



HAL
open science

Jürgen Habermas, Eric Weil et les limites politiques de la société civile contemporaine : contribution à la réflexion sur le sens de l'engagement politique citoyen

Koffi Ametepe

► **To cite this version:**

Koffi Ametepe. Jürgen Habermas, Eric Weil et les limites politiques de la société civile contemporaine : contribution à la réflexion sur le sens de l'engagement politique citoyen. Philosophie. Université Charles de Gaulle - Lille III; Université Joseph Ki-Zerbo (Ouagadougou, Burkina Faso), 2015. Français. NNT : 2015LIL30007 . tel-01177121

HAL Id: tel-01177121

<https://theses.hal.science/tel-01177121>

Submitted on 16 Jul 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE DE OUAGADOUGOU

ECOLE DOCTORALE DES LETTRES SCIENCES
HUMAINES ET COMMUNICATION (LE.SH.CO)

LABORATOIRE DE PHILOSOPHIE

UNIVERSITE CHARLES DE GAULE LILLE 3

ECOLE DOCTORALE DES SCIENCES DE L'HOMME ET
DE LA SOCIETE

CENTRE DE RECHERCHE «SAVOIRS, TEXTES, LANGAGE»

Thèse de Doctorat Unique en Philosophie

Thème:

***«Jürgen Habermas, Eric Weil et les limites politiques de la société civile
contemporaine. Contribution à la réflexion sur le sens de l'engagement
politique citoyen»***

Présentée par **Koffi AMETEPE**

Sous la codirection de :

Pr Mahamadé SAVADOGO

Professeur titulaire de Philosophie
Université de Ouagadougou

Président du jury

Pr Christian BERNER

Professeur titulaire de Philosophie
Université de Lille 3

Pr Patrice CANIVEZ

Professeur titulaire de Philosophie
Université SH-Lille 3

Rapporteur

Pr Azoumana OUATTARA

Professeur titulaire de Philosophie
Université de Bouaké

Année Universitaire 2014-2015

SOMMAIRE

DEDICACE

REMERCIEMENTS

INTRODUCTION GENERALE: Du sens de la société civile à la question du sens

PREMIERE PARTIE: Etat et société civile : De l'interdépendance au rapport
de légitimation politique

CHAPITRE I: A la source du concept de société civile chez Hegel

CHAPITRE II: Habermas et la société civile comme source de légitimation
de l'Etat

CHAPITRE III: La société civile et la lutte des groupes et des couches sociaux

CHAPITRE IV: L'Agir communicationnel à l'épreuve de la réalité socio-
économique

DEUXIEME PARTIE: De la société civile à l'idéal de société mondiale

CHAPITRE I: De la fragilité du paradigme habermassien d'autorégulation

CHAPITRE II: La société mondiale et la fin des Etats historiques

CHAPITRE III: La primauté de la question du sens

CONCLUSION GENERALE: De la primauté du sens au sens de l'engagement
politique citoyen

BIBLIOGRAPHIE

TABLE DES MATIERES

DEDICACE

A mon fils **Marcellin Bonin** et à ma fille **Karimah Ahouéfa** dont les naissances au cours de la réalisation de ce projet ont été pour moi un formidable stimulant.

REMERCIEMENTS

Merci à mes directeurs de thèse, le Professeur Mahamadé Savadogo et le Professeur Patrice Canivez. Sans leur accompagnement, leur confiance, leur rigueur et leur générosité cette thèse n'aurait simplement pas pu exister. C'est un honneur et un bonheur d'avoir pu l'achever sous leur bienveillante direction.

La réalisation de mon projet en cotutelle entre l'Université de Ouagadougou et l'Université de Lille3 constitue pour moi une formidable expérience pour laquelle je remercie très sincèrement les responsables des deux établissements.

Merci à tous mes compagnons d'université ainsi qu'à tous ceux qui, par leurs remarques, leurs corrections, leur soutien, ont permis de donner à ce travail un esprit, qui je l'espère, va me pousser à aller encore plus loin dans la recherche en philosophie politique.

Toute ma reconnaissance va également à la Coopération Universitaire Franco-Burkinabè qui a financé mon premier séjour scientifique du juin au 5 juillet 2012 à l'Université Charles de Gaulle de Lille3. C'est grâce à ce voyage j'ai pu bénéficier d'un autre financement, celui de l'Institut Eric Weil et qui m'a permis d'effectuer un deuxième séjour en novembre 2012.

J'exprime toute ma gratitude à toutes les personnes qui, tout au long de ce travail, m'ont apporté des encouragements ainsi qu'un soutien moral et matériel. Je pense avant tout à mon épouse Aminata. Elle mérite d'être considérée comme co-ouvrière de ce travail qui a, incontestablement, réorienté le sens de notre vie de couple.

Merci enfin au Burkina Faso, ce pays qui m'a adopté et qui m'offre

désormais la possibilité d'appartenir à la communauté scientifique mondiale.

INTRODUCTION GENERALE

Du sens de la société civile à la question du sens

INTRODUCTION

L'exercice public de la raison en question

La confrontation quasi permanente et planétaire entre les mouvements sociaux spontanés et/ou organisés et les pouvoirs publics à l'intérieur des Etats a entraîné un regain d'intérêt pour l'action de la *société civile* dans la réflexion politique et philosophique contemporaine. Tandis que le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas perçoit, dans l'émergence et l'influence de ces *structures de la vie communautaire*, la maturation du citoyen moderne à travers ses luttes et ses revendications pour plus de démocratie, le philosophe français Eric Weil y voit plutôt la conquête légitime des valeurs de liberté, d'égalité, de progrès et d'amitié civique promises et promues par la modernité. Chez l'un et l'autre, la conception de la *société civile* est portée par une idée de transformation qui justifie sa raison d'être et son action en tant que forme de vie collective singulière en rapport avec d'autres formes de vie que sont la famille et l'Etat, conformément à la théorie philosophique de Hegel¹ à laquelle se réfèrent Weil et Habermas, et avant eux Karl Marx. La présente

¹ Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction Jean-Louis Vieillard-Baron, GF Flammarion, Paris, 1999.

étude se veut un dialogue entre les deux penseurs sur la question des « limites politiques de la société civile ».

La *société civile*, telle que conçue par le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas comme fondement de nouvelles sociétés politiques devant conduire à l'établissement de la démocratie postnationale, peut-elle permettre à ceux qui s'y reconnaissent et agissent par elle de retrouver l'autonomie dont le rouleau compresseur de l'appareil d'Etat semble les priver ? Autrement dit, cette forme de vie collective a-t-elle le potentiel de résistance et d'action nécessaire pour hâter l'avènement d'un « ordre cosmopolitique » plus rationnel et raisonnable, légitime, plus juste et plus satisfaisant pour l'espèce humaine ? Telle est l'interrogation qui devrait nous amener, au terme du dialogue que nous osons entre Habermas et Weil, à montrer en quoi l'action politique de la *société civile* a des limites, comment se manifestent ces limites et dans quelles conditions et dans quelle mesure celles-ci peuvent être dépassées.

I/ De la motivation d'un dialogue virtuel entre Eric Weil et Jürgen Habermas

Le choix de ces deux penseurs s'est imposé à nous par l'analyse que chacun d'eux fait des rapports entre l'individu et la société en général, et la société moderne en particulier. La signification et le sens de la modernité constituent, à notre avis, les clés de ce qui nous est apparu comme éléments de convergence et de divergence entre les deux philosophes sur le concept de *société civile*. En effet, si Habermas fait de la *société civile* le sujet de l'opinion publique et la source de légitimation politique de l'Etat, Weil perçoit plutôt la possibilité de l'action politique individuelle ou collective comme l'aboutissement d'un processus de transformation sociale assez complexe.

Habermas postule que la *prise de parole* sous forme *d'exercice public de la raison* suffirait pour enclencher un *Agir communicationnel* en vue de permettre à la société civile de poser ses choix et de faire prévaloir ses vues à l'égard de l'appareil d'Etat et des forces du marché. Pour Weil en revanche, l'élaboration d'une volonté politique suppose que, dans des conditions particulières de la société moderne, la conscience

immédiate que l'individu a de la société passe à une conscience de soi, puis la conscience de soi se transforme en une volonté qui se veut raisonnable, capable de travailler à l'avènement d'un monde effectivement humain, c'est-à-dire raisonnable, non violent, juste et susceptible de satisfaire tout l'homme et tout homme. Comme on peut déjà en voir apparaître les grandes lignes, le dialogue que nous initiions entre Habermas et Weil veut partir d'une exploration des idées qui fondent leurs différentes conceptions de la société civile en vue de statuer sur notre sujet de fond dont la formulation est : « Jürgen Habermas, Eric Weil et les limites politiques de la société civile ».

Ce qui nous semble en jeu dans le dialogue, c'est bien la question des limites politiques de la société civile qui nous est apparue à la fois comme l'objet d'une préoccupation d'actualité au regard des contestations dites « populaires » qui continuent de secouer bon nombre d'Etats dans le monde². D'ores et déjà, nous relevons dans la conception et la démarche de chacun de nos deux penseurs que l'aboutissement de l'action politique de la

² Nous faisons allusion ici aux « *révolutions arabes* » qui ont entraîné la chute respectivement en janvier et février 2011 des régimes dictatoriaux de Ben Ali en Tunisie et d'Hosni Moubarak en Egypte mais également à la « *révolution d'Erable* » en 2012 à Québec au Canada sans oublier « l'insurrection populaire » de fin octobre 2014 qui a fait plier le régime de Blaise Compaoré au pouvoir depuis 1987.

société civile ne va pas de soi. Chez Habermas elle se heurte au rouleau compresseur de l'appareil d'Etat et des forces du marché, tandis que chez Weil³ elle dépend de conditions particulières de la société moderne. Il nous reviendra donc de faire ressortir les principales apories de la théorie de l'un et de l'autre et de voir dans quelle mesure celles-ci peuvent être transcendées afin de libérer le potentiel politique dont regorge le concept de *société civile*.

