnellement à l'attitude théorique ;

b) la liberté du libre arbitre consiste dans la capacité d'agir d'une façon ou d'une autre au nom d'un choix rationnel, ou encore à interrompre la chaîne des événements pour repartir de zéro. Elle est proche de ce que nous appelons la bonne volonté ;

c) la liberté éthique est la capacité du sujet à construire son identité en la projetant et en la stabilisant par ses actions intentionnellement et rationnellement posées[687].

A l'idée de liberté humaine est liée la présupposition universelle de responsabilité dont Habermas trouve la définition postmétaphysique chez l'existentialiste chrétien Kierkegaard : c'est le « pouvoir-être-soi-même » en tant que capacité d'autodétermination ; capacité de mener sa vie de manière délibérément éthique : avoir le droit à l'émancipation de son égoïsme hédoniste, à se rassembler en soi-même, à se ressaisir afin de parvenir à la conscience de son individualité et de sa liberté. Une telle personne peut alors être capable d'assumer, sur le plan social, la responsabilité de ses actions et faire face à ses engagements par rapport à autrui. Sur le plan temporel, cette personne peut développer la conscience de l'historicité d'une existence qui s'accomplit entre les horizons simultanément limités de l'avenir et du passé. Une telle personne se possède elle-même comme une tâche qui lui a été imposée, bien qu'elle soit devenue sienne parce qu'elle l'a choisie[688].

Théoriquement, la pleine responsabilité est la latitude qu'a une personne à pouvoir se rapporter à soi-même et se rapproprier sa propre histoire par des voies communicationnelles. A ce prix, elle est une personne que nulle autre ne peut remplacer et un individu qui n'est pas interchangeable. En tant que tel, il se sent responsable et se repent des aspects condamnables de sa vie passée, il prend le parti de conserver les

[687] *VJ*, p. 47.
[688] Cf. *ANH.*, p. 16.

manières d'agir dans lesquelles il peut se reconnaître sans honte. Par conséquent, il s'approprie sa propre personne qu'il est et qu'il aimerait être en même temps[689]. Il s'agit en pratique d'une disposition et d'une capacité à attacher sa volonté à des maximes, à orienter son agir en fonction des règles dont on dispose du concept[690].

Comment rendre compte philosophiquement de l'idée de la liberté et de la responsabilité ? Par le biais de l'analyse phénoménologique de la pratique quotidienne, il y a lieu de penser les différents jeux de langage où les sujets moraux sont conduits à s'imputer réciproquement une responsabilité pleine et entière (*Zurechnungsfähigkeit*), lorsqu'ils s'attribuent à eux-mêmes et aux autres la capacité à mener une vie autonome, et escomptent les uns des autres une responsabilité et un respect égal[691]. C'est ainsi que Habermas définit la pleine responsabilité comme la supposition d'une relation réfléchie de la personne à ce qu'elle pense (la rationalité théorique), fait (la rationalité instrumentale) et dit (la rationalité pratique)[692]. Habermas distingue trois types de responsabilité : épistémique, techno-pratique et pratico-morale :

a) *la responsabilité épistémique* : « Le rapport épistémique à soi est une attitude réflexive du sujet agissant à ses propres opinions et convictions » ;

b) *la responsabilité techno-pratique* : « Le rapport techno-pratique à soi est l'attitude correspondante du sujet agissant à sa propre activité finalisée, qu'il s'agisse de ses interventions instrumentales, orientées vers le succès, avec d'autres sujets rencontrés en tant qu'antagonistes dans le monde objectif » ; et

c) *la responsabilité pratico-morale :* « Le rapport pratico-moral à soi qui caractérise l'acteur engagé dans l'activité communicationnelle requiert l'adoption d'une attitude réflexive à l'égard de ses propres actions régulées par des normes ; le rapport existentiel à soi-même demande que l'on adopte une attitude réflexive à l'égard de son projet de vie, dans le contexte d'une biographie individuelle liée à des formes de vie collective chaque fois données »[693].

---

[689] *Ibid.*, p. 17.
[690] Cf. *IC*, p. 36.
[691] *ANH*, p. 120.
[692] *VJ*, p. 46.
[693] *Ibid.*, p. 46-47.

d) Un être rationnel, capable d'agir et de parler

Voici en quels termes Habermas résume l'idée de la rationalité comme caractéristique principale de l'être humain :

> « La rationalité d'une personne se mesure au fait que celle-ci s'exprime rationnellement et se montre capable de rendre compte des actes de son discours en adoptant une attitude réflexive. Une personne s'exprime rationnellement, dans la mesure où elle honore performativement des prétentions à la validité ; nous disons qu'elle ne se comporte pas seulement de façon rationnelle ; mais qu'elle est elle-même rationnelle, si elle est capable de rendre compte de sa manière d'honorer des prétentions à la validité. C'est un type de rationalité que nous appelons aussi la pleine responsabilité »[694].

Pour nous résumer, il ressort de l'anthropologie philosophique de Habermas que l'être humain se caractérise spécialement par la raison incarnée dans le langage et plus précisément dans le langage articulé en tant que fait à la fois naturel et socioculturel. C'est par son langage que l'être humain se rend capable de s'identifier, d'extérioriser son identité et d'exprimer sa pensée. Il est le signe de notre nature foncièrement sociale. C'est grâce à lui que nous développons notre personnalité, nos capacités cognitives et morales, que nous élaborons nos pensées, que nous pouvons nous nommer, nous définir et nous singulariser[695].

V.3. L'EBAUCHE D'UNE FONDATION DE L'ETHIQUE DE L'ESPECE HUMAINE

D'entrée de jeu, à la suite de certains philosophes comme Paul Ricœur et Jean Ladrière, y compris Habermas, nous défendons l'idée selon laquelle l'éthique, considérée dans son acception générale, présuppose le bien et la justice tels qu'ils sont corrélativement compris par les sujets socialisés. D'après Paul Ricœur, ni étymologiquement ni historiquement parlant, rien ne permet de distinguer la morale de l'éthique. L'une et l'autre renvoient à l'idée de mœurs, mais avec la double connotation suivante : l'éthique renvoie à ce qui est estimé bon, tandis que la morale à ce qui s'impose comme obligatoire ; l'éthique est téléologique (héritage aristotélicien), la morale est déontologique (héritage kantien). Entre les deux, les rapports sont corrélatifs. D'un côté il y a la primauté de l'éthique sur la morale, c'est-à-dire de la visée bonne sur la norme juste, mais de l'autre, il y a le primat de la morale sur l'éthique, c'est-

[694] *VJ*, p. 46.
[695] A. DUPEYRIX, *o.c.*,p. 32.

à-dire de la norme juste sur la visée de la vie bonne. La visée éthique doit pouvoir passer par le crible de la norme et la norme doit être fondée sur la visée de la vie bonne, surtout lorsque elle conduit à des impasses pratiques[696].

Dans le même ordre d'idées qui visent à affirmer la corrélation entre la morale et l'éthique, Jean Ladrière met en avant la difficulté à affirmer l'une sans l'autre. Car les deux termes peuvent être considérés comme sémantiquement équivalents :

> « Il convient de remarquer dès l'abord que l'on se trouve en présence, à l'heure actuelle, d'un certain flottement terminologique. Le terme ''éthique tend à s'imposer de plus en plus dans les discussions portant sur les orientations de l'action. Mais traditionnellement c'était plutôt le terme ''morale'' qui était utilisé dans ce contexte. Du reste le terme ''morale'' est toujours en usage. Dès lors se pose la question du rapport sémantique entre ces deux termes : sont-ils synonymes ou non ? Selon l'étymologie il faudrait dire qu'ils sont synonymes : le terme ''éthique'' vient du grec ''ethos'' qui signifie ''coutume'', et le terme ''morale'' vient du latin ''*mores'*, qui signifie ''mœurs, coutumes''. Il s'agit donc de part et d'autre des façons d'agir et de vivre reçues dans une communauté déterminée, à la fois comme ce qui a toujours été effectivement pratiqué et comme ce qui est considéré comme juste, convenable, recommandable, donc à la fois comme ce qui, de fait, constitue le comportement traditionnel et comme ce qui, de droit, s'impose comme le comportement correct. Ceci suggère que les deux termes peuvent être considérés comme sémantiquement équivalents »[697].

Que suggère l'idée d'un sens équivalent entre la morale et l'éthique ? Nous pensons pour notre part que l'équivalence se joue dans le chef du sujet qui agit en première personne, en toute liberté et en toute responsabilité. Dans son auto-compréhension éthique, la norme sous-entend la valeur et celle-ci s'incarne dans la norme. En principe, il ne devrait pas y avoir de contradiction entre la façon d'agir moralement et la façon de vivre éthiquement ; l'une renvoie aux normes du vivre-ensemble et l'autre à l'idéal que l'on se fait de la bonne vie en société. Dans la suite du même article, après avoir indiqué le double sens de la normativité – du point de vue objectif et subjectif –, Jean Ladrière montre que tout compte fait, dans l'usage actuel, tout porte à croire que l'éthique est ce qui inspire l'orientation de l'action, tandis la morale en fixe des limites :

> « Il semble cependant que, dans l'usage actuel, on porte plutôt attention sur une autre distinction : d'une part, il y a l'inspiration qui donne à l'action son orientation, et qui est plutôt de la nature d'un appel, et

---

[696] Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 200-201.
[697] Cf. J. LADRIERE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité,* Montréal, Ed. Fides, 1997, p. 22.

> d'autre part il y a la contrainte, éprouvée par la conscience face à la règle qui s'impose à elle, et qui se traduit par le sentiment du devoir »[698].

Chez Habermas, en particulier, nous percevons qu'en définissant les questions morales comme relatives « au fait de vivre ensemble en observant des normes justes » c'est-à-dire dans l'égal intérêt de chacun, l'idée de « l'intérêt de chacun » n'est pas que normative et formelle, mais aussi axiologique et substantielle, autrement dit éthique. Pour preuve. Notre auteur explique qu'en cas de conflit dans l'observation des règles morales, les individus s'accrochent à leurs valeurs et à leurs convictions, c'est-à-dire aux modes de vie qu'ils se sont choisis, à la manière dont ils comprennent leur existence personnelle, autrement dit au système d'interprétation qui porte l'identité de l'individu ou d'un groupe défini des citoyens[699]. Il y a ici, semble-t-il, l'indice d'une admission par Habermas de la corrélation entre les normes et les valeurs. Et si cette hypothèse est vraie, il y a lieu de dire que l'éthique de l'espèce humaine que défend Habermas, surtout à l'ère des biotechnologies, repose sur quelques déterminations fondamentales, susceptibles d'être reconstituées à partir des savoirs explicites et implicites du monde vécu des acteurs sociaux, dont 1) des valeurs et des convictions respectables d'une part, et 2) des normes et des vertus directrices d'autre part.

