

Pour une raison polyphonique

Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, 484 pages

Pierre Turgeon

Volume 31, numéro 2 (182), avril 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/60502ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (imprimé)

1923-0915 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Turgeon, P. (1989). Compte rendu de [Pour une raison polyphonique / Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, 484 pages]. *Liberté*, 31(2), 127–132.

ESSAIS

PIERRE TURGEON

POUR UNE RAISON POLYPHONIQUE

*Jürgen Habermas, Le Discours philosophique de la modernité.
Paris, Gallimard, 1988, 484 pages.*

Au lendemain de la guerre, l'Allemagne n'avait pas que ses villes et ses usines à reconstruire. Mais aussi les ruines de sa pensée, que certains croyaient disqualifiée de n'avoir pas prévenu et conjuré la folie hitlérienne. Ainsi Klaus Mann, en se suicidant en 1949 à Cannes, portait un jugement désespéré contre sa propre culture, et celle de son père, Thomas, héritier spirituel de Goethe. D'autres allaient réagir différemment, par un examen critique de la tradition philosophique allemande, pour trouver et colmater la faille et éviter ainsi de nouveaux effondrements. C'est à cette tâche gigantesque que s'est attaché Jürgen Habermas, dont les premières publications remontent aux années soixante, et qui prend peu à peu une place éminente dans le paysage philosophique.

La pensée d'Habermas a trouvé en partie son inspiration dans les révélations du procès de Nuremberg, qu'il eut l'occasion de suivre à l'âge de quinze ans à la radio. C'est alors qu'il prit conscience d'une «inhumanité réalisée collectivement», explique-t-il dans *Profils philosophiques et politiques*. De cette «blessure encore béante», il tira l'énergie et la détermination pour s'attaquer à l'ensemble de la tradition philosophique européenne. À une époque où les penseurs n'arrivent que de peine et de misère à embrasser une petite patrie de ce champ, un esprit aussi encyclopédique est devenu un phénomène

rarissime. Qu'il réfute Popper, dissèque le pragmatisme de Charles Peirce, plonge dans les antécédents médiévaux de la métaphysique de Schelling, ou mette à jour la sociologie marxiste, «Habermas semble être né avec la faculté de digérer les matériaux les plus durs pour les remodeler en ensembles biens structurés», écrit George Lichtheim dans *De Marx à Hegel*.

La recherche d'Habermas fait éclater l'insularité de la tradition allemande et englobe les penseurs pragmatistes américains comme Mead et Dewey, les philosophies analytiques du langage de Wittgenstein, J.L. Austin et John Searle; elle déborde sur la sociologie, la théorie des systèmes, la linguistique de Chomsky et toutes les sciences sociales phénoménologiques et herméneutiques. Les phrases d'Habermas défilent avec la cadence lourde, inéluctable d'un Hegel. Son esprit manipule et décortique avec une adresse de chirurgien les théories les plus complexes. Ainsi, quand il en a terminé avec le néo-structuralisme, la pensée de Foucault ressemble à un homard, savamment décortiqué et dévoré, au fond d'une assiette allemande.

En fait, dans *Le Discours philosophique de la modernité*, récemment traduit chez Gallimard, Habermas nous convie à un véritable dîner de têtes, au menu duquel figurent les pontes de la tradition nietzschéenne en France: entre autres, Bataille et Derrida. Ce livre mériterait presque de s'intituler «La vengeance du maître-penseur», tant il semble répondre à la célèbre charge d'André Glucksmann contre la pensée allemande: *Les maîtres-penseurs*. Quel plaisir pour les amateurs du «regard froid» de voir démonter la célèbre «grammatologie» comme un jeu de meccano mal boulonné. De Derrida, Habermas affirme qu'il «relègue la politique et l'actualité historique dans le domaine superficiel de l'ontique, afin de s'ébattre d'autant plus librement et avec une richesse d'associations d'autant plus grande dans le domaine ontologique de l'archi-écriture». Tandis que Heidegger affuble son fatalisme historico-ontologique «dans le style de Schultze-Naumburg, des images sentimentales et rassurantes d'un monde opposé au nôtre,

préindustriel et paysan, Derrida préfère évoluer dans l'univers subversif du combat des partisans; il voudrait mettre en pièces jusqu'à la maison de l'Être et danser en plein air cette fête cruelle dont parle *La Généalogie de la morale*.

Pourtant, malgré ces coups de griffe acérés, l'œuvre d'Habermas n'a rien du pamphlet. Les auteurs qu'elle aborde, elle en démontre avec objectivité les limites et les contradictions, mais aussi les domaines de validité et les champs contextuels. Ainsi Habermas indique comment Derrida, qui croit dépasser Heidegger, remonte en fait au delà de lui, jusqu'à la Torah rabbinique, qui établit une frontière mouvante entre le texte sacré et le commentaire et qui refuse d'abandonner «l'Écriture» pour le logos de la tradition chrétienne.

Le chapitre consacré à Georges Bataille expose avec clarté et sympathie les principes de l'économie générale, la théorie de l'organisme vivant qui accumule plus d'énergie que n'en requiert la reproduction de la vie et qui doit dépenser l'excédent de manière glorieuse ou catastrophique. À cette réflexion sur la dilapidation, souligne Habermas, il faudrait ajouter aujourd'hui la pollution et la destruction atomique.