Notre préoccupation n'est pas de nous appesantir sur les motivations ou les mobiles des luttes et revendications des organisations dites de la société civile auxquelles on assiste ici et là. Ce qui nous intéresse, c'est le concept de *société civile* en tant que forme de vie collective et servant de cadre d'action publique pour des individus qui s'y regroupent en fonction de leurs positions et de leurs intérêts, et s'y reconnaissent, en vue de faire évoluer l'ordre social en faveur de leurs attentes et de leurs aspirations. Ainsi, au-delà de la diversité des *structures sociales*

³ Cf. Canivez (P), « Individu et société moderne dans la philosophie politique : la formation de l'exigence morale et politique », in Eric Weil, Bulletin de philosophie n° 7, Publications du CRDP de Bretagne, 1992. Dans cet article, l'auteur met en évidence, dans l'œuvre de Weil, une « *phénoménologie de la conscience sociale* » qui va de la conscience immédiate de l'individu socialisée par le travail à une volonté politique en passant par la conscience de soi.

qui se revendiquent de la société civile, nous voulons d'abord mettre en lumière les idées de vie collective, d'instauration et de préservation du lien politique, bref l'organisation sociale et politique tendue soit vers l'idéal de la démocratie (Habermas) soit vers une société de progrès et de paix par tous et pour tous (Weil). Car dans l'une et l'autre perspective, il s'agit de la quête d'une vie collective meilleure à laquelle nos deux penseurs destinent l'action de la société civile en tant que regroupement d'individus aspirant à un mieux-être. Pour éclairer définitivement notre sujet, nous serons ainsi amené à nous demander d'une part si la discussion publique telle que conçue par Habermas suffit pour établir et garantir le lien social en vue d'atteindre les objectifs politiques précités. D'autre part, nous montrerons, avec Weil, dans quelles conditions l'individu prend conscience de l'imperfection et de l'irrationalité de la société dans laquelle il vit et peut élaborer une volonté politique en vue d'agir.

Sans devancer l'iguane dans l'eau, nous pouvons déjà relever que les idées de « luttes » et de « revendications » que le philosophe et sociologue allemand considère comme le fondement de l'action du citoyen membre de la société civile supposent que

la société dans laquelle celui-ci agit est loin d'être celle d'une situation idéale de parole. C'est plutôt la preuve que l'organisation de la vie collective dont parle Habermas n'est pas exempte de conflits, de contradictions, de violences verbales et physiques et donc d'irrationalité. Ce qui nous permet de relever qu'il ne suffit pas de discuter pour vivre ensemble. L'exercice public de la raison ne saurait se limiter à un simple échange de points de vue. Il s'agit absolument d'un rapport de force comme le souligne la théorie marxiste⁴ dont s'inspire à juste titre Habermas. Celui-ci souligne que la société, en l'occurrence la société moderne, est traversée de conflits et de contradictions, qui l'amènent à se transformer, à évoluer.

En outre, quand bien même la *raison communicationnelle* conçue par Habermas conduirait théoriquement au consensus, cela s'avèrerait insuffisant pour garantir la vie collective et préserver le lien politique. Le postulat de l'idéal de démocratie repose non seulement sur l'exercice public de la raison, mais aussi et surtout sur la nécessité, voire l'urgence, de la satisfaction des besoins de tous et de chacun comme justification première du

⁴ Cf. Marx (K.) et Engels (F.), *Manifeste du parti communiste*, Œuvres, Economie I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965.

vivre-ensemble. Ainsi, tant que cette exigence fondamentale n'aura pas été satisfaite, les conflits et les tensions seront de plus en plus vifs entre les individus et les regroupements auxquels ils adhèrent pour mener leurs revendications. Considérant que les besoins des membres d'une société sont généralement au-dessus des moyens disponibles pour les satisfaire, on peut dire que l'équation des contradictions, conflits, tensions, luttes et de la violence reste posée en permanence et ne se dissout pas dans la discussion ou *Agir communicationnel*.

Par ailleurs, et cela est connu de tous, l'homme n'est pas seulement un être qui se contente de satisfaire ses besoins fondamentaux, il se crée d'autres besoins dont le plus essentiel est celui de se comprendre et de comprendre la vie. Comme le souligne si bien Eric Weil, « dans le sentiment de son insatisfaction, l'individu se trouve lui-même et devient, en tant que sujet, thème de réflexion pour lui-même »⁵. C'est dans la même optique que Heidegger écrit que l'homme est « l'étant pour lequel dans son être, il y va de cet être lui-même »⁶. En d'autres termes, le besoin de compréhension de la réalité qui entoure

⁵ Weil (Eric), *Philosophie politique*, p. 98.

⁶ Cf. Heidegger (Martin), *Etre et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

l'homme et qu'il porte en lui va au-delà de la jouissance des biens matériels et de la discussion. L'homme a besoin d'une autre forme de satisfaction afin de devenir maître de lui-même pour mieux affirmer son autonomie. C'est la question du sens de la vie qui fait la singularité de l'être humain et le distingue des autres êtres vivants. Aussi, l'affrontement de la question du sens est d'autant plus indispensable que c'est par cette médiation qu'il peut donner un sens à son existence et contribuer plus consciemment et plus efficacement à l'édification de sa société, à la perfection de celle-ci et finalement au mieux-être auquel aspire tout le monde.

Comme nous pouvons le voir, le concept de *société civile* apparaît sous un angle double. Il se comprend d'une part comme cet ensemble d'activités liées à la division sociale du travail dont parle Hegel – et que Weil reprend à son compte – et, d'autre part comme le lieu de formation de l'opinion publique comme le développe Habermas dans son ouvrage *L'espace public*. En plus chez les deux penseurs que nous mettons en dialogue, la société civile se conçoit comme un cadre d'expression du désir du mieux-vivre propre à tous les hommes. Tandis que Jürgen Habermas la

destine à la légitimation politique de l'Etat, Eric Weil y voit les conditions de la possibilité de l'émergence d'une volonté politique susceptible de transformer la société et de la faire évoluer vers un monde humain. Les pensées de l'un et de l'autre convergent ainsi, pour Habermas, vers la réalisation d'un nouvel ordre sociopolitique à travers l'établissement d'une démocratie postnationale génératrice d'une « société cosmopolitique » et par l'avènement de l'« *Etat mondial* » pour Weil. Rapportées à notre sujet d'investigation qui est la question des « limites politiques de la société civile », ces deux visions nous permettent de nous poser une autre question essentielle, celle de savoir quelle peut être la contribution de la société civile à l'atteinte des objectifs habermassien et weilien.

En effet, nous avons indiqué plus haut que le paradigme habermassien de l'*Agir communicationnel* ne permet pas toujours de résoudre l'équation de conflits, tensions et contradictions qui caractérise la société moderne. La régulation des pouvoirs de l'Administration et du marché à laquelle Habermas destine l'action politique de la société civile se retrouve ainsi dans l'impasse. Mais en rester là reviendrait à dénier signification et

sens aux rivalités qui rythment la vie sociale ainsi qu'à la lutte entre les individus en vue de la satisfaction de leurs besoins. Aussi, en concevant la réalité humaine comme une réalité violente, irrationnelle et imparfaite dont l'individu est appelé à prendre conscience en vue de la transformer pour la faire évoluer vers ce qui est non violent, rationnel, raisonnable et parfait, Weil nous permet de sortir de l'impasse en passant de l'*Agir communicationnel* habermassien fondé sur la discussion publique, à une exigence morale qui engage l'homme à faire le pari de la raison et de la non-violence.

Ainsi, la lutte entre les individus qui s'associent dans des groupes et des couches n'est plus perçue comme un mal en soi, mais la condition de l'évolution de la société. Toute action individuelle et collective peut alors être comprise comme une médiation permettant à l'homme d'accéder à la conscience de ses intérêts et de les défendre au mieux. Toutefois, la médiation de la « rivalité en permanence conflictuelle » ne comporte pas moins le risque de détruire la vie collective et de briser le lien politique. En cela, on peut dire que la *société civile* en tant que « lieu de

rivalités »⁷ ne saurait permettre une action politique véritable et sensée. Car l'action politique par excellence, c'est celle qui transcende les rapports de force bruts, la violence physique, qui use d'un discours cohérent et rationnel pour convaincre en vue de susciter le plus d'adhésion politique. Or, si l'objectif premier et dernier de la politique est de transformer les masses et de les amener à devenir actrices et destinataires des objectifs philosophiques habermassien et weilien de « société cosmopolitique » et d'« Etat mondial », il suffit alors d'adhérer concomitamment aux principes de la rationalité et de la non-violence pour être politiquement utile à sa société et à l'humanité entière. Sans l'exigence morale visant à se départir de la violence sous toutes ses formes *l'exercice public de la raison* court le risque de se heurter à la barbarie et au non-sens.

Aussi, en assignant à la philosophie la quête du sens de l'existence, le philosophe français Eric Weil remet cette tâche fondamentale à la portée de l'homme et de tout homme soucieux de vivre, de rechercher la cohésion sociale et de trouver un sens à sa vie. Or, si nous nous référons au développement qui précède,

⁷ C'est ainsi que la définit Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* en opposition à l'Etat comme « lieu de la communauté ».

on peut dire que les problèmes que posent les organisations sociales et politiques en général et l'Etat en particulier sont en fait un appel à l'action de l'homme-philosophe. Il ne s'agit nullement pour celui-ci de prendre la direction de la collectivité ou de l'Etat, mais d'apporter sa contribution à la transformation du monde en vue de lui donner sens, pour lui-même et pour tous les hommes. Le philosophe n'apparaît pas alors comme celui qui donne des leçons, mais « *la mauvaise conscience* » qui dévoile les dysfonctionnements, les imperfections et les limites des différents niveaux d'existence collective tout en indiquant les conditions à remplir pour résoudre les problèmes qui se posent non seulement à sa société particulière, mais à l'humanité entière.