V.3.1. Des valeurs et des convictions respectables

Il n'y a pas d'existence humaine émancipatrice qui ne soit fondée sur des valeurs et des convictions personnelles. Dans sa discussion critique avec Habermas, le Cardinal Joseph Ratzinger, fustigeant le formalisme des morales universalistes de la raison moderne, affirme : « Il y a donc des valeurs tenant par elles-mêmes, issues de l'essence de l'humain et donc inviolables par tous ceux qui possèdent cette essence […]. Ils (les droits de l'homme) sont incompréhensibles sans le présupposé que l'homme en tant qu'homme, de par sa simple appartenance à l'espèce « homme », est sujet de droits, que son être lui-même porte en soi des valeurs et des normes – qu'il s'agit de découvrir et non d'inventer »[700]. Habermas affirme également qu'en optant pour la morale formelle et universelle de la raison, telle est l'une des exigences pratiques de la modernité, il reste néanmoins vrai que la dialectique de la sécularisation n'a pas eu pour effet fatal l'annulation de la conscience éthique, celle qui porte des valeurs

[698] *Ibid.*, p. 23.
[699] *ANH*, p. 62-63.
[700] Cf. J. RATZINGER, in *RR*, p. 68 et 78.

fondamentales de l'humanité. Cette idée est clairement mentionnée dans *L'avenir de la nature humaine* :

> « Lorsque les images religieuses et métaphysiques du monde virent leur force universelle d'obligation perdre l'essentiel de sa puissance, nous ne sommes pas tous devenus, après le passage à un pluralisme toléré des visions du monde, ni des cyniques froids ni des relativistes pour qui tout se vaut, parce que nous avons tenu ferme – parce que nous avons voulu tenir ferme – à la binarité des jugements moraux, justes ou faux. Nous avons adapté les pratiques du monde vécu aux prémisses d'une morale conforme à la raison et aux droits de l'homme parce que celles-ci offraient une base commune favorable à une existence de dignité humaine surmontant les différences propres aux visions du monde »[701].

Même dans l'éthique discursive, Habermas est conscient du fait que la discussion morale dont il s'agit reste toujours ouverte à la prise en compte des autres principes moraux ou valeurs comme la bienfaisance (Frankena), la sollicitude non privilégiante ou encore la responsabilité envers autrui (care and responsability)[702]. Qu'advient-il en cas des conflits moraux ? Lorsque la discussion ne peut pas aboutir à un consensus rationnellement motivé, les interlocuteurs peuvent opter pour des formes précaires des comportements pouvant être cher payées – des réparations simples, la suspension et la mise entre parenthèses des prétentions à la validité controversées, avec pour conséquence un rétrécissement du terrain comme des convictions partagées, le passage à des discussions coûteuses dont l'issue et les effets de problématisation, l'interruption de la communication ; ou enfin le passage à l'agir stratégique[703]– . Mais la question critique consiste à savoir à quelle condition le consensus moral devient problématique. Référant à Edmund Husserl, Habermas pense à la remise en question du monde vécu des sujets socialisés, c'est-à-dire « le sol de ce qui nous est immédiatement familier et dont la certitude n'est jamais remise en cause. […] domaine implicite du pré-prédicatif et du pré-catégorial, fondement oublié du sens inhérent à la vie quotidienne et à l'expérience du monde »[704]. Poursuivant sa réflexion, Habermas pose le monde vécu comme le fondement même de l'agir communicationnel de telle sorte que sa remise en question implique des distorsions communicationnelles. Notre auteur explique :

> « Les efforts explicitement entrepris par les sujets de l'agir communicationnel se déroulent à l'intérieur d'un horizon des convictions non problématiques qui leur sont communes ; l'inquiétude suscitée à la fois par l'expérience et par la critique se brise au contact d'un rocher apparemment large et inébranlable,

[701] *ANH*, p. 111
[702] *MC*, p. 197.
[703] *PP-EP*, p. 85.
[704] E. HUSSERL, cité par J. HABERMAS, *Ibid.*, p. 86.

émergeant des profondeurs et constitué par des modèles d'interprétation, de loyautés et de capacités, sur lesquels il existe un consensus »[705].

Comme il est stipulé dans cette citation, le monde vécu des acteurs sociaux est fécond des savoirs et des convictions non problématiques, autrement dit des certitudes et des savoirs d'arrière-plan, des valeurs significatives et non discutables, destinés à la donation de sens. Une lecture attentive du second tome de la *Théorie de l'agir communicationnel* montre que pour ceux qui agissent dans un contexte précis, c'est-à-dire dans la perspective tournée vers la situation, « le monde vécu apparaît comme un réservoir d'évidences ou de convictions intactes, où les participants à la communication puisent pour procéder à des interprétations destinées à la coopération. Mais des éléments particuliers, certaines évidences, sont mobilisées *sous forme d'un savoir consenti et problématique en même temps* seulement lorsqu'ils *deviennent pertinents pour une situation* »[706].

Quel est le statut épistémologique des valeurs et des convictions dans le champ de la théorie morale ? La question n'est pas simple et la réponse n'est pas évidente d'autant plus que le concept même d'éthique de l'espèce humaine (Gattungsethik) ne fait pas objet d'un large et approfondi développement par son auteur. Habermas l'affirme sans le thématiser. D'ailleurs, la prétention même de fonder rationnellement les valeurs et les convictions est inutile voire excessive. La raison en est que, d'après le professeur Bernard Feltz, il faut distinguer entre deux registres de savoir humain : la connaissance critique et la conviction critique. La connaissance critique, selon Jean Ladrière, « doit être en mesure de se juger, de discerner ce qui en elle est pertinent par rapport à l'entreprise même qu'elle constitue, et par le fait même aussi de se prononcer sur la valeur et les limites de ce qu'elle finit par proposer »[707], tandis qu'avoir des convictions, « c'est savoir construire son existence sur un système de significations que l'on se donne à soi-même et pour lesquelles on est capable d'argumenter »[708]. Le professeur Feltz s'appuie en fait sur la pensée de Habermas qui, en distinguant trois types différents de rationalité – rationalité de la discussion et de la réflexion, rationalité épistémique, et rationalité téléologique – montre que chaque type

[705] *Ibid.* p. 86.
[706] *TAC*2, p. 137.
[707] J. LADRIERE, cité par B. FELTZ, « Sciences, croyances et diversités culturelles », in Sciences, croyances et diversité culturelle », in *Sciences et croyances. Quelle place pour la démarche scientifique en Europe ?* Actes du Colloque tenu à Bruxelles du 18 novembre 2010, p, 42-43.
[708] *Ibid.* p. 65.

de rationalité est marquée par la visée d'un universel présenté comme idée régulatrice, sans que l'une soit réduite à l'autre[709]. Dans ce sens, il est donc juste de parler aussi des convictions critiques en lien avec le registre de la signification où il y a une irréductible impossibilité d'arriver à des conclusions certaines. Affirmer l'impossibilité d'arriver à des conclusions certaines signifie donc d'une part admettre que chaque personne ait ses propres convictions, et que d'autre part il ne soit pas exigé dans le débat moral, c'est-à-dire dans le registre des significations et des convictions, que l'on aboutisse à des consensus parfaits reposant sur une quelconque fondation ultime qui du reste est disqualifiée par la philosophie du 20e siècle[710]. La réalité quotidienne montre évidemment qu'il est impossible pour tous les êtres rationnels de penser la même chose et d'arriver à de mêmes conclusions logiques.

> « Si la raison devait nous amener à une conclusion de manière univoque, écrit Feltz, on penserait tous la même chose. Il se fait qu'on a pris conscience que la raison ne nous amène pas à la même chose de manière univoque. Chacun argumente, rend compte des raisons pour lesquelles il fait ce choix tout en sachant que ses raisons ne sont pas apodictiques, dirait Kant. On n'arrive pas à une conclusion certaine, définitive, à laquelle tout le monde doit se ranger »[711].

Néanmoins, en dépit de la difficulté à fonder ultimement les valeurs et les convictions, il y aurait possibilité de leur reconnaître le statut épistémologique d'intuitions pragmatiques. Pour ce faire, nous soutenons l'idée de Charles Taylor, philosophe canadien, qui définit les valeurs morales comme étant l'ensemble d'exigences le plus immédiat et le plus fort dont nous reconnaissons la valeur morale concernant le respect de la vie, de l'intégrité, du bien-être et même de l'épanouissement d'autrui même si dans la pratique il nous arrive souvent de violer de telles exigences. Elles constituent des intuitions particulièrement profondes, puissantes et universelles enracinées dans l'instinct, par opposition à d'autres réactions morales tenues surtout à la formation et à l'éducation[712]. En tant que telles, les valeurs forment des « cadres de référence inévitables »[713] grâce auxquels les sujets moraux savent distinguer entre le bien et le mal, entre le meilleur et le pire, entre le supérieur et l'inférieur. La validité des réponses à cette évaluation ne repose pas sur nos propres désirs, inclinations ou choix,

---

[709] Cf. J. HABERMAS, cité par B. FELTZ, « Kant et la neutralité dans le système belge », in *Vers une laïcité revisitée.* Colloque international. Vol. 25, Université Saint-Esprit de Kaslik, Facultés de philosophie et des sciences humaines, 2009, p. 42.
[710] *Ibid.*, 43.
[711] Cf. B. FELTZ, « Sciences, croyances et diversités culturelles », *art.cit.*, p. 65.
[712] Cf. CH. TAYLOR, Ch., *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, p.17.
[713] *Ibid.*,p. 15.

mais au contraire elles demeurent indépendantes de ceux-ci et proposent des normes en fonction desquelles on peut les juger[714].

V.3.2. Des normes et des vertus directrices de l'action

A la base de l'autocompréhension pragmatique universelle, il y a lieu de constater la fondamentalité des normes et des vertus qui guident les actions humaines en société. Habermas nous a habitués à l'idée des normes universelles de l'agir communicationnel, à savoir les prétentions à la validité critiquables et les présuppositions pragmatiques du langage. Une réflexion plus approfondie et intégrale de l'agir humain montre qu'elles ne sont pas les seules pour que l'action posée soit digne d'un homme et émancipatrice. Aussi faut-il ajouter le bon sens, la bonne volonté et la précaution, surtout dans le domaine des applications du pouvoir que nous donne la science de transformer le réel.

a) Le bon sens

Dans l'explicitation par Habermas des concepts de morale et d'éthique que nous avons déjà évoquée dans ce chapitre, nous décelons l'allusion faite au bon sens en termes de « l'acceptabilité rationnelle » comme acte de jugement personnel qui rend obligatoire l'observation des normes sociales dans l'intérêt de chacun. Car, au cas contraire, l'individu peut adopter une attitude justifiable rationnellement, mais éthiquement inacceptable du point de vue intersubjectif. Mais directement, Habermas réfère au « sens commun ». Même s'il se fait beaucoup d'illusions sur le monde, le sens commun assure néanmoins la direction et solidité de notre agir. Il est pour ainsi dire normatif. L'argument de Habermas s'appuie sur le fait même que les grandes révolutions scientifiques – la révolution copernicienne et la révolution darwinienne – ne changent pas fondamentalement notre autocompréhension en tant qu'espèce humaine :

> « Les connaissances scientifiques semblent perturber d'autant plus la compréhension que nous avons de nous-mêmes qu'elles nous touchent de près. Les recherches sur le cerveau nous apportent des enseignements sur la physiologie de notre conscience. Mais est-ce que cela change la conscience intuitive que nous avons de ce que nous sommes les auteurs de tous nos actes, dont nous pouvons répondre par conséquent puisqu'ils nous sont imputables ? »[715].