Mais contre Bataille, Habermas n'admet pas que le sujet et la raison ne soient que les produits de l'exclusion des puissances du sacré et de la souveraineté. Il se pose comme un défenseur des Lumières, comme un critique radical de cette constellation qui va de Nietzsche à Heidegger et à Foucault, «dans le sillage de laquelle se forment des sous-cultures qui par des actions culturelles sans objet de culte, tout à la fois apaisent et tiennent en éveil une tension exaltée vis-à-vis de vérités futures qui restent indéterminées». Il s'agit là, pour lui, d'une comédie grotesque à quoi s'adonnent de préférence les intellectuels, qui sont «les mieux disposés à accomplir, sur l'autel de leur besoin d'orientation, le sacrifice de l'intelligence».

Mais de quel lieu Habermas lui-même adresse-t-il ses critiques à l'irrationalisme contemporain? Certes pas de celui du conservatisme, puisqu'il fait sien le concept de modernité chez Hegel, comme ce qui se fonde à partir de soi, en dehors de

toute autorité, comme processus infini d'autoréférence. D'où le poids énorme qui repose sur le sujet individuel, désormais seul pour assumer la construction du monde. Or, pour Habermas, c'est là que Hegel fait fausse route: dans ses écrits de jeunesse inspirés par le christianisme originel, le philosophe d'Iéna avait entrevu les prémisses d'une raison communicationnelle. Mais il va bientôt abandonner ce modèle pour revenir aux manifestations autoritaires d'une raison centrée sur le sujet.

C'est ici qu'Habermas reconnaît sa validité à la tradition nietzschéenne qui s'attaque aux concepts étriqués de la raison classique et de la théorie du sujet. Encore ne faut-il pas pour autant renoncer aux Lumières. Car dans le fameux logocentrisme occidental, Habermas diagnostique non un trop-plein mais un trop peu de raison. Et en élaborant sa théorie de la modernité, il va tenter d'en établir la pathologie du point de vue de l'accomplissement — si déformé soit-il — de la raison dans l'histoire. Un tel programme, on le notera tout de suite, s'inscrit dans le droit fil de l'Aufklärung. Et Habermas n'hésite pas à s'expliquer avec Kant, dont la dichotomie entre la conscience transcendente et la conscience empirique lui apparaît responsable de plusieurs fourvoiements théoriques. Mais ici, ce sont les Lumières qui critiquent les Lumières.

Quand la raison monologique se gonfle de narcissisme, elle n'est que «le produit d'une fission et d'une usurpation». À côté du monde objectif (que nous accueillons dans l'attitude de la troisième personne), il faut placer «un monde normatif» (et à l'égard de quoi nous ressentons, dans l'attitude de récipiendaire, des obligations) et enfin un «monde» pour «ce qui est subjectif» (et que nous dévoilons ou que nous cachons à un public, dans l'attitude de la première personne).

Pour éviter les contradictions d'une conscience qui entreprend de se connaître elle-même, il faut repenser le concept même du sujet à partir du «modèle de la formation non contrainte de la volonté, dans le cadre d'une communauté communicationnelle obéissant à des nécessités de coopération». Le paradigme de la philosophie de la conscience est épuisé. Il

faut lui substituer celui de l'intercompréhension. Dès l'instant où l'intersubjectivité produite par le langage a la préséance sur le moi, «la première personne se soumet à son propre regard en se mettant à la place de la seconde personne», et peut ainsi obtenir, en lieu et place de la conscience de soi, une reconstruction sous d'autres angles du «savoir toujours déjà en usage».

Un nouveau modèle de la conscience: pourquoi pas? Les réflexions d'Habermas sont à rapprocher ici des passionnantes recherches historiques et neurologiques de Julian Jaynes, dans *L'Origine de la conscience*. L'auteur y définit la conscience comme la construction du moi par son identification à une voix intérieure, à l'exclusion de toutes les autres, considérées du même coup comme étrangères et relevant du rêve, de la fantaisie ou du délire. Les religions sont fondées sur des hallucinations, vécues sur le mode de la révélation; mais à la suite d'une spécialisation plus poussée des deux hémisphères du cerveau, les prophètes d'hier sont devenus les schizophrènes sous médication d'aujourd'hui. Au lieu d'entendre des voix, celles de leurs dieux ou de leurs ancêtres, les modernes n'en perçoivent plus qu'une seule comme valide, celle de leur conscience rationnelle. Mais celle-ci n'est qu'une invention récente dans l'histoire de l'espèce.

Or ce que propose Habermas ne s'apparente-t-il pas à un retour du polyphonique dans le domaine spirituel? Au relâchement d'une crispation narcissique sur le for intérieur, considéré à tort comme le fondement ultime d'une raison engendrée bien plutôt par l'intersubjectivité? De telles questions ouvrent de vastes perspectives, dans les sciences humaines, mais aussi dans le domaine négligé de la morale. Habermas raconte avec émotion sa visite, dans un hôpital de Francfort, à son maître et adversaire Herbert Marcuse, la veille de sa mort à quatre-vingts ans. Rappelant une de leurs récentes controverses, Marcuse lui dit: «Écoute, je sais où sont enracinés nos jugements de valeur les plus fondamentaux: dans la compassion, dans notre sensibilité à la souffrance des autres.»

En définitive, la question fondamentale que pose Haber-

mas dans sa polémique avec la postmodernité, c'est de savoir à quel point l'héritage des Lumières reste défendable, au moyen d'une nouvelle dialectique de la raison, qui reconnaît et dépasse les limites du kantisme. Pour Habermas, la modernité reste à faire. On ne peut donc pas parler de postmodernité. La raison n'est pas une illusion, ni une idéologie naïve qui engendre terreur et violence, mais une tâche qui n'a pas encore été réalisée.