En poussant la *Logique de la philosophie* jusqu'à l'action politique⁸, Weil ouvre la nécessité de l'action politique au-delà du seul appareil de l'Etat. Il reconnaît ainsi implicitement un rôle politique à la forme d'existence collective qu'est la *société civile*.

⁸ *Logique de la philosophie*, *Philosophie politique* et *Philosophie morale* sont considérées par les interprètes de l'œuvre d'Eric Weil comme les principaux textes qui permettent de comprendre sa pensée politique.

II/ La société civile et l'idéal de légitimation politique de l'Etat

Face à la vague de scepticisme qui se soulève ici et là à l'égard de la rationalité de l'organisation politique moderne incarnée par l'Etat, l'action de la société civile peut-elle être comprise comme un recours et une ressource légitime d'exigence universelle de sens à l'existence collective symbolisée par l'Etat comme le postule le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas, notamment dans son ouvrage *Droit et démocratie* ? Dans quelle mesure cette forme d'existence que Hegel situe entre la famille et l'Etat peut-elle se comprendre comme source d'action politique pour l'homme et pour tous les hommes aspirant à plus d'égalité, de justice et de progrès partout et pour tous ?

Telles sont les questions qui devraient nous amener à préciser l'enjeu de l'investigation que nous plaçons sous le thème : « Eric Weil, Jürgen Habermas et les limites politiques de la société civile ». Pour expliciter le concept de *société civile*, son statut et ses implications, nous n'avons trouvé meilleures sources que celle qu'offre le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas. En effet parce qu'il a publié un premier ouvrage

intitulé *L'Espace public*⁹ – qui n'est en fait que sa thèse d'habilitation – et un second, *Droit et démocratie*, Habermas est considéré par la communauté scientifique comme le penseur contemporain qui a accordé une place privilégiée au concept de *société civile* dans sa philosophie politique. Il se situe dans la continuité de l'Ecole de Francfort, où il a fait ses armes de philosophe et de sociologue, d'abord comme assistant d'Adorno puis comme successeur de Max Horkheimer. Il a mis au point une théorie critique basée sur une conception double, ambivalente de la raison. Une perception qui fait de la raison à la fois une rationalité par rapport à une fin – *raison instrumentale* – et une rationalité par rapport à l'intersubjectivité – *raison communicationnelle* –. C'est la deuxième forme de la raison qui fonde, selon lui, la possibilité d'une émancipation des processus de domination à l'œuvre dans la société moderne.

Pour ce penseur, la modernité apparaît comme « un projet inachevé » parce que la rationalité instrumentale a pris le pas sur la rationalité communicationnelle. La prédominance de l'activité rationnelle orientée vers une finalité qui privilégie avant tout le

⁹ L'ouvrage est paru en 1962 sous le titre original allemand *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Habermas y développe une théorie de la société qui met en exergue les difficultés, les problèmes et les contradictions de la société moderne.

triptyque calcul/coût/bénéfice serait à l'origine du rejet de toute conception symbolique ou morale et donc des valeurs traditionnelles. Aussi, pour pallier ce qu'il considère comme la domination de la rationalité instrumentale, qu'il perçoit également comme le socle du triomphe du capitalisme, Habermas pense trouver dans l'édification de son concept de *société civile* le moyen de réconcilier l'homme moderne avec lui-même dans une communauté dans laquelle il se reconnaîtrait comme acteur et destinataire des lois et des institutions qui le gouvernent.

Comme nous allons nous atteler à le démontrer plus largement tout au long de cette étude, c'est dans les réseaux d'« individus faisant un usage public de leur raison » en vue d'influencer les décisions des institutions étatiques que le philosophe allemand est allé chercher les moyens de recréer une « situation idéale de parole », une opinion publique et démocratique. Pour ce faire, il s'appuie abondamment sur la théorie des *systèmes sociaux* du sociologue allemand Niklas Luhmann¹⁰ pour élaborer une théorie de l'entente calquée sur le même modèle. Ce qui lui permet de dénoncer d'un côté,

10 Cf. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique » in Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, pp.355 à 414.

l'enfermement du système économique basé sur le schéma de l'offre et de la demande médiatisé par *l'argent*; et de l'autre le système administratif des mécanismes publics de solidarité avec pour médium le *pouvoir hiérarchique*. Il estime que ces deux pouvoirs ne perçoivent respectivement l'individu-citoyen que comme *consommateur* ou *agent économique et usager des services publics*, à cause de l'attitude stratégique qui prévaut dans les rapports de l'individu au marché et à l'Administration.

Dans la perspective de réguler le poids des pouvoirs du marché et de l'Administration, Habermas conçoit la *société civile* comme un *espace public* générateur de *pouvoir social*. En fait d'espace public, il s'agit d'un lieu symbolique où se déroule publiquement l'exercice critique de la raison. Un exercice destiné à censurer les décisions publiques et à influencer au besoin leur production. L'objectif de ce processus est d'aboutir à une colégitimation des normes et institutions publiques entre les structures traditionnelles de l'Etat que sont le Parlement, les tribunaux, l'Administration et la *société civile*. Par cette démarche procédurale, Habermas veut dénoncer l'idéologie dominatrice des technosciences qui, selon lui ont remplacé les légitimations

traditionnelles en imposant à la société moderne un ordre scientifique en lieu et place de l'ordre politique qui lui permettait de se concevoir elle-même, d'être la principale source de légitimité de ses lois et institutions qui la régissent. Dans la même logique, l'auteur de *Droit et démocratie* en vient à la déduction que l'ordre technoscientifique ne peut produire que des individus réifiés et autoréifiés par un système économique-administratif fondé sur la poursuite du profit maximal. Par conséquent, il faut créer un nouvel ordre social fondé sur l'*Agir communicationnel* afin de permettre à l'homme moderne de s'émanciper véritablement.

Mais cette condition de l'homme moderne moulé dans le système économique-administratif à laquelle Habermas tente de remédier, n'est-elle pas plutôt le prix à payer pour accéder à l'émancipation qu'il envisage ? Telle est la question qui nous permet de nous appuyer sur la conception weilienne des rapports entre l'homme et la société moderne. En effet, comme nous l'avons effleuré plus haut, l'originalité du philosophe français est d'analyser les rapports entre l'individu et la société moderne à travers le prisme de la « phénoménologie de la conscience

sociale »¹¹. Pour lui, l'individu ne parvient à l'exigence morale qui peut s'élaborer en volonté politique, que lorsqu'il prend conscience de son existence en société. Ainsi, il ne peut y avoir d'émancipation de l'ordre économique-administratif – pour reprendre les termes habermassiens – sans aliénation quasi volontaire à ce que la société moderne a de mécaniste, de matérialiste et de calculateur.

Dans ce mouvement, la conscience individuelle qui se révèle à lui-même dans les rapports sociaux n'est autre que celle d'un homme socialisé par le travail, celle d'un homme vivant dans « un système de dépendance multilatérale » que Hegel désigne justement par le concept de *société civile ou Etat de la nécessité et de l'intellect*¹². Pour se réaliser, c'est-à-dire pour se réconcilier avec lui-même, cet homme doit d'abord survivre. Et sa survie passe par la nécessité de travailler et de se faire reconnaître une valeur et, en contrepartie de mériter une place dans l'organisation sociale. Car, c'est seulement en payant le prix de sa reconnaissance qu'il peut devenir lui-même en s'engageant dans

¹¹ Cf. Canivez (Patrice), « Individu et société moderne dans la philosophie politique : la formation de l'exigence morale et politique », op. cit., in *Eric Weil*, Bulletin de philosophie n° 7, Publications du CRDP de Bretagne, 1992.

¹² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, GF Flammarion, Paris, 1999, § 183, p.249.

des conflits symboliques pour faire reconnaître son langage personnel comme langage universel, sa plus profonde préoccupation étant d'être pour les autres ce qu'il est effectivement pour lui-même. En revanche, il s'aliène définitivement quand il n'est qu'un simple maillon de la chaîne de travail ou encore un consommateur et un usager des services publics.

Ainsi, le travail scientifiquement organisé, qui *chosifie* l'individu aux yeux de Habermas, apparaît chez Weil comme l'expression même de l'ambivalence de l'intégration dans la société moderne, le prix à payer par l'homme moderne pour accéder à son individualité et donc à la reconnaissance de sa personnalité. Pour dépasser l'impasse habermassienne de la domination du système économique-administratif, Weil part du principe que « l'individu est le produit de la société »¹³. Et c'est en se « soumettant » aux exigences de cette société qui la fait qu'il découvre ce qu'il est pour lui-même. Mieux, en devenant lui-même il peut à son tour agir pour transformer et faire évoluer la société. Notre aboutissement à une telle conclusion est d'autant plus intéressant pour notre investigation que là où Habermas

¹³ Weil (Eric), *Philosophie politique*, p.272.

perçoit de la réification et de l'autoréification, Weil y voit plutôt la condition de la civilisation moderne, la voie de l'éducation sociale et donc du refus de se laisser transformer en une « chose ». Ainsi donc, le dialogue entre Habermas et Weil sur les « limites politiques de la société civile » nous ramène au cœur de la question de la réconciliation de l'homme moderne avec lui-même.

Cette question se justifie par le fait que chacun des deux penseurs a établi un lien ombilical entre le concept de *société civile* et celui de *modernité*. Plus concrètement, Habermas voit dans le potentiel politique de la société civile la possibilité de conduire la modernité à son achèvement. Quant à Weil, il est l'un de ceux qui ont pensé les enjeux de la modernité en rapport avec la question de sa valeur, de son sens pour l'existence humaine. C'est ce que traduit Gilbert Kirscher en soulignant que l'usage de l'adjectif « moderne » s'applique, sous la plume de Weil,

« principalement dans le champ de la politique, à la société et à l'Etat. Toutes les autres significations et attributions semblent se rattacher à ceux-ci, parmi lesquels l'une apparaît plus fondamentale que l'autre. Le caractère moderne de la société s'impose à l'Etat. Historiquement, la société moderne suscite le devenir-moderne de l'Etat »¹⁴.