A n'en point douter, Habermas partage l'idée de René Descartes qui disait du bon sens qu'il est « la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si

[714] *Ibid.*, p. 16.
[715] *ANH*, p. 153-154.

bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont »[716]. Dans nos rapports avec les progrès de la science, Habermas soutient que le sens commun devrait être éclairé par les lumières de la science, mais jamais la science ne remplacera le sens commun concernant la manière dont nous nous définissons nous-mêmes en tant qu'auteurs de nos actes.

> « Aucune science ne fera que le sens commun, même éclairé par la science, n'ait plus à juger, par exemple, de la manière dont, confrontés aux descriptions biomoléculaires qui permettent à la technologie génétique telle ou telle intervention, nous devons nous y prendre avec la vie humaine antépersonnelle. […] Le sens commun est donc intriqué à la conscience des personnes, en tant qu'elles sont capables d'initiatives, capables de commettre et de corriger des erreurs. Il affirme face aux sciences une structure de perspective qui obéit à sa propre logique »[717].

b) La bonne volonté

A l'idée du sens commun est liée la normativité de la bonne volonté dont Emmanuel Kant disait à juste titre qu'elle doit être considérée comme la chose étant inconditionnellement bonne : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, ou même hors du monde, il n'y en a aucune qui puisse sans restriction être regardée comme bonne absolument, excepté une seule : une bonne volonté. L'intelligence, la faculté qui saisit les ressemblances des choses, les jugements ainsi que les autres talents de l'esprit, quel que soit le nom qu'on leur donne, ou encore le courage, la décision, la persévérance dans les œuvres entreprises, qualités du tempérament, sont évidemment à de nombreux points de vue des choses bonnes et désirables ; mais elles peuvent devenir mauvaises et dangereuses si la volonté qui doit faire usage de ces dons de la nature et dont les dispositions particulières s'appellent le caractère, n'est point une bonne volonté»[718] .

L'idée de la bonne volonté comporte celle des choix raisonnables. Dans *Le vocabulaire critique et technique de la philosophie*, André Lalande dit que la bonne volonté implique la capacité d'agir d'une façon ou d'une autre au nom d'un choix rationnel, ou encore à interrompre la chaîne des événements pour repartir de zéro. Il

---

[716] R. DESCARTES, *Discours de la méthode*. Présentation de J-M. Fataud, Paris, Bordas, 1967, p. 45-46.
[717] *ANH*, p. 157.
[718] E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* (Traduction nouvelle avec notice biographique, analyse, et notes par Paul Lemaire), n° 60, Paris, Librairie A. Hatier, p. 19.

s'agit très précisément de « la forme de l'activité personnelle qui comporte, sous sa forme complète, la représentation de l'acte à produire, un arrêt provisoire de la tendance à cet acte, la conception des raisons pour l'accomplir ou ne pas l'accomplir, le sentiment de la valeur de ces raisons, la décision d'agir comme elles l'indiquent et l'aboutissement à l'exécution ou l'abstention définitive »[719]. Et, pour être considéré comme relevant de la bonne volonté, l'agir humain doit être *raisonnable* ou *acceptable rationnellement.* Le raisonnable réfère à celui qui pense et agit d'une manière qu'on ne peut blâmer ; qui fait preuve d'un jugement sain et normal, qui agit conformément aux principes du sens commun et aux jugements de valeurs généralement acceptées. Cela sous-entend une idée de modération et de mesure ; c'est souvent l'expression même de l'idée qu'on ne va pas jusqu'au bout de son droit par modération ou par bienveillance[720].

c) La précaution

Une réflexion critique sur le pouvoir du savoir scientifique devrait se terminer par l'exigence de précaution. Lorsque Habermas insiste sur l'idée de « la pleine responsabilité » de l'agir humain, celle-ci suppose et implique de la précaution parce que notre savoir ne nous immunise pas de l'erreur et du danger. L'éthique de l'espèce humaine ne repose-t-elle pas finalement sur l'idée de la sagesse pratique, absolument nécessaire pour fonder et orienter raisonnablement notre action, technique et pratique, dans le contexte particulier des sociétés technologiques et capitalistes ?

D'après Grison, il convient d'appliquer à l'idée de précaution un double sens : la précaution comme valeur éthique de *prudence* et comme principe d'action (principe de précaution). Car d'après lui, ce qu'on appelle désormais le principe de précaution présuppose que le sujet connaissant puisse renouer avec la prudence aristotélicienne et qu'ensuite il applique la précaution, différente du principe proprement dit.

c.1) La prudence (*phronésis*) est la nécessité de prendre en compte le caractère indéterminé de tout savoir et de toute action humaine. Dans le contexte de la civilisation technologique, cette nécessité est due à cause de l'idéologie selon laquelle nous pouvons accorder notre confiance à toutes les formes d'innovations techniques, y compris sociales, en acceptant les éventuels préjudices qui en marqueraient les

[719] A. LALANDE, *Le vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 1217-1218.
[720] *Ibid.*, p. 886-887.

premières applications, persuadés que finalement il n'en sortirait que des avantages. Dans cette acception, la prudence équivaut à la précaution comme valeur qui sous-tend le principe même de précaution. La prudence signifie donc « l'attitude à adopter lorsque l'on fait face à l'ensemble des effets d'une situation »[721].

c.2) *Le principe de précaution,* considéré comme norme de l'action, technoscientifique en particulier, il concerne uniquement les seuls cas où les effets de l'action revêtent clairement l'apparence d'un risque[722]. L'origine du principe de précaution remonte aux années 70, lorsque précisément en Allemagne on parle de « Vorsorgende Umweltpolitik », c'est-à-dire « politique environnementale précautionneuse », dans un texte du gouvernement destiné à servir de guide à sa politique de l'environnement (Document de 1976). En 1992, c'est le Sommet de la terre à Rio qui consacre le principe sur base de trois considérations critiques : Risques, incertitude, et prise de mesure anticipée. La déclaration était la suivante : « Pour protéger l'environnement, des mesures de précaution doivent être largement appliquées par les Etats selon leurs capacités. En cas de risques de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour remettre plus tard l'adoption des mesures visant à prévenir la dégradation de l'environnement »[723].

Afin de mieux différencier le principe de précaution de la valeur de précaution comme prudence, Grison écrit ce qui suit :

> « Pour résumer, je dirais que la précaution est le mode de pilotage d'une société dans un monde fragile et complexe. C'est le régime permanent de notre action, si nous voulons qu'elle soit action responsable. Quant au principe de précaution, il est le mode de gestion des risques environnementaux et sanitaires graves et encore incertains dans un monde fragile et complexe. Le principe de précaution n'est pas le régime permanent et général de nos actions. Il est un moment singulier de l'action, il demande un engagement. Il n'a lieu d'être que lorsqu'on a au préalable répondu positivement aux questions : Y a-t-il incertitude ? Y a-t-il des risques et non seulement des effets ? […] »[724].

Rappelons-nous toutefois que d'aucuns remontent, sur le plan intellectuel, au principe de responsabilité de Hans Jonas en vue de fonder l'intuition écologico-politique du principe même de précaution. La forme du principe responsabilité de Jonas

---

[721] D. GRISON, *Qu'est-ce que le principe de précaution ?* , Paris, J. Vrin, 2012, p. 48.
[722] *Ibid.*, p. 53-54.
[723] *Ibid.*, p. 9.
[724] *Ibid.*, p. 54.

est la suivante : « *Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre* », ou encore négativement : « *Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ;* ou simplement *« Ne compromets pas les conditions pour la survie de l'humanité sur terre » ;* ou encore positivement : *« Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir »*[725].

D'après le professeur Mark Hunyadi, le principe jonassien de responsabilité comporte épistémologiquement un double principe de savoir : un savoir prévisionnel et un savoir précautionnel : a) le savoir prévisionnel ou le « savoir idéal » est celui qui exige que l'on sache dans le savoir actuel les effets lointains de l'action technique, avec pour conséquence, deux obligations : se procurer une idée des effets lointains et mobiliser le sentiment adéquat au représenté. ; b) le savoir précautionnel ou « le savoir réel » voudrait que l'on accorde « la priorité au mauvais pronostic sur le bon », que l'on prenne en compte les probabilités dans les hauts risques ; la dynamique cumulative de développements techniques ; et le caractère sacro-saint du sujet de l'évolution »[726]. C'est dans ce sens que Jonas a le mérite de prendre en compte les bienfaits de la science comme un cadeau à l'humanité, de souhaiter que ce cadeau soit « utilisé sagement et avec mesure, dans l'optique de la responsabilité globale et non dans celle de la grandiose espérance globale[727].

CONCLUSION

L'idée d'une éthique de l'espèce humaine repose sur l'expérience millénaire irrécusable d'après laquelle les êtres humains agissent non seulement en réponse aux situations concrètes et objectives qui nécessitent en conséquence une approche rationnelle, mais aussi et surtout en rapport avec leurs manières de se comprendre et leur volonté de pouvoir-être eux-mêmes, c'est-à-dire libres et pleinement responsables de leur destinée. L'autocompréhension de l'espèce humaine comprend donc, selon Habermas, l'intuition d'être-soi-même et non pas un autre, libre et égal aux

[725] H. JONAS, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1995, p.30.
[726] M. HUNYADI, « Pourquoi avons-nous besoin du raisonnement de précaution ? », in *Esprit 8-9* (2003), p. 142.
[727] *Ibid.*, p. 143.

autres êtres humains, pleinement responsable et somme toute rationnel, c'est-à-dire sujet capable d'agir et de parler par et pour des raisons justes.

Nous avons aussi montré dans ce chapitre comment Habermas conceptualise la corrélation de la morale et de l'éthique. Les normes morales, fondées sur la rationalité de l'agir communicationnel, sont certes absolument nécessaires pour réaliser les conditions de possibilité structurelles d'une société juste, pacifique et émancipée, mais elles ne fondent pas les savoirs d'arrière-plan constitutifs du monde vécu des acteurs sociaux. Ce monde vécu est le domaine des valeurs et des convictions respectables qui donnent sens et signification existentielle aux normes. Autrement dit, du point de vue de l'éthique de l'espèce humaine, la valeur justifie ne fût-ce qu'intuitivement pourquoi je dois respecter la norme sociale, tandis que la norme sociale garantit le respect des valeurs personnelles et collectives. Sans cette corrélation, la morale du juste est abstraite et l'éthique du bien est relativiste.

Nous avons enfin terminé notre réflexion par une esquisse de fondation de Gattungsethik. Rassemblant de manière éparse les thèses anthropologiques de Habermas, nous avons retenu l'idée qu'il pose à la base de l'autocompréhension humaine à la fois des valeurs et des convictions, c'est-à-dire des savoirs collectifs et individuels d'arrière-plan constitutifs du monde vécu d'une part, des normes et des vertus universelles comme le bon sens, la bonne volonté, y compris la prudence au sens de la pleine responsabilité d'autre part. Il y a donc, pour l'agir humain émancipateur, une coopération irrécusable entre les normes et les valeurs.

CONCLUSION GENERALE

La question initiale de notre thèse a été la problématique de l'émancipation chez Habermas. Globalement, nous avons perçu chez lui l'idée d'une visée universelle de liberté, d'égalité et de justice sociale. Dans ce sens, il est sans doute un philosophe de l'Aufklärung. Mais en tant que sociologue, le postulat de l'homme comme un être toujours déjà et nécessairement intersubjectif ou social le conduit à privilégier l'idée de la justice sociale comme base de l'émancipation de tous et de chacun. C'est ainsi qu'il recherche et trouve dans l'agir communicationnel les principes normatifs de rationalisation et d'émancipation de la société dans son ensemble, incluant pour ainsi dire chaque individu. Cette intuition issue du tournant pragmatique du langage peut expliquer le penchant habermassien du paradigme de la communication langagière comme lieu épiphanique de la raison. Nous comprenons alors pourquoi Rochlitz dit : « Le cœur philosophique de la pensée de Habermas, chaque fois développé à propos des questions précises, de pratiques et d'institutions historiques, est une théorie de la raison, des rationalités et des formes de rationalisation »[728].

Nous n'avons strictement pas suivi Habermas sur cette royale voie qui présuppose l'émancipation sociale par la rationalisation de l'agir communicationnel, avec pour finalités théorico-pratiques l'exigence de démocratisation de l'espace public. Une idée géniale et intéressante tant exploitée par la plupart des chercheurs. En ce qui nous concerne, nous avons voulu exploiter les deux premiers postulats de l'émancipation, à savoir l'idée de la liberté et de l'égalité des individus en société. Le problème que nous avons mis en exergue est le pouvoir que possèdent la science et la technique modernes, en tant qu'un genre spécifique d'activité socio-politique et économique, de promouvoir et d'enfreindre l'égalité et la liberté comme facteurs d'émancipation. Tel est le problème fondamental de la technique et la science comme « idéologie » que Habermas avait analysé aux années 60-70 du XX^{e} siècle, oublié pendant la période glorieuse de l'éthique de la discussion, dirions-nous, et repris depuis la fin des années 1990-début 2000.

Dans une approche socio-critique et phénoménologique du développement des sciences et des techniques modernes, nous avons réfléchi spécialement sur les paradoxes que recèle ce pouvoir, non point dans le sens d'une dénonciation pessimiste

[728] R. ROCHLITZ, *Habermas. L'usage public de la raison,* Paris, PUF, 2001, p. 26.

de la techno-science, mais en vue d'en mesurer les conséquences éthiques et anthropologiques majeures. En perspectives critiques, nous avons repris et souligné l'importance de la discussion rationnelle, à condition que sur le plan éthique les valeurs fondamentales de l'humanité soient toujours déjà et nécessairement présupposées, c'est-à-dire reconnues et admises ne fût-ce que contrefactuellement par les interlocuteurs. Sinon, comme le pense avec prudence Habermas, le savant se verrait en train de placer l'humanité sur une pente glissante. C'est le cas des risques encourus par le développement effréné et l'ambition eugéniste des biotechnologies. L'issue rationnellement pensable serait de promouvoir le savoir scientifique tout en le fondant sur les bases universelles de l'autocompréhension de l'espèce humaine, autrement dit sur ce que Habermas appelle l'éthique de l'espèce humaine (Gattungsethik).

D'une manière systématique, nous avons articulé dans ce travail trois réflexions importantes, allant d'un regard critique sur le pouvoir du savoir scientifique à la proposition d'une éthique fondamentale de l'humanité, en passant par la normativité de l'agir communicationnel.

1. A propos de l'ambivalence et des paradoxes du pouvoir du savoir scientifique. Nous avons d'abord mis en exergue le fait que ce qui fait la particularité de la science moderne, c'est qu'elle est source de libération. Sa connaissance est critique et prétend à l'objectivité. Sur le plan pratique, la technique scientifique est source de libération par la maîtrise des procédures de l'action humaine par rapport à la manipulation des objets matériels. Paradoxalement, ce savoir est aussi source d'aliénation et de déstructuration par la domination idéologique qu'il rend possible. C'est pourquoi la prétention à la neutralité scientifique est une idée qui mérite d'être considérée à sa juste mesure.

Sous forme des trois paradoxes principaux, nous avons analysé l'ambivalence du savoir scientifique : a) sur le plan strictement épistémologique, la recherche de la vérité et de l'objectivité scientifique contrariée par la réduction méthodologique, b) sur le plan socio-économique, la politique de libération et d'émancipation par la science et la technique tourne en domination et en restriction des libertés individuelles, c) sur le plan éthique fondamental, les progrès des sciences du vivant humain en vue de la résolution efficace de ses problèmes biologiques préludent la négation anthropologique.

a) Premier paradoxe : vérité et objectivité scientifique *versus* fétichisme de

la méthode. Dès le premier chapitre, nous avons tenté de mettre en évidence la spécificité du savoir scientifique. Sur quoi repose son pouvoir dans la vie humaine et dans le développement sociétal ? Est-ce dû à l'idée de vérité et d'objectivité requises par la démarche scientifique ? La critique épistémologique des sciences naturelles et humaines montre pourtant que chaque domaine de science est déterminé par un certain cercle, méthodologique ou herméneutique. Cela signifie que la vérité et l'objectivité scientifiques ne sont pas absolues, mais ce sont des idéalisations de la rationalité scientifique. Mais, malgré tout, et c'est cela le paradoxe, un certain « fétichisme de la méthode » hypostasie la science et vicie d'une certaine manière le projet de libération et d'émancipation dont elle est porteuse. A en croire Hilary Putnam, le fétichisme de la « méthode » est la conception de beaucoup de philosophes qui ont cru que la science progresse en suivant une *méthode* (l'induction) particulière dont l'utilisation garantit la découverte des vérités. Une telle méthode expliquerait la réussite de la science et la persistance de controverses dans les domaines autres que la science[729]. Les travaux de Karl Popper sur la falsifiabilité sont assez éclairants pour celui qui entreprend de comprendre la logique des démarches scientifiques. Habermas s'oppose de son côté aux conceptions idéologiques de la vérité et de l'objectivité scientifiques, véhiculées par le positivisme d'Auguste Comte et l'objectivisme d'Ernst Mach.

Quelle alternative critique face à ce paradoxe ? Nous avons en effet évoqué la nécessité de l'autoréflexion des sciences. Habermas en défend l'importance pour la théorie critique de la science dans *Connaissance et intérêt.* En posant en effet le concept d'intérêts de la connaissance, l'auteur dit indirectement qu'il n'y a pas la Science, mais des sciences et que chaque domaine de la connaissance scientifique est déterminé transcendentalement par un intérêt spécifique que représentent les structures anthropologiques universelles du travail et d'interaction. De telles structures anthropologiques universelles sont en fait des catégories de la raison qui opère dans les sciences naturelles et humaines. Les premières – les sciences empirico-analytiques – sont déterminées par l'*intérêt technique* qui rend possible le travail et l'instrumentalisation des objets extérieurs à l'homme, tandis que les secondes – les sciences historico-herméneutiques – sont déterminées par *l'intérêt pratique* qui rend possible l'intersubjectivité ou les interactions entre les sujets socialisés. De cet intérêt

[729] Cf. H. PUTNAM, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Ed. de Minuit, 1984, p. 209.

pratique des sciences humaines, Habermas déduit l'*intérêt émancipatoire* comme caractéristique des sciences critiques, dont la psychanalyse et la philosophie. Il s'agit précisément de l'intérêt qui vise à libérer des illusions et des idéologies.

Au sujet du pouvoir du savoir scientifique proprement dit, la thèse des intérêts de la connaissance a pour importance d'expliquer pourquoi les sciences naturelles sont du domaine de la manipulation et de la transformation technique des objets, tandis que les sciences sociales et humaines éclairent sur les rapports sociaux et les interactions intersubjectives. Une telle théorie faciliterait la conclusion d'après laquelle en développant les sciences et les techniques, le genre humain devient capable de comprendre le réel et d'agir efficacement sur le monde[730].

Quant à l'autoréflexion, Habermas la présente comme une espèce de cure thérapeutique nécessaire à l'activité scientifique dans la mesure où elle permet de prendre conscience des conditions mêmes du déploiement de la connaissance rationnelle. C'est, semble-t-il, dans ce sens que Jean-Marc Ferry dit que l'intuition de *Connaissance et intérêt* de Habermas consiste précisément à faire reconnaître la puissance de la réflexion dans la démarche scientifique, une réflexion prise au sérieux. Il s'agit d'une méthode de connaissance spécifique, laquelle doit être critique. Et, dire que la méthode doit être critique signifie d'une part qu'elle doit étudier, comme en psychanalyse, les déformations systématiques de la communication, dissoudre l'illusion, déconstruire l'apparence et critiquer l'idéologie ; d'autre part il signifie qu'elle doit reconstruire des principes fondamentaux du savoir, reconstruction de la « fondation » de différents domaines de la raison, aussi bien en philosophie qu'en sciences[731].

Qui plus est, étant données les idéologies modernes et postmodernistes qui sous-tendent et accompagnent les développements actuels de la techno-science, l'autoréflexion doit servir de science critique ou de la science de second degré. Edgar Morin suggère le concept de « la science de la science dans la science ». Pourquoi ? Entre l'empirisme qui croit adhérer directement aux objets et l'idéalisme pragmatique qui croit ne manipuler que des concepts efficaces, l'épistémologie critique doit prendre au sérieux la relation du sujet observateur à l'objet observé. « De plus en plus, en microphysique, écrit Morin, en théorie de l'information, en histoire, en ethnographie, on

[730] Cf. A. BOULOT, « Sciences et philosophie », in *Encyclopaedia universalis*, Corpus 20 (1996), p. 733.
[731] Cf. J-M. FERRY, « La philosophie moderne face à la société moderne : La reconstruction habermassienne », in *Les Cahiers de philosophie : « Habermas. L'activité communicationnelle »*, n°3 (1987), p. 15-16.

comprend que l'objet est construit par l'observateur, passe toujours par une description cérébrale. Cette description cérébrale n'est pas pour autant un pur fantasme, elle porte en elle un caractère d'ambiguïté et d'indécidabilité qui ne peuvent être élucidées que par une description de la description [...] et une inscription du descripteur. Il s'agit donc d'établir le méta-système du système scientifique. C'est bien là la nouvelle métaphysique, qui permettra, non sans doute de surmonter, mais de mieux comprendre la formidable béance qui s'élargit entre science et valeurs (éthique), science et finalité (anthropolitique) »[732].

b) Deuxième paradoxe : sur le plan socio-économique, la politique de libération et d'émancipation par la science et la technique tourne aussi en domination et en restriction des libertés individuelles. Nous nous trouvons au centre de la problématique du second chapitre. Nous y avons d'abord présenté l'opposition entre les technophiles et les technophobes. L'enjeu était de nous rendre compte du caractère contrariant de la techno-science qui ne suscite pas seulement de l'admiration et de l'espoir pour la libération, mais aussi de la crainte pour l'avenir de l'humanité. Si pour les technophiles, il revient impérativement aux sciences et aux techniques modernes, en dépit de leurs dérives, de conduire l'humanité vers sa meilleure destinée, les technophobes craignent par contre que le développement effréné et en marge des valeurs culturelles risque de détruire irrémédiablement la nature et d'asservir sans merci l'homme. Le point de vue de Habermas à ce sujet nous a paru très intéressant dans ce sens que pour lui le problème fondamental n'est ni la science ni la technique en tant que telles, mais le scientisme et le technicisme comme idéologie de la société capitaliste avancée.