¹⁴ Gilbert Kirscher, « L'idée de la modernité chez Weil » in *Sept études sur Eric Weil*, Université de Lille 3,

De ce qui précède, nous pouvons établir une convergence d'intérêts entre Habermas et Weil à partir de leur préoccupation commune pour les enjeux de la modernité. Des enjeux dont Hegel et sa philosophie sont unanimement considérés comme les fondements qui ont permis d'en avoir une claire conscience. Car, c'est sur la base de cet acquis conceptuel que Weil, grand commentateur des œuvres du philosophe d'Iéna dont il contribua à renouveler la compréhension en France, lui consacra entre autres, une thèse intitulée « Hegel et l'Etat ». Dans cet ouvrage paru en 1950, il souligne justement que Hegel n'est pas ce « prophète d'étatisme » contrairement à ce qu'une mauvaise interprétation a tenté de faire croire. Aussi, en réhabilitant la philosophie politique hégélienne, Weil donne à redécouvrir l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* comme le penseur de la liberté individuelle qui ne s'accomplit véritablement que si celle-ci est garantie par l'Etat. Aussi prend-il, à son compte ce principe hégélien de compréhension de l'Etat pour élaborer une philosophie politique axée sur la réalisation du sens de l'existence individuelle et collective. Pour lui, « l'individu raisonnable et libre,

– c'est-à-dire « autonome » au sens kantien-est ce qui donne sens à toute politique »¹⁵. Fort de ces présupposés, il définit l'action politique comme le lieu où s'exerce la liberté raisonnable. Selon cette logique, la quête de la liberté constitue un processus de prise de conscience qui pousse l'individu à surgir du mécanisme social qui le conditionne pour réaliser la liberté inconditionnelle qu'il est en découvrant un sens à son existence. Ainsi dans la compréhension weilienne, toute action politique digne de ce nom doit nécessairement mener à la question du sens. Inutile de préciser que la conception weilienne de la *société civile* et de son rôle dépend logiquement de ces présupposés. Mais avant toute explicitation de son contenu, il est important de retourner à l'origine de ce concept tel qu'il est également élaboré par les soins de Hegel.

En effet, en dissociant la *société civile* et l'Etat, Hegel n'a pas seulement marqué la différence et la spécificité de ces deux sphères d'effectuation concrète de la moralité objective. A travers la formulation systématique de ce concept, il signe l'acte du changement le plus significatif de la modernité politique. Car avant lui, la notion de *société civile* a été utilisée par Thomas

¹⁵ Weil (Eric), *Philosophie politique*, Paris, J. Vrin, 1956, p.18.

Hobbes ¹⁶pour l'opposer à l'état de nature (*status naturae*)¹⁷. Pour ce philosophe anglais comme pour l'ensemble des auteurs du 17^e siècle, la signification de la *société civile* est identique à celle de la cité ou de l'Etat. Cette identité ne fait d'ailleurs pas de distinction entre la *ville* et la société qu'elle considère comme une seule et même notion.

Comme on peut le voir, la notion de *société civile* n'a donc pas toujours eu la même signification. Loin d'être anodin, le recours à l'histoire du concept a l'avantage de confirmer la mutation du sens, qui passe ainsi d'une société politiquement organisée en une seule entité qu'est l'Etat à une société privée, c'est-à-dire à une société distincte de l'Etat. C'est bien cette évolution que Hegel traduit par la séparation de la « vie civile » et de la « vie politique », de la société et de l'Etat. Plus concrètement, cette séparation a été rendue possible d'une part, par l'avènement de la *révolution industrielle* – caractérisée par l'émergence de la bourgeoisie ainsi que par le débordement de l'économie de la sphère domestique pour devenir une économie politique –, et d'autre part par l'effondrement de l'*Ancien régime*.

¹⁶ Cf. Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Annexe, Vrin, Paris, 1999.

¹⁷ « La condition des hommes hors de la société civile (laquelle condition, permettez-moi de nommer l'état de nature) », Cf. *De cive*, préface, trad., Sorbière, Sirey, 1981, p.66.

Ainsi c'est l'avènement de la modernité qui rend possible celui de la société civile en tant que sphère d'existence collective distincte de l'Etat. En tant que telle, la modernité se comprend comme un processus à la fois politique, scientifique, culturel et socio-économique. Lorsque Hegel conçoit *la société civile* comme la sphère des besoins, des échanges, du travail où chacun poursuit des intérêts particuliers, il n'est nullement question pour lui de songer à une quelconque autonomisation de cette sphère d'existence collective. C'est l'Etat qui détient une priorité sur les individus et sur tout autre de leurs regroupements que lui ; l'Etat incarne l'« esprit objectif » qui seul permet de s'élever à la vérité et à la vie éthique. Quant à la *société civile*, elle ne représente que la *particularité* de l'objectivité qu'est l'Etat en tant que *totalité* et *universalité* dont la seule visée est capable de procurer la satisfaction véritable à l'homme.

Mais la distinction hégélienne de l'Etat et de la société civile n'est pas synonyme d'absence de rapport entre ces deux sphères de la vie collective. Elle permet de préciser que l'Etat est fondé sur la poursuite d'intérêts collectifs et se comprend comme l'arbitre

des conflits et des oppositions liés à la défense des intérêts particuliers, et donc comme régulateur des droits privés et des libertés individuelles. En tant que visée de l'unité supérieure, il ne saurait donc être réduit au seul rôle d'instrument de survie de la société civile, c'est-à-dire de faire respecter uniquement des droits et des libertés subjectifs. La constitution de l'Etat, selon les exigences de l'universalité rationnelle, apparaît comme la condition *sine qua non* pour la préservation des associations particulières et donc de la société civile. Sans la réalisation d'un Etat qui assure la liberté et la reconnaissance de tous par tous, il ne peut y avoir de société civile viable. Tel est l'héritage de la compréhension du concept de société civile que partagent, du reste, nos deux penseurs en dialogue, à savoir Eric Weil et Jürgen Habermas.

Pour donner un avant-goût de la spécificité du sens que Habermas donne au concept de *société civile*, nous nous sommes référé à la préface de son ouvrage *L'espace public*. Dans cet opus, le philosophe allemand reconnaît que, pour ses travaux de recherche, il s'est inspiré du cadre théorique établi par Hegel et

revisité par Marx¹⁸. Par conséquent, il adhère aux caractères fondamentaux de la *société civile* tels que définis par ces deux prédécesseurs, à savoir une société de travail et d'échanges. Toutefois, il avait cru trouver dans cette sphère de vie collective les germes d'une vie politique communautaire pouvant conduire à l'émergence d'une démocratie postnationale. Mais il s'est vite rendu compte de la fragilité de son échafaudage, dont les principales raisons sont « la complexité » de l'organisation de la société civile et la « la faiblesse de sa capacité d'action et son handicap structurel »¹⁹.

Partant de ces points d'achoppement qui limitent l'ambition que Habermas assigne à la *société civile*, nous pouvons déjà en déduire l'impossibilité de réaliser une *situation idéale de parole* à l'échelle d'un Etat moderne qui fragilise la procédure de colégitimation entre les instances traditionnelles de l'Etat *et les structures sociales*. La discussion publique ou *Agir communicationnel* qui est supposé être le ressort fondamental qui permet à la société moderne de rebondir et de ne pas rompre en cas de crise, se révèle ainsi insuffisamment opérante. Du moins,

¹⁸ Cf. Habermas (J), *L'espace public*, préface, p.X.

¹⁹ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, p.408.

elle se révèle limitée dans la régulation des conflits, tensions et contradictions qui rythment le battement du cœur de la société moderne et lui permettent ainsi de se transformer et d'évoluer. Ainsi, si la *raison communicationnelle* de Habermas se révèle inopérante pour relever le principal défi politique que Weil traduit par le sentiment humain universel d'*insatisfaction* et d'*injustice*, faut-il en conclure que la *société civile*, comme sujet de l'opinion publique, est à exclure de la formation d'une volonté qui se veut raisonnable et effectivement agissante en vue d'un monde plus juste, plus humainement satisfaisant, c'est-à-dire qui fasse sens ? La réponse à cette question se veut la conclusion de la présente étude. Car l'intérêt de notre investigation n'est pas seulement de montrer que la tentative habermassienne d'édification des structures d'un espace public politique à partir du concept de société civile aboutit à une certaine impasse. Nous voulons surtout en faire un prétexte pour engager un dialogue virtuel entre Jürgen Habermas et Eric Weil sur ce qui nous apparaît comme leur préoccupation commune à savoir la possibilité d'édifier une communauté politique moderne sur la base de la raison.

Dans cette perspective, il nous semble que l'une des originalités de Habermas est d'avoir élaboré sa conception de la société civile sur la base d'un langage commun et d'une discussion publique accessibles à tous, dans un espace public sans entrave, exempt de toute parole d'autorité que conférerait un principe transcendant ou un privilège quelconque. Sa conception a l'avantage de nous pousser à savoir si cette situation visiblement idéalisée est envisageable dans un monde moderne dont le trait essentiel est d'être

«laissé à lui-même, rendu instable en son principe par un changement incessant – révolutions techniques ou révolutions dans les mœurs, production et surproduction des biens et des valeurs, modifications accélérées de toutes les règles du jeu social, franchissement triomphal ou transgression honteuse de toutes sortes de limites»²⁰.