En fait, pour contrer la domination idéologique de la techno-science, Habermas défend l'idée d'une discussion rationnelle extensible dans et entre toutes les structures du système capitaliste, fort de sa confiance en la raison humaine. Il s'agit de la nécessité de promouvoir une discussion publique, rationnellement fondée, sur les questions de savoir comment les sciences pénètrent dans le monde vécu social et comment sont mises en œuvres les techniques dans les situations historiques données. Une telle discussion devrait s'étendre dans tous les domaines des actions de l'action humaine. C'est la substance même de la théorie de l'agir communicationnel que nous

[732] E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 230.

avons analysée au troisième chapitre et qui a abouti à l'idée de changement de paradigme en philosophie.

c) Troisième paradoxe : sur le plan éthique fondamental, les progrès de la connaissance du vivant humain en vue de la résolution efficace de ses problèmes biologiques préludent la négation anthropologique. Le quatrième chapitre de notre travail a été consacré à montrer dans quelle mesure la révolution biologique représente à n'en point douter l'espoir de solution des problèmes importants de l'homme, liés à des limitations génétiques et neurophysiologiques. En fait, depuis la théorie darwinienne de l'évolution des espèces à l'idée de la complexité cérébrale, en passant par la découverte de l'ADN ou la théorie du code génétique, les sciences du vivant ont connu des progrès considérables. Ces progrès permettent sans cesse d'espérer que soient résolus énormément de problèmes d'ordre thérapeutique. Paradoxalement, le mécanisme biologique et le déterminisme génétique comme philosophie réductionniste de l'humain qui sous-tend un certain développement idéologique des neurosciences et des biotechnologies contrarient l'autocompréhension de l'espèce humaine comme libre et autonome.

Ce que la critique habermassienne du réductionnisme naturaliste des neurosciences et des biotechnologies permet de porter à la discussion publique sur l'émancipation, c'est l'intuition universelle du libre arbitre et de l'auto-détermination humaine, y compris la discussion sur le risque de technicisation eugéniste de la nature humaine, sous prétexte de la visée tout à fait louable d'amélioration des conditions de vie humaines. En un mot, le mécanisme comme philosophie déterministe des biosciences et le méliorisme comme légitimation de la technicisation économico-politique du genre humain constituent des défis anthropologiques majeurs du progrès des biotechnologies, nonobstant leur positivité irréfutable. A l'opposé d'un naturalisme radical, autrement dit le biologisme, nous avons partagé l'intuition habermassienne d'un naturalisme atténué et d'un déterminisme faible. Cela signifie que pour l'activité humaine, libre et pleinement responsable, nous devons admettre la corrélation entre les déterminations biologiques et les motivations rationnelles librement choisies. C'est dans ce sens qu'un dualisme épistémique supposant l'interaction entre le corps et l'esprit est rationnellement défendable en l'homme qui demeure un et unique, selon Habermas.

2. La seconde grande articulation de notre travail a consisté en une reprise critique de la théorie de l'agir communicationnel comme voie de régulation et de démocratisation du pouvoir des sciences et des techniques modernes. En distinguant entre la rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*) et la rationalité communicationnelle, l'intérêt philosophique n'est pas que théorique, mais aussi pratique. Il s'agit très précisément de distinguer deux domaines différents d'actions humaines : certaines actions sont matérielles et techniques, tandis que d'autres sont pratiques et symboliques, c'est-à-dire que leur sens excède la matérialité de l'acte même. L'enjeu a été de taille.

En parlant du fait que le développement de la rationalité instrumentale a eu comme effet la modernisation de la culture occidentale – production d'un type d'homme rigoureux et d'une société totalement administrée selon Max Weber, Habermas montre de son côté qu'il y a un autre aspect plus englobant de la modernité : la rationalisation sociale par l'agir communicationnel, avec pour conséquence pratique l'éthique de la discussion. C'est la voie idéale de l'émancipation dans la mesure où la présupposition de la discussion rationnelle en tout et pour tout inclut les intérêts sociétaux des uns et des autres. D'où l'importance selon lui du changement de paradigme en philosophie qui place l'agir communicationnel au fondement de tous les processus d'émancipation individuelle et intersubjective. Comment pourrions-nous nous assurer de la vérité et de la justesse des énoncés et actions si nous ne pouvions pas être capables de communiquer nos idées et de trouver des consensus ?

Selon Habermas, en effet, une communauté communicationnelle idéale, ou « une communauté de communication » en droit, illimitée et non déformée, présuppose que les interlocuteurs qui prennent part à une discussion s'engagent dans un procès coopératif d'argumentations. Une telle communauté peut être une communauté scientifique ou une communauté sociale de type concertatif idéal, dont les membres supposent que les actions sensées sont seulement celles qui ont fait objet d'un consensus résultant de l'échange des arguments et de la seule force rationnelle des arguments[733]. D'aucuns pensent même que c'est en étant convaincu de l'importance capitale de l'intersubjectivité communicationnelle que Habermas prit congé de l'idée de l'autoréflexion qui lui parut finalement restrictive parce que reposant sur des bases

[733] Cf. J-M. FERRY, *art.cit.*, p. 29.

fragiles de la réflexion. Car, même si le sujet de la réflexion abandonnait les présuppositions de la philosophie de l'histoire et de la conscience, il restait toutefois prisonnier de la dialectique. Dans l'acte de l'autoréflexion, le sujet de la connaissance se trouve placé dans la relation monologique sujet-objet, alors que la relation dialogique sujet-sujet demeure présupposée idéalement. La légitimité de la connaissance qui en résulte est trop faible pour engager la théorie critique dans le projet de l'émancipation de la société, projet déterminé alors par l'idéal d'une communication non déformée[734].

Toutefois, une difficulté demeure : est-il possible de discuter et de trouver un consensus démocratique, rationnellement motivé sur la conception et l'usage personnel de la technologie dans la société démocratique ? Le cas des biotechnologies ne constitue-t-il pas un meilleur exemple et un démenti formel sur l'incontournabilité de l'agir communicationnel et de l'éthique de la discussion ?

3. Pour dépasser cette limite, nous avons finalement plaidé, à la suite de Habermas, pour l'éthique universelle de l'espèce humaine (Gattungsethik). C'est l'objet du cinquième et dernier chapitre qui défend la nécessité de fonder l'agir social émancipateur sur l'autocompréhension générale de l'Homme. La réflexion et la proposition partent à vrai dire de l'étonnement que suscitent les progrès et la réception sociétale des biotechnologies. Pourquoi, d'après notre lecture de Habermas, l'agir humain qui vise l'émancipation présuppose-t-il la compréhension éthique que nous avons de nous-mêmes en tant qu'espèce humaine ? C'est justement parce que cette autocompréhension est la base fondamentale sans laquelle l'éthique de la discussion ne serait pas possible. L'option postmétaphysique pour le primat du juste sur le bien présuppose, selon Habermas, la reconnaissance par tous les interlocuteurs de l'universalisme égalitaire, le fait que nous sommes tous égaux de nature et dignes de respect. C'est le plus grand bien de l'humanité, diversement approprié. C'est le socle même de l'éthique de la discussion. Mais dès lors que ce socle est remis en question, l'humanité se trouve placée sur une pente glissante où il y a risque que les uns se servent du pouvoir que leur donnent la science et la technologie pour imposer la plus grande domination, la négation anthropologique, sous forme d'« élevage humain »[735]. D'après Habermas, les développements de la technologie génétique exigent forcément une réflexion éthique fondamentale si nous voulons sauvegarder l'idée de la dignité humaine

[734] C. BOUCHINDHOMME, « Introduction à l'édition française », in *MC*, p. 12.
[735] Cf. *ANH*, p. 8

et le principe de l'universalisme égalitaire :

> « Ce que nous percevons des développements de la technologie génétique et qui nous les fait craindre, écrit l'auteur de *L'avenir de la nature humaine*, porte atteinte à l'image que nous nous étions constitués de nous-mêmes en tant que nous participons de cet être culturel, d'essence générique, qu'est l'« Homme » – or il semble bien qu'on ne puisse substituer aucune image à celle-là »[736].

Dans le même ordre d'idées, Jean Rostand ne dissimule pas ses *Inquiétudes d'un biologiste* : « Bon gré mal gré, du fait de la biologie, nous accédons à un autre monde — et qui ne sera sans doute ni le meilleur ni le pire. L'aspect le plus troublant de ce proche futur est assurément celui qui touche à la modification intentionnelle de l'homme par l'homme, soit qu'on utilise les méthodes de sélection eugénique, soit qu'on agisse directement sur les acides nucléiques, déterminateurs de l'hérédité. [..] ; Nous pensons seulement à ce qu'il y a d'assez déconcertant pour l'esprit dans cette étrange industrie « anthropotechnique » où se confondent le fabricant et le fabriqué »[737].

En effet, l'idée d'une éthique de l'espèce humaine repose sur le fait existentiel que pour être-soi-même, c'est-à-dire libre et responsable de sa vie, l'être humain doit agir *sincèrement*, c'est-à-dire conscient d'être en quelque sorte auteur de sa vie : vivre de ses sentiments naturels de limitation et d'autodépassement, de sa liberté des choix existentiels, de ses convictions socioculturelles, de sa rationalité, bref de toute son humanité avec la complexité qu'elle porte. Que deviendrait l'humain technologiquement déterminé ? C'est là que se situe peut-être la force d'interrogation de l'éthique de l'espèce humaine que nous défendons à la suite de Habermas.

Mais avant de poser provisoirement le dernier point de cette dissertation, nous ne nous empêchons pas de louer le courage et la fermeté philosophiques de notre auteur. En défendant les valeurs inhérentes à la nature humaine – ni au sens substantialiste ni essentialiste – mais ce qui est propre à l'être humain, il nous inspire l'idée que la philosophie est et doit être la sagesse (*sophia*) de l'humanité qui n'est certes pas l'apanage du philosophe académicien, mais le devoir de tout humain soucieux de l'avenir de l'humanité, prise en compte dans toute sa complexité. Rien de contradictoire. D'aucuns pensent que ce tournant anthropologique de Habermas s'inscrit dans sa ligne de recherche permanente d'efficacité, son besoin d'ancrage institutionnel et son

[736] *Ibid.*, p. 64.
[737] J. ROSTAND, *Inquiétudes d'un biologiste,* Paris, Ed. Stock, 1973, p. 19-20.

diagnostic plus large du temps présent. Dupeyrix nous a rappelé que Habermas n'a jamais cessé d'évoquer l'argument de la complexité sociale, hérité de Niklas Luhman, ainsi que celui du pluralisme axiologique[738]. D'autres lui reconnaissent une forte capacité d'autocritique. Stéphane Haber fait allusion très particulièrement à la théorie du droit qu'il développera après l'éthique de la discussion. Cette théorie du droit vise à rendre compte du caractère somme toute flottant de simples dispositions langagières à agir rationnellement. La catégorie du droit permet dans ce sens de dépasser et de conserver ce caractère flottant des présuppositions pragmatiques du langage. Le Droit est une structure légitime qui fournit des références à l'action des citoyens et se donne les moyens d'orienter la société[739].

Ces louanges bien méritées n'empêchent pas que nous relevions quelques difficultés internes à la pensée que nous avons analysée, bien que nous n'en ayons examiné qu'une infime partie. Nous avons eu l'occasion, à la fin de la première partie de notre travail, au troisième chapitre en particulier, d'évoquer quelques-unes des critiques les plus classiques : changement de paradigme, procéduralisme, formalisme creux, universalisme abstrait, etc. Nous y avons également présenté ses réponses. Mais ce qui nous a particulièrement intéressé, c'est la difficulté réelle à poser le principe discussion à la base de l'action technologique, et surtout des biotechnologies. Dans ces domaines, il va sans dire que l'expertise du concepteur, la performance de la technologie elle-même, et les sentiments – pas nécessairement les raisons – l'emportent souvent sur les motivations rationnelles. Dans le champ spécial de la technologie génétique, comment est-il possible de présupposer la discussion rationnelle soit avec soi-même dans le cas de l'auto-optimisation technologique, soit avec autrui en ce qui concerne l'hétéro-détermination de l'embryon ou du cloné ? Les principes de l'éthique de la discussion s'appliquent-ils mutatis mutandis à toutes les formes de comportement humain ?

La réponse de Habermas est nette. L'éthique de la discussion présuppose une base éthique universelle non discutable, à savoir l'autocompréhension du genre humain (*Gattungsethik*), à défaut de laquelle l'universalisme égalitaire est remis en question ainsi que l'ensemble de tous les droits humains reconnus par tous les peuples

[738] Cf. A. DUPEYRIX, *Habermas. Citoyenneté et responsabilité*, Paris, Ed. Maison des sciences de l'homme, 2012, p.15.
[739] Cf. S. HABER, *Jürgen Habermas, une introduction. Au cœur de la pensée de Jürgen Habermas,* p. 209.

de la terre. D'après l'idée d'une autocompréhension du genre humain, toutes les activités rationnelles de l'homme – instrumentales ou téléologiques et pratico-morales – n'ont de sens que dans la mesure où elles présupposent un certain nombre de valeurs fondamentales, universelles et inaliénables de l'humanité. Il s'agit entre autres de la conscience d'égalité et de dignité, de liberté et du libre arbitre, de responsabilité et d'imputabilité, bref tout ce qui concoure intuitivement et pragmatiquement au BIEN de chaque individu. C'est pourquoi le respect des valeurs et des convictions raisonnables, le bon sens et la bonne volonté, le dialogue et la précaution, comme valeur (*prudentia*) ou comme principe (de précaution) dans le domaine de la techno-science précisément, peuvent et doivent être considérés comme des fondamentaux de l'éthique universelle du genre humain.

Somme toute, l'importance de Gattungsethik comme fondement de l'agir authentiquement humain en société démocratique nous paraît absolument nécessaire et défendable du point de vue de la théorie critique de l'émancipation à l'âge de la science. Car les enjeux prochains de l'humanité à l'assaut de la techno-science sont extrêmement sérieux. Ils représentent à la fois l'espoir d'émancipation de l'homme et le risque de sa domination profonde, pour ne pas dire génétique. Les scientifiques et les ingénieurs du troisième millénaire prédisent de grands bouleversements pour l'avenir de l'humanité, non seulement du point de vue de l'efficacité des actions humaines, mais aussi sur le plan de l'être même de l'Homme. Ils ne manquent pas de savoirs ni de technologies pour de tels bouleversements :

> « Le XXI^{e} siècle sera, annonce-t-on, celui de toutes les révolutions scientifiques et médicales. La conception même de l'homme et du vivant va changer [..]. C'est inéluctable […]. L'homme va vivre plus longtemps, rester jeune, efficace pendant de nombreuses années. Les enfants ne seront plus conçus de la même façon ; les animaux, les plantes, les machines et les clones viendront en aide à ce mutant en quête d'une éternité désormais envisageable. Ce sera sans nul doute passionnant et gratifiant. A condition que l'être humain prenne garde, sur le plan éthique, de ne pas dévoyer le progrès »[740].

Dès lors, l'une des questions critiques que Habermas pose aujourd'hui par rapport à la scientificisation et à la technicisation de l'être et de l'agir humains est la suivante : « *Qui sommes et qui voulons-nous être ?* ». D'après nous, la ou les réponses

[740] B. DEBRÉ, cité par L-M. POAMÉ, « L'idéologie du progrès dans une Afrique en mutation », in V. ANDRE – J-P. CONTZEN, e.a., *L'idéologie du progrès dans la tourmentante du postmodernisme,* Actes du Colloque 10, 11 et 12 février 2012, Bruxelles, Ed. Académie royale de Belgique, 2012, p, 212.

possibles à cette question lancent, semble-t-il, un double défi philosophique : d'un côté vis-à-vis d'une certaine pensée postmétaphysique abstentionniste, hésitant d'intégrer dans la théorie morale l'idée du bien et des valeurs fondamentales de l'humanité. Comment serait-il possible de réfuter les valeurs marchandes de la société capitaliste fondée sur les progrès de la technologie, génétique par surcroît. Habermas prend clairement son parti en justifiant : « Les nouvelles technologies nous imposent une discussion publique sur la compréhension qu'il faut avoir des formes de vie culturelles en tant que telles. Or, les philosophes n'ont plus de bonnes raisons pour abandonner un objet de controverse à des bioscientifiques et à des ingénieurs exaltés par la science-fiction »[741]. De l'autre côté vis-à-vis du naturalisme, biologisant et réductionniste, qui réfute « le dualisme épistémique de l'interaction de la nature et de l'esprit »[742]. Comment serait-il possible de supprimer ce dualisme épistémique de l'autocompréhension pragmatique de chaque être humain comme étant à la fois un être naturel et un être culturel dont le langage traduit les valeurs, les normes et les convictions ?

[741] *ANH.*, p. 29.
[742] *Ibid.*, p. 83.

BIBLIOGRAPHIE

A. ŒUVRES DE HABERMAS

1. HABERMAS, J., *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé.* (Trad. Jean Lacoste), Paris, Payot et Rivage, 2012.
2. HABERMAS, J. – RATZINGER, J., *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Paris, Ed. Salvator, 2010.
3. HABERMAS, J., *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008.
4. HABERMAS, J., « Une conscience de ce qui manque. Les liens de la foi et de la religion », in *Esprit*, mai 2007, p. 5-13.
5. HABERMAS, J., *Idéalisations et communication. Agir communicationnel et usage de la raison*, paris, Fayard, 2006.
6. HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion.* Trad. M. Hunyadi, Paris, Flammarion, 2006.
7. HABERMAS, J., *Une époque de transition. Ecrits politiques 1998-2003,* Paris, Fayard, 2005.
8. HABERMAS, J., *L'éthique de la discussion et la question de la vérité,* Paris, Grasset, 2003.
9. HABERMAS, J., *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002.
10. HABERMAS, J., *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001.
11. HABERMAS, J., *L'intégration républicaine.* Essais de théorie politique, Paris, Fayard, 1998.
12. HABERMAS, J., *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
13. HABERMAS, J., *Droit et morale. Tanner Lectures (1986)*, Paris, Seuil, 1997.
14. HABERMAS, J., *Après Marx*. Trad. de J-R. Ladmiral et M-B. de Launay, Paris, Hachette, 1997.
15. HABERMAS, J., *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne,* Paris, Cerf, 1996.
16. HABERMAS, J., *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques.* Trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.
17. HABERMAS, J., *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
18. HABERMAS, J., *Théorie de l'agir communicationnel. T.1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, PUF, 1987.
19. HABERMAS, J., *Théorie de l'agir communicationnel. T.2. Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard. 1987.
20. HABERMAS, J., *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987.
21. HABERMAS, J., « Signification de la pragmatique universelle », in J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987.
22. HABERMAS, J., *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1986.

23. HABERMAS, J., *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Flammarion, 1986.
24. HABERMAS, J., *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.
25. HABERMAS, J., *Théorie et pratique*, T. 2. *Critique de la politique,* Paris, Payot, 1975.
26. HABERMAS, J., *Profils philosophiques et politiques,* Paris, Gallimard, 1974.
27. HABERMAS, J., *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973.

B. ECRITS SUR HABERMAS

28. AGUIRE ORAA, J-M., *Raison critique ou Raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer,* Paris, Cerf, 1998.
29. APEL, K-O., *Penser avec Habermas contre Habermas. La moralité du monde vécu peut-elle assurer à la « Théorie critique » un fondement normatif ?,* Paris, Ed. de l'Eclat, 1990.
30. COMETTI, J-P., *Le philosophe et la poule de Kircher. Quelques contemporains,* Paris, Ed. de l'Eclat, 1997.
31. CUSSET, Y., *Habermas. L'espoir de la discussion*, Paris, Ed. Michalon, 2001.
32. DE BRIEY, L., *Le conflit des paradigmes. Habermas, Renaut : deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, Bruxelles, Ed. de l'université de Bruxelles, 2006.
33. DE BRIEY, L., « Le formalisme pratique : de la morale à l'éthique », in *Philosophiques*, vol. 32, n° 2 (automne 2005), p. 319-342.
34. DUPERYRIX, A., *Habermas. Citoyenneté et responsabilité,* Paris, Ed. Maison des sciences de l'homme, 2012.
35. DUPERYRIX, A., *Comprendre Habermas,* Paris, Armand Colin, 2009.
36. DUPERYRIX, A., « Dieu, le savant et le cosmopolite. Sur des écrits récents de Habermas », in *Esprit* (mais 2009), p. 18-28.
37. FERRY, J-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.
38. FERRY, J-M., « La philosophie moderne face à la société moderne : La reconstruction habermassienne », in *Les Cahiers de philosophie : « Habermas. L'activité communicationnelle »*, n°3 (1987), p. 15-33.
39. FRANK, M., « Dissension et consensus selon Jean-François Lyotard et Jürgen Habermas, in *Les cahiers de philosophie : Jean-François LYOTARD. Réécrire la modernité,* n° 5 (1988*)* p. 163-183.
40. HABER, S., *Critique de l'antinaturalisme. Etudes sur Foucault, Bulter, Habermas,* Paris, PUF, 2006.
41. HABER, S., *Jürgen Habermas : une Introduction. Au cœur de la pensée de Jürgen Habermas,* Paris, La Découverte, 2001.
42. HUNYADI, M., « L'idée d'une contrefactualité contextuelle, ou : comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas ? », in *Revue philosophique de Louvain*, t.107 (2009), p. 319-349.