A notre avis, cette équation renvoie inexorablement à celle de la capacité de l'homme à résoudre les contradictions de la société moderne dont l'expression achevée est la chosification de l'individu et des masses, le fossé grandissant entre riches et pauvres, les inégalités et l'injustice, mais aussi des maux sociopolitiques contemporains que sont le génocide et le terrorisme ainsi que la violence sous toutes ses formes, y compris

²⁰ Gilbert Kirscher, Préface à *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil* d'Etienne Ganty, Presses universitaires de Namur, Namur, 1997, p.5.

la plus radicale, que Weil symbolise par la figure d'Hitler. Si l'on s'accorde à reconnaître que la raison ne mérite d'être véritablement « moderne » au sens kantien et hégélien que lorsqu'elle est critique de la totalité de la réalité, critique de ses propres œuvres et critique d'elle-même, alors on peut considérer les limites de l'échafaudage habermassien des compétences politiques de la *société civile* comme une perception partielle, incomplète du potentiel de la raison. Qu'il agisse dans la sphère de l'Etat ou celle de la société civile, l'individu doit pouvoir aller jusqu'au bout de l'exigence de la raison telle qu'elle est prescrite par Emmanuel Kant dans la célèbre formule *Sapere aude*, « Aie le courage de te servir de ta raison. Mais d'où provient ce courage qui pousse la raison à aller jusqu'au bout ?

C'est dans *Logique de la philosophie* que nous découvrons une piste de réponse à cette question lorsque son auteur indique que

« seule la raison est le contentement, mais cette raison ne saurait être pour l'homme que dans le medium de la violence ; car jamais l'homme ne sort du domaine où la violence, la peur, la peur de la peur sont possibles. Il ne suffit pas de faire comme si la violence n'existait pas, de ne pas en parler, de refouler la peur : elle s'annonce même au philosophe dans la peur de la peur ; encore dans l'homme qui veut être raisonnable, qui se veut raison, la passion reste le ressort de son mouvement de fuite devant

le mouvement et le devenir, et la violence, ce qui ne dépend pas de lui, mais lui arrive, est ce qui lui donne le courage de sa peur »²¹.

De cette précieuse orientation nous ne pouvons qu'admettre que la recherche du consensus par la discussion publique, telle que proposée par Habermas, n'est pas à l'abri de la violence. D'ailleurs, le philosophe et sociologue allemand relève lui-même que les rapports de force qui sont en jeu dans la sphère politique desservent largement l'émergence d'« *espaces publics autonomes* ». Ce qui lui revient à reconnaître la réalité de la violence comme il l'exprime clairement après le tragique attentat terroriste du 11 septembre 2001 où les États-Unis d'Amérique ont été frappés en plein cœur – au propre comme au figuré –. Il confesse à ce sujet :

« Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si, au regard d'événements d'une telle violence, toute ma conception de l'activité orientée vers l'entente, celle que je développe depuis la Théorie de l'Agir communicationnel, n'est pas en train de sombrer dans le ridicule »²².

A cette étape de nos propos préliminaires, il est important de rappeler que la violence qui tourmente Habermas ne se manifeste

²¹ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, p.20.

²² Habermas (J), in J. Habermas et J. Derrida, *Le concept du 11 septembre*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Galilée, 2003, p. 67.

pas uniquement sous des formes brutes et physiques ; elle se trouve également dans le langage. Car c'est à travers le langage que le virus de la déficience démocratique qu'est le *totalitarisme* s'incruste avant de se répandre sous formes d'exclusion et de négation de l'être et donc de refus de la raison. Or, pour que l'usage public de la raison aille jusqu'au bout de sa logique, il faut qu'il prenne en compte la problématique la violence inhérente à la société moderne. Le principal intérêt de notre étude est de montrer que la problématique de l'action politique citoyenne doit tenir compte de la question la violence liée à l'exercice et à la conservation du « *pouvoir* ».

Comme nous le verrons, Weil souligne très clairement que la réalité politique d'hier et surtout d'aujourd'hui est marquée à la fois par l'action de la raison et aussi par celle de la violence. C'est pourquoi le but qu'il fixe à l'action politique est justement de parvenir à l'avènement d'un monde où l'on puisse agir par la seule force des arguments raisonnables. Pour lui, le monde, notre monde ne réunit pas encore les conditions telles qu'on puisse y agir seulement par l'appel à la raison. Dans la vision weilienne, la *Logique de la philosophie* consiste à comprendre la réalité sociale

et politique telle qu'elle est faite par la violence afin de contribuer à la réduire, à défaut d'y mettre définitivement fin. C'est à travers le prisme de la raison médiatisée par la violence que nous tenterons d'analyser « les limites politiques de la société civile ».

Nous considérons, en fin de compte, l'équation de la violence telle que posée par Eric Weil comme la limite ultime du concept de la société civile telle que conçue par Jürgen Habermas. Le but dernier poursuivi par cette étude est de montrer qu'en intégrant le médium de la violence, l'exercice public de la raison si commun à l'homme et à tout homme, s'achève nécessairement par la question du sens. Telle est du moins la promesse que nous faisons et pour laquelle nous demandons à notre lecteur l'indulgence de suivre, jusqu'au bout, le dialogue que nous osons entre ces deux grandes figures de la philosophie politique contemporaine que sont Eric Weil et Jürgen Habermas.

III/ Etat de la recherche et sens de notre démarche

Nous n'avons nullement la prétention de réaliser une étude inédite au point de n'être redevable à aucun de nos devanciers sur le vaste chantier de la philosophie politique. Aussi, pour avoir été pionnier dans l'initiative intellectuelle d'un dialogue entre les éminents penseurs contemporains de la modernité que sont Heidegger, Habermas et Weil, Etienne Ganty nous met sur la voie qui permet d'aller jusqu'au bout de l'exigence induite par l'avènement de la violence radicale. C'est d'ailleurs Gilbert Kirscher, directeur de la thèse de Ganty et préfacier de l'ouvrage de *Penser la modernité*, qui nous met sur le chemin en soulignant avec force :

« Le concept de la raison philosophique, tout en étant concept de la raison, s'en trouve modifié dans un sens encore plus radicalement critique et critique de soi que le sens que lui avait accordé Kant, à un niveau de radicalité auquel n'atteint pas le concept habermassien de raison, lequel, s'il va au-delà de la réduction heideggerienne de la raison à l'entendement, pourrait trouver son site dans la catégorie weilienne de la discussion, la première catégorie, la plus formelle, dans laquelle le concept de raison apparaît »²³.

²³ Gilbert Kirscher, Préface à *Penser la modernité*. Op cit, p.9.

De ce qui précède, nous pouvons affirmer que les conclusions de l'ouvrage *Penser la modernité*, nous permettent non seulement d'établir, à notre tour, un dialogue entre Habermas et Weil, mais de montrer que la pensée du second va bien au-delà des obstacles conceptuels auxquels achoppe le premier. Nous pouvons affirmer que *le courage de la raison*, dont l'usage est synonyme de *Lumières* chez Kant, ne s'épuise donc pas dans l'élaboration d'une théorie de la société civile, si fondée soit-elle sur la raison communicationnelle. Mais que l'échafaudage habermassien est bâti sur une fondation fragile, mouvante car inachevée.

Ainsi, il nous apparaît clairement que l'objectif le plus important de l'usage privé et public de la raison est de trouver des raisons de vivre, d'affronter la question de la violence – aussi bien dans sa subtilité dans le langage que dans sa brutalité dans les rapports de l'individu avec les autres, entre les groupements auxquels les individus adhèrent pour se maintenir en sécurité et satisfaire leurs besoins, entre les Etats particuliers. Et s'il est vrai que l'histoire de l'humanité est faite de conflits, de tensions et de contradictions entre les membres de différentes communautés

particulières, il ne l'est pas moins que la recherche du bien-être, de la sécurité et de la paix constitue un bien précieux qui donne sens à l'existence individuelle et collective. Les tentations de violence et de discrimination qui marquent encore les relations entre les individus, les groupes sociaux et les Etats ne sont donc pas une fatalité contre laquelle on ne peut rien faire de raisonnable. La vie collective doit être plutôt considérée, non pas comme un mal nécessaire, mais comme une nécessité humaine. Ce d'autant plus qu'elle vise à permettre à chacun et à tous de contribuer efficacement à l'édification de la société, de bénéficier équitablement des fruits de sa contribution et, finalement, de trouver un sens à sa vie. C'est à cela que tient le lien politique de la communauté. C'est aussi cela qui le rend viable pour l'individu, qui peut ainsi y trouver satisfaction de ses besoins, reconnaissance de la valeur de sa personne et réconciliation entre ce qu'il vaut aux yeux des autres et ce qu'il est en son for intérieur.

Mais on le sait, et chacun de nous le vit quotidiennement, l'homme est marqué du sceau d'une insatisfaction permanente. Il n'a pas seulement des besoins, il se crée lui-même des besoins. Il

n'a pas seulement des problèmes extérieurs ou sociaux, il est un problème pour lui-même. Au fond de lui-même naît la question essentielle, celle que lui pose son existence, la question du sens qui, se traduit concrètement par « *à quoi bon* » travailler, s'associer, réfléchir, vouloir changer le monde, etc. Comme nous le verrons, c'est de la réponse à cette question que dépendent la qualité de la vie de l'individu, son rapport violent ou non violent au monde extérieur, aux autres et finalement sa volonté de transformer ou de subir les lois et les institutions de sa communauté.

Ainsi, nous sommes parti de l'explicitation du sens de la *société civile* tel qu'il est conçu par Habermas pour aboutir à la problématique de l'opportunité d'en faire une source de légitimation politique de l'Etat. L'une des divergences importantes entre les deux auteurs que nous mettons en dialogue est justement la problématisation du rapport entre la raison et la violence. Car pendant que Habermas fait fi de ce rapport, Weil en fait justement la pierre angulaire qui permet de juger de la capacité de tous les hommes à fixer un but raisonnable à l'organisation de la cité. En plus, il note que l'homme est par

nature insatisfait. Or, quand on sait que le propre de la société et de l'Etat moderne est de traduire, chaque jour un peu plus dans les faits, l'idéal de « *la satisfaction de tous* », il est évident que l'essentiel de l'action politique ne saurait se résumer à l'avènement d'une démocratie aussi radicale soit-elle, comme le pense Habermas. L'essentiel est que, malgré l'épreuve permanente de l'insatisfaction matérielle et morale due aux vicissitudes de la vie collective, chacun trouve un sens à sa vie, qu'il se donne des raisons de continuer à vivre et qu'il essaie de partager, dans la non-violence, ces raisons-là avec les autres à travers un projet politique ou social concret.