43. MÜNSTER, A., *Le principe ''discussion''. Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Ed. Kimé, 1998.

44. RICŒUR, P., *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

45. ROCHLITZ, R., *Habermas. L'usage public de la raison,* Paris, PUF, 2001.

46. THEUNISSEN, M., *Théorie critique de la société. Introduction à la pensée de Jürgen Habermas,* Paris, Bayard, 2005.

C. AUTRES ECRITS DE REFERENCE

47. ARBOUSSE-BASTIDE, P., *Auguste Comte*, paris, PUF, 1968.

48. ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne,* Paris, Calmann-Lévy, 1961.

49. BACHELARD, G., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance,* Paris, Jean-Vrin, 1999.

50. BAMBINET, E., *L'animal que je ne suis plus,* Paris, Gallimard, 2011.

51. BEAUNE, J-C. *La technologie,* Paris, PUF, 1972.

52. BENASAYAG, M., *Organismes et artefacts. Vers la virtualisation du vivant ?,* Paris, Ed. La Découverte et Jean Paul Bayol, 2010.

53. BERNARD, C., *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Librairie Larousse, 1951.

54. BERNIER, R., « Emergence et évolution », in J-M. EXBRAYAT –J. FLATIN (Dir), *L'évolution biologique. Science, histoire ou philosophie ?* Actes du Colloque organisé en l'honneur du professeur Michel DELSOL à Lyon en janvier 1996, Paris, J. Vrin, 1997, p. 547-556.

55. BOULOT, A., « Sciences et philosophie », in *Encyclopaedia universalis,* Corpus 20 (1996), p. 733-.

56. BOURGEAULT, G., « La bioéthique : son objet, sa méthode, ses questions, ses enjeux », in *Ethica,* n°1 (Janvier 1989), p.63-93.

57. BOSCH DE AGUILAR, P., « Comment le cerveau devient humain ? », in BOURGINE B. –FELTZ, B., e.a (Dir), *Darwinismes et spécificités de l'humain,* Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012, p. 145-162.

58. BUSQUIN, P., « Liberté de la recherche », in *Sciences et croyances. Quelle place pour la démarche scientifique en Europe ?* Actes du Colloque tenu à Bruxelles du 18 novembre 2010, p. 75-84.

59. COMTE, A., *Cours de philosophie positive.* Tome I. *Mathématiques. Sciences des corps bruts. Biologie.* Présentation et notes de Michel Serres, François Dagognet et Allal Sinaceur, Paris, Hermann, 1998.

60. CHALMERS, A.-F., *Qu'est-ce que la science ? Popper, Kuhn, Feyerabend*, Paris, Ed. La découverte, 1987.

61. CHANGEUX, J-P., *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale,* Paris, Odile Jacob, 2008.

62. CHANGEUX, J-P., *L'homme neuronal,* Paris, Fayard, 1983.

63. CHANGEUX, J-P –RICŒUR, P, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris, Odile-Jacob, 2000.

64. CHAUCHARD, P., *La maîtrise de soi*, Paris, Dessart, 1963.

65. CHAUCHARD, P., *Le cerveau et la conscience,* Paris, Seuil, 1960.
66. CHISHOLM, R.M., « L'agent en tant que cause », in M. NEUBERG, *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action,* Liège, Ed. Mardaga, 1991, p.225-239.
67. COULOUBARITSIS, L., « Dimensions sociales des sciences : émancipation, domination et opacité », in *Sciences et croyances. Quelle place pour la démarche scientifique en Europe ?* Actes du Colloque tenu à Bruxelles du 18 novembre 2010, p. 21-44.
68. DAGOGNET, F., *Le vivant,* Paris, Bordas, 1988.
69. DARWIN, C., *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature* (traduction de E. Barbier), 6e éd. Paris, C. Reinwald et cie, 1876.
70. DAVIDSON, D., « Actions, raisons d'agir et causes », in M. NEUBERG, *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action,* Liège, Ed. Mardaga, 1991, p. 61-78.
71. DAVIDSON, D., « L'agir », in M. NEUBERG, *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action,* Liège, Ed. Mardaga, 1991, p. 205-224.
72. DESCARTES, R., *Discours de la méthode (*Présentation de J.-M FATAUD), Paris, Bordas, 1967.
73. DEVOS, P., « Qu'est-ce qui nous rend humain ? », in BOURGINE B. –FELTZ, B., e.a (Dir), *Darwinismes et spécificités de l'humain,* Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012, p. 31-39.
74. DUVE, C. de, *A l'écoute du vivant,* Paris, Jacob Odile, 2005.
75. ELLUL, J., *Le système technicien*, Paris, Calmann, 1977.
76. FEENBERG, A., *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique,* Paris, Ed. La Découverte, 2004.
77. FELTZ, B., « Plasticité neuronale et libre arbitre », in *Archives de philosophie du droit.* T.55. *Le droit et les sciences de l'esprit,* 2012, p. 97-119.
78. FELTZ, B., « Neurosciences, conscience, liberté », in B. BOURGINE – B. FELTZ, e.a (Dir), *Darwinismes et spécificités de l'humain,* Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012, p. 179-189.
79. FELTZ, B., « Quel boussole face à la crise écologique ? », in *Revue Projet*, n° 328 (2012), p.68-74.
80. FELTZ, B., « Sciences, croyances et diversité culturelle », in *Sciences et croyances. Quelle place pour la démarche scientifique en Europe ?* Actes du Colloque tenu à Bruxelles du 18 novembre 2010, p. 59-72.
81. FELTZ, B., « Kant et la neutralité dans le système belge », in *Vers une laïcité revisitée.* Colloque international. Vol. 25, Université Saint-Esprit de Kaslik, Facultés de philosophie et des sciences humaines, 2009, p. 37-53.
82. FELTZ, B., « Neurosciences et anthropologie », in M. DELSOL – B. FELTZ et M.C. GROESSENS, *Intelligence animale, intelligence humaine,* Paris, Vrin, 2008, p. 4 (version manuscrite), 22 p.
83. FELTZ, B., *La science, et le vivant, Introduction à la philosophie des sciences de la vie,* Bruxelles, Ed. De Boeck Université, 2003.

84. FELTZ, B., « L'inné et l'acquis dans les neurosciences contemporaines », in *Revue philosophique de Louvain*, t.98, n°4 (2000), p. 711-731.

85. FEYERABEND, P., *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979.

86. FEYERABEND, P., *Adieu la raison*, Paris, Seuil, 1989.

87. FOUCAULT, M., *L'archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969.

88. FOUREZ, G., *La construction des sciences. Les logiques des inventions scientifiques*, Bruxelles, éd. De Boeck Université, 2002.

89. FOUREZ, G., *La science partisane. Essai sur les significations des démarches scientifiques*, Gembloux, Ed. Duculot, 1974.

90. FRANKFURT, H-G., « La liberté de la volonté et la notion de personne », in M. NEUBERG, *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action,* Liège, Ed. Mardaga, 1991, p. 253-269.

91. GADAMER, H-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996.

92. GILBERT, M - ROSSI, M., « *L'éthique de la vertu et le critère de l'action correcte* », dans *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, vol 50, n°2 (juin 2011), p. 267-390.

93. GIRE, P., « La question de la nature humaine », in J-M., EXBRAYAT-J. FLATIN (Dir), *L'évolution biologique. Science, histoire ou philosophie ?* Actes du Colloque organisé en l'honneur du professeur Michel DELSOL à Lyon en janvier 1996, Paris, J. Vrin, 1997, p. 614-621.

94. GOUJOUN, P., « De la complexité socio-technique à l'éthique », in FELTZ, B. – GOUJON, P., - e.a., *Ethique, technique et démocratie*, Louvain-la-Neuve, 2007, p. 13-19.

95. GRISON, D., *Qu'est-ce que le principe de précaution ?* , Paris, J. Vrin, 2012.

96. GUCHET, X, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, 2010.

97. HEGEL, G.W.F., *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965.

98. HEIDEGGER, M., *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

99. HENRY, M., *La barbarie*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1987.

100. HONNETH, A., *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007.

101. HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris Cerf, 2002.

102. HORKHEIMER, M., *Théorie critique. Essais*, Prés. de Luc ferry et Alain Renaut, Paris, Payot, 2009.

103. HUNYADI, M., « Pourquoi avons-nous besoin du raisonnement de précaution ? », in *Esprit 8-9* (2003), p. 139-162.

104. HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris Gallimard, 1976.

105. JONAS, H., *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1995.

106. JONAS, H., « De la gnose au Principe responsabilité », in *Esprit 5* (1991), p. 5-21.

107. HOTTOIS, G., *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*, Paris, Odile Jacob, 2004.

108. KANT, E., *Critique de la raison pure.* Trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2006.

109. KANT, E., *Critique de la raison pratique.* Trad. L. Ferry et H. Wisman, Paris, Gallimard, 1985.

110. KANT, E., *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?* Trad. J-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991.

111. KANT, E., *théorie et pratique.* Trad. J-M. Muglioni, Paris, Hatier, 1990.

112. KANT, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs,*(Traduction de P. Lemaire), Collecton Etrangère, n°60, Paris, Hatier, sd.

113. KÜHN, R. *Radicalité et passivité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, 2003.

114. KUHN, T-S., *La tension essentielle. Traduction et changement dans les sciences,* Paris, Gallimard, 1990.

115. KUHN, T-S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

116. LADRIERE, J., *L'espérance de la raison*, Leuven, Ed. Peeters, 2004.

117. LADRIERE, J., *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures.* Nouvelle édition. Suivi de *Existence, éthique et rationalité*, Québec, Liber, 2001.

118. LADRIERE, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Montréal, Ed. Fides, 1997.

119. LADRIERE, J., « Sciences et discours rationnel », in *Encyclopaedia universalis*, Corpus 20, Paris, Ed. Encyclopaedia universalis, 1996, p. 721-725.

120. LADRIERE, J., *Vie sociale et destinée,* Gembloux, Duculot, 1973.

121. LAURENT, P-J., « Introduction. Darwin et l'anthropologie socioculturelle », in B. BOURGINE, B – FELTZ, B., e.a (Dir), *Darwinismes et spécificités de l'humain,* Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012, p. 67-70.

122. LAVELLE, S., « Quand connaître, c'est agir », in B. FELTZ-P. GOUJON, e.a., *Ethique, technique et démocratie*, Louvain-la-Neuve, Ed. Bruylant-Academia, 2007, p. 55-81.

123. LYOTARD, J-F., « Réécrire la modernité », in *Les cahiers de philosophie* : *Jean-François LYOTARD. Réécrire la modernité »*, n° 5(1988), p. 193-203.

124. LYOTARD, J-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Ed. Minuit, 1979.

125. LURCAT, F., *L'autorité de la science. Neurosciences. Espace et temps, Chaos, Cosmologie*, Paris, Cerf, 1995.

126. MAFFESSONI, M., *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, Ed. Perrin, 2009.

127. MARCUSE, H., *Le problème du changement dans la société technologique*. Suivi de *Marxisme et féminisme.* Préface de Fabien Ollier, Paris, Ed. Homnisphères, 2007.

128. MARCUSE, H., *Vers la libération. Au-delà de l'Homme unidimensionnel,* Paris, Ed. Minuit, 1969.

129. MARCUSE, H., *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de société industrielle avancée,* Paris, Ed. de Minuit, 1968.