Nous pouvons même aller plus loin en ajoutant que ce n'est pas seulement parce que l'homme est confronté à des problèmes dans sa collectivité qu'il sent le besoin d'agir seul ou avec et pour les autres ; c'est aussi parce qu'il est un problème pour lui-même. Mais cette attitude qui requiert aussi une certaine aptitude à surgir de soi-même n'est possible que dans la conscience que l'individu a de son rapport à la société dans laquelle il vit concrètement. Or, contrairement à la société traditionnelle qui fixe, quasi définitivement, des comportements et des finalités aux

individus donnés, la société moderne est caractérisée par la division des individus en sous-ensembles – groupes et couches – qui s’opposent les uns aux autres pour une répartition équitable des avantages de la société. Cette opposition qui traduit une quête permanente de la *satisfaction de tous* et de la *justice pour tous* est aussi la marque de l’imperfection de cette société et la justification ultime de toute action individuelle et collective visant la perfection. C’est donc dans les méandres de cette société moderne qui s’édifie dans *la lutte des groupes et des couches* qu’il faut prendre et comprendre l’individu dont parlent Habermas et Weil, et avant eux Hegel et Marx. Un individu caractérisé par sa socialisation par le travail, par sa participation à l’organisation collective en tant qu’agent économique, usager de l’Administration, consommateur, électeur et éligible, c’est-à-dire volonté raisonnable et acteur politique.

En définissant la raison comme « possibilité d’une vie sensée pour tous et comprise comme telle par tous »²⁴, Weil place la barre de la vocation de l’homme au-delà de sa participation à l’action politique ou à la légitimation des institutions et des normes d’un Etat particulier. Il montre que l’objectif à atteindre

²⁴ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, p.179.

est surtout moral et non pas seulement politique. Pour lui, ce n'est pas en participant à l'administration des affaires de la société et de l'Etat que l'homme devient ce qu'il doit être, mais en trouvant un sens à sa vie. Mais la société moderne étant mécaniste et calculatrice, l'homme ne peut y survivre sans maîtriser ses règles de fonctionnement ni s'y soumettre au besoin. C'est d'ailleurs le prix à payer s'il veut apprendre à devenir lui-même. C'est en triomphant de la nature – qu'il porte en lui et qui le porte – par le travail qu'il peut s'offrir les loisirs nécessaires pour revenir à lui-même et exercer sa liberté. Par conséquent, la société moderne et le travail lui apparaissent comme les conditions de son émancipation.

S'émanciper, ce n'est pas trouver le travail « chosifiant » ou aliénant, mais répondre simplement aux exigences de la rationalité qui s'impose désormais à tous et rend, du coup, tous les hommes égaux dans la *société de travail*. Cependant l'homme ne peut s'identifier au travailleur. Il exige et doit exiger que soient conférés une valeur positive et concrète à son action, un sens à sa vie. C'est ce droit inaliénable que lui confère *le pouvoir de la parole* qui est commun à tous les hommes, quels que soient leur

race et leur statut social. C'est ce qui fonde également la nécessité de la discussion pas seulement comme un « *exercice public de la raison* », mais comme droit de regard – sur la conduite des affaires publiques- et devoir de proposition, dans la non-violence – d'une autre manière de conduire la cité. Ainsi, même s'il ne résout pas le problème humain fondamental qu'est la satisfaction des besoins, le choix du langage et de la discussion publique comme modes de politisation par Habermas apparaît, en fin de compte, comme la voie royale par laquelle les « masses », c'est-à-dire les individus ordinaires, peuvent se réconcilier avec la raison et reprendre ainsi l'initiative politique et morale. Mieux, *l'Agir communicationnel*, qui est le propre du *langage ordinaire*, ne parvient à sa maturation que lorsque celui-ci s'inscrit dans la mise en œuvre de la principale exigence de la modernité qui n'est autre que l'affrontement de la question du sens de l'existence dans un monde décroché de tout absolu immanent ou transcendant. C'est dans cette tâche commune à tous les hommes de toutes les sociétés que le philosophe ne saurait se prévaloir d'une autre singularité que celle que lui confère son engagement au service de la seule raison qui donne sens à la vie. Comme le définit Eric Weil, le philosophe, c'est celui qui se décide

activement à « créer le contentement par la victoire sur le mécontentement, même dans la négativité »²⁵. Ce qui suppose qu'en plus de partager la vie ordinaire avec tout le monde, il s'engage particulièrement à trouver, dans les limites de la seule raison, les ressources et les arguments nécessaires pour guérir du mécontentement et contribuer ainsi à sortir l'homme de l'impasse de l'insatisfaction que lui impose la nature.

La motivation fondamentale de notre investigation est de mener une réflexion philosophique sur l'action politique. Pour ce faire, nous espérons pouvoir, à travers un dialogue entre Eric Weil et Jürgen Habermas sur la question des « limites politiques de la société civile », établir une relation d'idées à même de donner un éclairage nouveau et original sur les enjeux de l'action politique qui est de plus en plus reconnue voire dévolue, aux organisations de la société civile. Notre démarche est justifiée aussi par le contexte mondial de déficit démocratique et de difficulté à respecter les droits fondamentaux de l'homme aussi bien dans les pays « *développés* » que dans les pays « en voie de développement ». D'où le sous-titre « Contribution à la réflexion sur le sens de l'engagement politique citoyen », que nous avons

²⁵ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, op. cit., p.7.

donnée à cette première expérience de recherche dont le thème, faut-il le rappeler, est « Habermas, Weil et les limites politiques de la société civile ».

Si prétention il y a dans ce travail que nous devons reconnaître passionnant, c'est celle de vouloir humblement tirer des leçons de ce que nous croyons avoir retenu de nos lectures des œuvres originales de Weil et de Habermas, non sans l'accompagnement éclairé d'interprètes et de commentateurs aguerris. Il nous a paru en effet prétentieux, voire imprudent, d'engager un dialogue virtuel entre deux monuments de la pensée politique contemporaine comme Jürgen Habermas et Eric Weil. Notre entreprise est d'autant plus risquée que le premier cité est toujours de ce monde et que son œuvre, encore inachevée, est susceptible d'évolution et de renouvellement. Quoiqu'il ait prématurément disparu en février 1977 à l'âge de 73 ans, le second a légué à la postérité l'une des investigations les plus radicales et les plus achevées sur ce que Francis Guibal²⁶ désigne par la « pratique critique et dialogale » de l'acte de philosopher.

²⁶ Interprète et commentateur de la pensée d'Eric Weil, il lui a consacré une biographie que l'on peut qualifier de philosophique sous le titre éponyme d' «Eric Weil (1904-1977) ou le courage de la raison » in *Cités* 3/2001 (n° 7), pp. 147-160.

Néanmoins, les productions des deux philosophes n'ont pas la même réception sur la scène intellectuelle et médiatique. Les ouvrages de Habermas sont des plus lus et des plus commentés. Curieusement, malgré sa puissance de pensée, l'œuvre de Weil est moins connue et moins reconnue. Ce qui s'explique par le fait qu'il y a numériquement plus de monographies consacrées au philosophe et sociologue allemand. Par conséquent, notre enquête pouvait courir le risque de manquer d'originalité.

Mais lorsqu'on examine la liste des publications consacrées à une confrontation entre Habermas et Weil en général et autour de la question des « Limites politiques de la société civile » en particulier, il n'y a presque rien à signaler. Du moins n'existe-t-il, à notre connaissance, aucune véritable étude²⁷ qui croise spécifiquement les pensées habermassienne et weilienne à l'effet de dégager et de clarifier leurs positions, méthodes, styles, objectifs et résultats sur l'analyse du concept de société civile. Toutefois, du côté des études spécifiquement consacrées au concept de *société civile* chez Habermas, force est de reconnaître que nous n'en avons pratiquement pas découvert, malgré les

²⁷ Nous avons dû nous limiter, pour des raisons pratiques, aux publications en français que nous avons consultées à la Bibliothèque Eric Weil lors de nos séjours scientifiques en mai, juin et novembre 2012 à l'Université Charles-de-Gaule – Lille 3 en France.

milliers d'articles qui se réclament du penseur allemand. La production la plus systématique que nous avons pu trouver sur le sujet provient du juriste et philosophe belge Benoît Frydmann. Sous le titre « Habermas et la société civile contemporaine »²⁸, il retrace surtout la façon dont Habermas place la *société civile* au coeur des nouvelles institutions démocratiques postnationales. Il donne à comprendre « la naissance et la maturation du citoyen moderne à travers ses luttes et ses revendications pour davantage de démocratie ». Mais en dehors de Frydmann, les principaux commentateurs de Habermas en langue française ne manquent pas d'allusions pertinentes sur la problématique qui nous intéresse.

Ainsi, l'ouvrage pionnier de Jean-Marc Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*, paru en 1987, est incontournable pour comprendre le paradigme de l'*Agir communicationnel*. La *démocratie impossible* d'Yves Sintomer, publié en 1999 nous est apparu comme un exposé exhaustif des enjeux de la philosophie politique de Habermas. Cet ouvrage a l'avantage de mettre à l'épreuve de l'actualité politique et sociale de la France la validité du modèle procédural habermassien, au regard des débats sur le

²⁸ Cf. http://www.philodroit.be/IMG/pdf/habermas_et_la_societe_civile.pdf.

port du voile islamique. Cette question étant toujours brûlante dans une actualité mondiale marquée par une certaine cohabitation difficile entre musulmans et chrétiens, aussi bien au Nord qu'au Sud, l'enquête de Sintomer nous a permis de mieux comprendre le concept du *monde vécu* et, par ricochet, les problèmes concrets qui continuent d'être soulevés par des organisations de la société civile.