130. MEYER, M., « L'éthique selon la vertu : d'Aristote à Comte-Sponville », dans *Revue internationale de philosophie : André Comte-Sponville avec ses réponses*, n° 4 (2011), p. 57-66.

131. MITCHAM, C., « Complexités en interaction : science, technologie, société et éthique », in B. FELTZ–P. GOUJON, e.a., *Ethique, technique et démocratie,* Louvain-la-Neuve, Ed. Bruylant-Academia, 2007, p. 21-38.

132. MONOD, J., *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.

133. MORIN, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

134. OPPENHEIMER, J-R., *La science et le bon sens*, Paris, Gallimard, 1955.

135. POAMÉ, L-M., « L'idéologie du progrès dans une Afrique en mutation », in V. ANDRE – J-P. CONTZEN, e.a., *L'idéologie du progrès dans la tourmentante du postmodernisme,* Actes du Colloque 10, 11 et 12 février 2012, Bruxelles, Ed. Académie royale de Belgique, 2012, p. 207-217.

136. POINCARE, H., *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1939.

137. POPPER, K., *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, Paris, Hermann, 1999.

138. POPPER, K., *Toute vie est résolution des problèmes. Questions autour de la connaissance de la nature* (Recueil d'articles traduits de l'allemand par Claude Duvernay), Paris, Actes Sud, 1997.

139. POPPER, K., *Toute vie est résolution des problèmes.* T.2. *Réflexion sur l'histoire et la politique*, Paris, Actes du Sud, 1998.

140. POPPER, K., *Conjectures et réfutations .La croissance du savoir scientifique,* Paris, Payot, 1975.

141. POPPER, K., *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

142. PUTNAM, H., *Fait/valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Paris, Ed de l'Eclat, 2004.

143. PUTNAM, H., *Raison, vérité et histoire*, Paris, Ed. Minuit, 1984.

144. RAWLS, J., *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.

145. RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

146. RIEU, A.-M., « La technologie », in S. AUROUX, *Les notions philosophiques. Dictionnaire.* T.1, 2e édition, Paris, PUF, 1998.

147. ROMBI, G., *Dimensions de la science*, Paris, Hachette, 1973.

148. ROSTAND, J., *Inquiétudes d'un biologiste,* Paris, Ed. Stock, 1973.

149. SAHLINS, M., *La nature humaine, une illusion occidentale. Réflexions sur l'histoire des concepts de hiérarchie et d'égalité, sur la sublimation de l'anarchie en Occident et essais de comparaison avec d'autres conceptions de la condition humaine,* Paris, Ed. de l'éclat, 2009.

150. SCHAEFFER, J-M., *La fin de l'exception humaine,* Paris, Gallimard, 2007.

151. SESBOÜE, B., *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

152. SIMON, R. *Ethique de la responsabilité,* Paris, Cerf, 1993.

153. SIMONDON, G., *Du monde d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989.
154. TAYLOR, C., *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.
155. TAYLOR, C., *Le malaise de la modernité,* Paris, Cerf, 1994.
156. TAYLOR, C., « Comment concevoir le mécanisme ? », in M. NEUBERG, *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action,* Liège, Ed. Mardaga, 1991, p. 177-202.
157. UNESCO , « *La science pour le XXIe siècle : Un nouvel engagement* », Budapest, du 26 juin au 01 juillet 1999, in www.unesco.org/science/wcs/frer.htm.
158. UVNÄS MOBERG, *L'ocytocine : hormone de l'amour ;* cfr. http://www.carevox.fr/enfants-ados/L-ocytocine-l-hormone-de-la-confiance-et-de-l-amour)
159. VALADIER, P., *L'exception humaine,* Paris, Cerf, 2011.
160. VERSPIEREN, P., « Morale, biologie et médecine », in *Encyclopaedia Universalis.* Supplément II. *Les enjeux,* Paris, Encyclopaedia universalis, 1985, p. 37-41.
161. WEBER, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Paris, Plon, 1972.

D. OUVRAGES CONSULTES

162. AUROUX, S., *Les notions philosophiques. Dictionnaire.* T.1, 2e édition, Paris, PUF, 1998.
163. BREHIER, E., *Histoire de la philosophie.* Nouvelle édition, Paris, Quadrige/PUF, 2004.
164. *Dictionnaire. Encyclopédie de la philosophie,* Paris, Ed. La Pochothèque, 1995.
165. FOULQUIE, P.–SAINT-JEAN, R., *Dictionnaire de la langue philosophique,* Paris, PUF, 1962.
166. HUISMAN, D., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF., 1984.
167. LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige-PUF, 2006.
168. MICHEL, A., *Encyclopaedia universalis*. *Dictionnaire des philosophes*. 2e éd. Paris, Albin Miche, 2001.

TABLE DES MATIERES

DEDICACE……I

EPIGRAPHES…….. II

AVANT-PROPOS ……..……III

SIGLES DES OUVRAGES CITES DE HABERMAS….……VI

O. INTRODUCTION GENERALE 9

0.1. Problématique du sujet 9

0.2. Intérêt et actualité du sujet 13

0.3. Délimitation et plan du travail 17

0.4. Méthode du travail et difficultés rencontrées 20

Première partie. LE TOURNANT PRAGMATIQUE DU LANGAGE:

***De la techno-science comme idéologie à l'éthique de la discussion* 22**

Préambule 22

Chapitre I. QUAND SAVOIR C'EST POUVOIR :

***Les intérêts de la connaissance scientifique*.....24**

I.O. INTRODUCTION.....24

I.1. LA SPECIFICITE DU SAVOIR SCIENTIFIQUE.....25

I.1.1. De la science et de la technologie 25

I.1.2. De la méthode et de l'objectivité scientifique 28

I.1.3. De la science comme connaissance intéressée.....42

I.2. L'IMPACT DU SAVOIR SCIENTIFIQUE 47

I.2.1. De la société et de la culture 47

I.2.2. La science moderne : ses pouvoirs et ses paradoxes 51

I.3. L'AUTOREFLEXION DES SCIENCES.....57

I.3.1. Le programme épistémologique de l'Ecole de Francfort 57

I.3.2. La critique du scientisme.....60

I.3.3. L'autoréflexion des sciences.....67

CONCLUSION.....68

Chap. II. REGARD CRITIQUE SUR LA TECHNO-SCIENCE COMME IDEOLOGIE70

II. O. INTRODUCTION.....70

II.1. LE CONTEXTE GENERAL DU DEBAT : LA SOCIETE CAPITALISTE AVANCEE.....71

II.1.1. La signification de la société capitaliste avancée.....71

II.1.2. Le sens du concept de technoscience.....75

II.1.3. Les technophiles et les technophobes.....77

II.2. LA TECHNIQUE ET LA SCIENCE COMME IDEOLOGIE.....91

II.2.1. Le couplage de la science-technique avec l'économie-politique.....93

II.2.2. Les incidences sociopolitiques.....97

II.3. LES PROPOSITIONS CRITIQUES DE LIBERATION.....99

II.3.1. La dialectique négative et la lutte pour la pacification.....99

II.3.2. La discussion rationnelle.....102

CONCLUSION.....107

Chap. III. EMANCIPATION ET AGIR COMMUNICATIONNEL :

***Le postulat d'une société juste fondée sur des consensus rationnels*.....109**

III.0. INTRODUCTION.....109

III.1. L'IDEE DE L'EMANCIPATION : DE L'AUFKLÄRUNG AU TOURNANT PRAGMATIQUE DU LANGAGE 110

III.1.1. Les philosophes de Lumières : Condorcet et Kant.....110

III.1.2. L'émancipation au tournant pragmatique du langage.....116

III.2. L'AGIR COMMUNICATIONNEL COMME BASE DE L'EMANCIPATION SOCIETALE.....122

III.2.1. Le concept d'agir communicationnel.....122

III.2.2. La rationalité de l'agir communicationnel.....124

III.2.3. L'éthicité de l'agir communicationnel.....131

III.3. QUELQUES CRITIQUES DE LA THEORIE DE HABERMAS.....138

III.3.1. Le changement de paradigme et la question de la fondation ultime.....138

III.3.2. Le formalisme de l'éthique de la discussion.....145

III.3.3. La démocratisation de la technique 149

CONCLUSION 152

Deuxième partie. LE TOURNANT ANTHROPOLOGIQUE DE HABERMAS :

***De risques des biotechnologies à l'éthique de l'espèce humaine* 154**

Préambule 154

CHAP. IV. LA REDUCTION NATURALISTE DE L'AGIR HUMAIN ET LES RISQUES DES BIOTECHNOLOGIES 156

IV.0. INTRODUCTION 156

IV.1. L'ETRE VIVANT SELON LA BIOLOGIE 157

IV.1.1. Le principe de sélection naturelle 158

IV.1.2. L'ADN et la théorie du code génétique 162

IV.1.3. La plasticité cérébrale 163

IV.2. LES THESES REDUCTIONNISTES DES NEUROSCIENCES 166

IV.2.1. La pensée et la conscience comme des objets mentaux 166

IV.2.2. La réfutation du libre arbitre et de l'autodétermination 171

IV.3. LES RISQUES DES BIOTECHNOLOGIES 173

IV.3.1. L'ambivalence des biotechnologies 173

IV.3.2. Le méliorisme ou la fameuse idée de se parfaire par des moyens technologiques 176

IV.3.3. L'eugénisme libéral ou la négation anthropologique ? 180

IV.4. LE NATURALISME ATTENUE DE HABERMAS 183

IV.4.1. Excursus : la nature et l'exceptionnalité humaine, mythe ou réalité ? 185

IV.4.2. Le propre de l'homme 194

IV.4.3. Le naturalisme atténué 202

IV.4.4. Le déterminisme faible ou la conjonction entre le naturel et le culturel 210

IV.5. LE REALISME FACE A LA COMPLEXITE SOCIALE 212

IV.5.1. La complexité des sociétés capitalistes et des cultures 212

IV.5.2. La complexité du monde vécu humain 217

CONCLUSION 221

CHAP. V. POUR L'ETHIQUE DE L'ESPECE HUMAINE :

La corrélation entre les normes et les valeurs **223**

V.0. INTRODUCTION 223

V.1. LA QUESTION MORALE MODERNE : « QUE DOIS-JE FAIRE ? » 224

V.1.1. La modernité, ses acquis et ses malentendus 225

V.1.2. Le primat du juste sur le bien 229

V.1.3. Au-delà du formalisme et de l'universalisme abstrait 235

V.2. LA QUESTION ETHIQUE FONDAMENTALE : « QUI SUIS-JE ? » 244

V.2.1. Le retour habermassien à la question du bien 245

V.2.2. Le portrait et les valeurs fondamentales de l'espèce humaine 249

V.3. L'EBAUCHE D'UNE FONDATION DE L'ETHIQUE DE L'ESPECE HUMAINE 256

V.3.1. Des valeurs et des convictions respectables 258

V.3.2. Des normes et des vertus directrices de l'action 262

CONCLUSION 266

CONCLUSION GENERALE 268

BIBLIOGRAPHIE 280

TABLE DES MATIERES 288