Force est aussi de reconnaître que les idées de Habermas ne font pas toutes l'unanimité. Certains de ses critiques lui ont reproché d'une part de n'avoir pas suffisamment pris en considération les interactions sociales concrètes du citoyen moderne, et d'autre part de postuler des sujets autonomes sans s'interroger au préalable sur les conditions de possibilité d'une autonomie stable. Toutefois, aucune critique de la pensée habermassienne n'a eu recours à la pensée d'Eric Weil pour justifier ses positions. Emmanuel Renault, Yves Cusset, Jean-Philippe Deranty, Franck Fischbach, ... ont plutôt revisité *l'Éthique de la communication* dans la perspective de la voir aboutir à une éthique de la reconnaissance²⁹ telle qu'elle a été

²⁹ Notons que la problématique de la reconnaissance, qui est en fait un héritage de la *Phénoménologie de l'esprit* et de la *phénoménologie du droit* de Hegel, n'est pas moins absente de la pensée weilienne comme le

élaborée par Axel Honneth, l'autre philosophe et sociologue de l'Ecole de Franckfort, connu et reconnu pour avoir pris le contre-pied de Habermas. Gérard Raulet, Pierre Rosanvallon et Dominique Schnapper ont également mis les paradigmes habermassiens à l'épreuve de la crise de citoyenneté et du modèle d'intégration républicaine. Mais leurs références au concept précis de *société civile* restent allusives.

Néanmoins, de nombreux ouvrages et articles traitent de cette idée chez l'un ou l'autre. L'investigation la plus significativement pionnière d'une démarche dialogale entre Habermas et Weil demeure celle d'Etienne Ganty sous le titre: *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Dans une étude longue de 797 pages, il a réussi à inventer ce que son préfacier, Gilbert Kirscher, considère comme « un dialogue idéal, à multiples voix » entre Heidegger, Weil et Habermas. La publication, en 1997, de cette confrontation apporte un éclairage à la complexité du problème de la modernité en ce que celle-ci est supposée apporter l'avènement d'une nouvelle ère à l'histoire

démontre si bien Patrice Canivez dans *Pathologies of recognition*, un article publié dans la revue *Philosophy and Social Criticism* en 2011. Il démontre que dans la *Logique de la philosophie*, bien de passages de cet ouvrage sont en particulier une réponse à la lecture anthropologique que Kojève fait de Hegel en insistant sur la lutte pour la reconnaissance.

humaine à travers la quadruple révolution – scientifique, politique, culturelle et sociale – qui l’a rendue possible. Mais la persistance d’impasses, de contradictions, de tensions et de violences internes aux Etats et entre les Etats est la preuve que la modernité reste inachevée et qu’il faut poursuivre la réflexion et l’action en vue de la rendre plus effective.

En cela, l’originalité de l’étude d’Etienne Ganty est d’avoir jeté des ponts entre Martin Heidegger, Jürgen Habermas et Eric Weil et d’avoir abouti à l’analyse de la modernité non pas comme une action raisonnable, mais comme un destin. Un destin qui nécessite à la fois une philosophie de l’action et une action de la philosophie, c’est-à-dire une œuvre éthique, une *poiesis* mais pas une œuvre technique. Pour ce faire, Ganty a choisi délibérément et en toute connaissance de cause la méthode et les réponses de Weil au problème de la modernité. C’est la même option que l’on retrouve quelques années plus tôt, précisément en 1991, dans la thèse de doctorat défendue Patrice Canivez sous le titre « La logique du politique. Essai sur la philosophie politique d’Eric Weil ».

Pour revenir à notre sujet, nous retenons du dialogue initié par Ganty entre Habermas et Weil que dans l'affrontement de la question de la violence, le second est allé

« à un niveau de radicalité auquel n'atteint pas le concept habermassien de raison, lequel, s'il va au-delà de la réduction heideggerienne de la raison à l'entendement, pourrait trouver son site dans la catégorie weilienne de discussion, la première catégorie, la plus formelle, dans laquelle le concept de raison apparaît »³⁰.

En d'autres termes, en limitant la raison à la catégorie weilienne de discussion, Habermas n'est pas allé jusqu'au bout de la question de la violence et donc du sens. Ce qui justifie une fois encore le thème de notre étude, « les limites politiques de la société civile ». Nous voulons ainsi démontrer que, pour que le déploiement du concept de *société civile* aille au-delà de ses limites, il faut que la raison communicationnelle évolue vers la *catégorie-attitude de l'Action*, considérée par Weil comme ce qui rend possible la réconciliation de l'individualité et de l'universalité dans le sens. C'est du reste la conclusion à laquelle aboutit Mahamadé Savadogo, un autre héritier et commentateur de Weil, dans son ouvrage *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*.

³⁰ Ganty (Etienne), *Penser la modernité*, préface, op. cit. p.9.

Dans cette monographie³¹ il montre, selon son préfacier Etienne Ganty, « que la philosophie, comme acte de la pensée et du discours, reçoit une pleine légitimité quand elle s'achève dans l'action ». Dans un autre ouvrage *La parole et la cité*, Savadogo consacre deux chapitres respectivement aux rapports entre « Etat et société civile » et « Société civile et politique ». Sa principale allusion à une confrontation entre Habermas et Weil se trouve dans le dernier chapitre qui porte le titre du livre où il note :

« Contrairement à l'idée d'une théorie de l'agir communicationnel, la communication, quand bien même elle parvient à un consensus, s'avère insuffisante pour garantir la vie collective, le lien politique. En d'autres mots, encore une dernière fois, la cité se construit autrement que par la parole »³².

L'insistance de Savadogo sur les limites de la communication dans l'édification d'une communauté qui se voudrait démocratique n'est que la reprise et la confirmation de la thèse weilienne selon laquelle la discussion prônée par le concepteur de *l'agir communicationnel* n'est qu'un mouvement inachevé de l'usage public de la raison. En clair, tout en se référant à la pensée de Habermas, Savadogo assoit plutôt sa conception de la

³¹ Soutenue en 1992, cette thèse publiée en 2003 se veut un éclairage à trois précédents ouvrages, *Philosophie et existence* (2001), *La parole et la cité : Essais de philosophie politique* (2002) et *Philosophie et histoire* (2003), dans lesquels l'auteur distille la principale leçon de sa lecture d'Eric Weil « le primat de l'action et l'explicitation de celle-ci dans la philosophie politique ».

³² Mahamadé Savadogo, *La parole et la cité*, Chapitre V, La parole et la cité ou langage et politique, p.288.

société civile sur la pensée de Weil, c'est-à-dire sur l'usage public de la raison qui s'épanouit dans l'Action. Mais il se démarque de ce weilisme radical qui va jusqu'à reconnaître la possibilité pour la raison de basculer dans la violence au détriment du choix de la sagesse comme guide de l'Action. Plus clairement, le philosophe burkinabè estime que

« Dans la confrontation – entre la société civile et l'Etat-, la société civile trouve un appui dans la réflexion philosophique sur la politique et dans la pensée philosophique tout court. La réflexion philosophique s'adresse à tous les hommes sans distinction. Elle s'interroge sur les modalités d'organisation et les fins de l'action humaine, indépendamment de la spécificité des collectivités dans lesquelles les individus se retrouvent. Elle contribue ainsi à la formation d'une conscience universelle, d'une opinion publique transnationale, qui apprécie les orientations politiques des différents Etats. Elle se comprend en définitive comme la conscience de la société civile dont elle légitime l'universalisme »³³.

Enfin, dans la catégorie des publications que l'on peut considérer inspiratrices et précurseurs de notre thème de recherche figure en bonne place l'article « Individu et société dans la Philosophie politique : la formation de l'exigence morale et politique ». Celui-ci a été publié en 1992 par Patrice Canivez dans le Numéro spécial du septième numéro du Bulletin de

³³Savadogo (M.), *La parole et la cité*, Chapitre V, La parole et la cité ou langage et politique, Chapitre IV, Société civile et politique, p. 183.

Philosophie, consacré à Eric Weil. Il a l'avantage et l'originalité de livrer, dans une exposition magistrale et précise, la « phénoménologie de la conscience sociale » développée par Weil. Plus récemment, en 2013 chez Vrin, il publie sous la forme d'essai, *Qu'est-ce que l'action politique ?* Un ouvrage qui expose et explore les problèmes fondamentaux qui se posent à l'ensemble de la collectivité et qui ne peuvent être résolus qu'en commun. Dans cette perspective, il fait apparaître les positions et les théories politiques comme des manières différentes d'envisager les rapports entre Etat, société et communauté. C'est alors qu'il démontre qu'en misant sur la société civile comme socle principal de l'action politique, Habermas met ainsi l'accent sur l'activité associative et les réseaux sociaux et fait jouer le rôle essentiel à l'activité communicationnelle et à l'influence de celle-ci sur le pouvoir politico-administratif. Mais en concluant son investigation par l'orientation de l'action politique vers la recherche de compromis fondés sur la liberté, la justice et la solidarité internationale, Patrice Canivez fait le choix d'une conception weilienne de l'action en général et de l'action politique en particulier.

Nous bouclons la boucle avec *Philosophie de l'action collective* où Mahamadé Savadogo fait le pari d'un « programme politique révolutionnaire » fondé sur le potentiel de changement porté par les « collectifs animateurs des mouvements sociaux ». L'objectif affiché par son auteur est de montrer que l'action politique qui vise le passage à une nouvelle société constitue l'expression la plus achevée de l'engagement politique ; et consacre ainsi la primauté de l'engagement collectif sur l'engagement individuel. En soulignant que « l'engagement fondamental » auquel aboutit la philosophie politique « vise à l'édification de conditions sociales qui encouragent une vision optimiste de l'existence humaine »³⁴, Savadogo dépasse l'opposition critique et revendicative de la société civile pour orienter l'action collective dans la quête du sens de l'existence.

C'est grâce à l'exploitation des différents ouvrages de ces devanciers que nous avons pu cerner la problématique des limites politiques de la société civile et les dépassant pour ouvrir une modeste fenêtre sur « le sens de l'engagement politique citoyen ».

³⁴ Savadogo (M.), *Philosophie de l'action collective*, L'Harmattan, p.213.

L'objectif du dialogue virtuel que nous engageons entre les deux grandes figures de la pensée politique contemporaine que sont Weil et Habermas est de confronter leurs conceptions de l'action politique de la société civile en montrant d'abord comment se forme et se forge, chez chacun d'eux, la conscience sociale de l'individu (1^{ère} Partie) ; puis nous analyserons la valeur agissante de chacune de ces conceptions de la conscience sociale avant de dégager le sens de l'engagement politique dont on peut se prévaloir dans une sphère collective aussi ondoyante et « égoïste »³⁵ que celle de la société civile (2^e Partie).

³⁵ Le sens positif que nous voudrions attacher à ce terme vient de la conception hégélienne de la société civile comme forme de vie collective où l'individu cherche prioritairement à satisfaire ses intérêts au détriment de ceux de la collectivité.

PREMIERE PARTIE**Etat et société civile: de l'interdépendance au
rapport de légitimation politique**

Introduction

On ne saurait saisir la pertinence du dialogue que nous engageons entre Jürgen Habermas et Eric Weil sans d'abord comprendre le sens que nous donnons à la question sur laquelle se fonde la nécessité de cette confrontation. En fait, la raison de cette rencontre virtuelle que nous provoquons entre ces deux figures de la pensée contemporaine se trouve au cœur du concept de *société civile*. Or, la conception de cette notion se retrouve dans l'œuvre de chacun d'eux, sous un prisme différent. Elle est traitée selon le sens que chacun lui a donné, mais aussi et surtout en fonction des objectifs que chacun lui a assignés dans la configuration générale de sa pensée.

Ainsi, si les conceptions habermassienne et weilienne de la société civile sont aussi divergentes qu'irréductibles l'une à l'autre, elles ne se réclament pas moins de la même source fondatrice, celle de Hegel. C'est en revisitant les résultats des recherches philosophiques, les bases anthropologiques et logiques de la pensée hégélienne que Habermas et Weil ont trouvé le sens qu'ils donnent respectivement à la notion de société civile,

à ses compétences et limites politiques. Aussi, avant de dégager les caractéristiques propres à chacune des deux pensées, il nous paraît judicieux de retourner, à l'instar de nos deux interlocuteurs virtuels, aux sources de la pensée hégélienne du concept de société civile et d'en montrer les éléments et les moments constitutifs.

Pour nous, cette démarche a l'avantage de permettre à notre lecteur d'apprendre et de comprendre les fondements du concept tels qu'ils ont été définis en première instance par Hegel et de voir les glissements de sens qu'il a pu subir dans les réceptions faites par Habermas et Weil. Dans cette première partie de notre investigation, nous voulons également faire d'une pierre deux coups : en exposant la compréhension hégélienne de société civile (Chapitre I), nous voulons donner à voir celle de Habermas (Chapitre II), - qui se l'approprie tout en la dépassant dans une relecture de Marx -, en même temps, celle de Weil (Chapitre III) - qui la partage largement sinon entièrement - et, enfin, montrer en quoi la conception habermassienne apparaît inachevée sous le prisme weilien (Chapitre IV).

CHAPITRE I

A la source du concept de société civile chez Hegel

Introduction

En plus de l'héritage hégélien qu'ils ont en partage dans leurs philosophies politiques respectives, notamment sur le rapport inaltérable entre les concepts de l'Etat et de la société civile, Habermas et Weil peuvent être aussi considérés comme deux penseurs unis par un autre souci commun, celui du sort de la modernité. Une modernité caractérisée, d'une part, par une croyance dans le *progrès* rationnel (économique, politique, social, culturel ou éthique) et, d'autre part, par la foi dans les capacités de l'homme à gérer son destin au niveau individuel et collectif dans les limites de la raison. C'est dans ce contexte que se situe et se pense la *société civile*, à la fois comme concept et comme forme d'existence collective et réalité historiquement vécue. Comme nous le verrons, c'est en se fondant sur une critique de la version hégélienne du concept de *société civile* que Karl Marx élabore sa propre analyse en l'enracinant dans la réalité des rapports sociaux. Quant à Habermas, c'est sur la base d'une reprise de la critique marxiste de ce que Hegel a nommé *société bourgeoise* qu'il édifie également sa conception. Ainsi, en

remontant à la source du concept de *société civile*, on se surprend à établir un dialogue indirect entre Hegel et Marx.

Dans les lignes qui suivent, nous déroulerons les principaux éléments de la conception hégélienne de la société civile. Nous dégagerons ensuite les critiques que lui adresse Marx et enfin nous analyserons la portée de ces critiques à la lumière de la relecture qu'en font Habermas et Weil.

I/ Du « système des besoins » à la « société bourgeoise »

Pour élaborer son concept de *société civile*, Hegel, à l'instar des penseurs de son temps, s'est inspiré des théories politiques et économiques qui foisonnaient à cette époque de grande production intellectuelle et économique. Tout en assumant cet héritage, il lui a fallu d'abord dépasser l'identification traditionnelle de l'Etat et de la société civile qui a persisté chez Hobbes, Locke et Rousseau³⁶. A ce propos, il a été influencé par les travaux des économistes anglais Adam Smith et écossais James Denham-Steuart³⁷. Car l'objectif de Hegel n'était pas seulement de penser seulement des liens politiques des hommes réunis sous les mêmes lois et sur le même territoire.

Il voulait surtout réconcilier la morale, la politique et le droit en montrant que la moralité subjective ne s'accomplit que dans l'élément objectif de la vie sociale, tel qu'on peut le voir dans les

³⁶ La différence fondamentale entre ces auteurs et Hegel est que ceux-ci conçoivent la *société civile* comme société politique ou Etat au sens de cité, et l'opposent à *l'état de nature*.

³⁷ Moins connu qu'Adam Smith, il a écrit *Principles of Political Economy* (Principes de l'Economie politique) en 1769 où il parle du « système des besoins » conceptualisé par Hegel en ces termes : « Le principal objet de cette science [l'économie politique] est d'assurer un certain revenu de subsistance pour chaque habitant, de parer à toutes les circonstances qui pourraient le rendre précaire ; de fournir toutes les choses nécessaires pour satisfaire les besoins de la société, et d'employer les habitants (...) de manière à créer des relations réciproques et des liens de dépendance entre eux... ».

Principes de la philosophie du droit, dernière œuvre du « Vieux » Hegel. Pour lui, c'est la liberté qui fonde le droit à l'origine parce qu'elle rend possible ce qu'il appelle «le droit abstrait »,³⁸ qui n'est autre que « le premier pas de l'esprit » et qui s'incarne dans des institutions telles que la propriété, la personne et les contrats.

« La personne doit se donner à l'extérieur une sphère de sa liberté pour être en tant qu'Idée. Du fait que la personne est la volonté infinie qui est en-et-pour-soi dans cette première détermination encore entièrement abstraite, cet élément différencié par rapport à cette volonté est ce qui peut constituer la sphère de sa liberté, en même temps qu'il est déterminé comme l'élément immédiatement distinct d'elle, et qu'il est immédiatement séparable.»³⁹

C'est à ce premier niveau de détermination que le philosophe définit l'être humain comme personne juridique capable de propriété. Une capacité qui rend possible son premier pas dans la sphère du droit. En d'autres termes, sans propriété on ne peut pas parler de droit comme le souligne si bien Hegel qui, déclare que : «Le fait d'avoir une propriété apparaît comme un moyen au point de vue du besoin, dès le moment que celui-ci est posé comme l'élément premier ; mais la position vraie est que, du point de vue de la liberté, la propriété, en tant que première existence

³⁸ Comme le souligne très à propos Weil dans *Hegel et l'Etat*, « Le fait qu'une notion soit appelée abstraite, dans le langage hégélien, ne signifie nullement qu'elle soit fausse et qu'elle puisse ou doive être éliminée ; au contraire, il en découle qu'elle est indispensable, bien qu'incomplète ».

³⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction et présentation de Jean-Louis Vieillard-Baron, §41, p. 120.

de la liberté, est une fin essentielle en soi».⁴⁰ C'est la propriété qui donne forme au droit. Mais ce droit ne trouve son fond, son contenu et son vrai statut que dans la réalité sociopolitique, c'est-à-dire dans la société civile et dans l'Etat. C'est pourquoi chez Hegel, la propriété est la condition *sine qua non* pour qu'un homme soit considéré comme membre d'un Etat.

Comme on peut le voir, la propriété occupe une place angulaire dans la constitution de la personne. Toutefois, celle-ci reste marquée par un arbitraire fondateur, selon l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*. Pour lui, « le fait que Moi j'aie quelque chose en mon pouvoir extérieur même constitue la possession, et ainsi l'intérêt particulier de la possession en est le côté particulier, à savoir que Moi je fasse mien quelque chose, en raison des besoins, des tendances, et de la volonté de choix naturels ».⁴¹ La possession, en tant que rapport extérieur à la chose, est un pouvoir. Le fait de posséder constitue ainsi une démarche naturelle avec un aspect subjectif qui est arbitraire, et un aspect objectif, c'est-à-dire vrai et juste, qu'est la propriété.

⁴⁰ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op.cit., §45, p. 123.

⁴¹ Ibidem.

Mais en tant que premier élément de la sphère du droit, la propriété est soumise, chez Hegel, à la même contingence que la nature. Une contingence que l'on retrouve également dans la dialectique de l'Idée de l'Etat comme le divin réalisé. Dans cette logique, la propriété comme l'Etat ne sont réductibles ni à la diversité ni à la contingence inapprivoisable de leurs rapports entre eux. Autrement dit, la propriété et l'Etat préexistent au-delà des réalités particulières et diverses dans lesquelles ils s'incarnent et cela conformément à l'idée fondamentale selon laquelle l'*esprit objectif*, qui fait ses premiers pas dans la personne, la propriété et les contrats, n'existe que dans une seconde nature.

« Dans l'identité simple avec la réalité effective des individus, la réalité morale apparaît en tant que leur manière générale d'agir – en tant que coutume morale, - et l'habitude de cette réalité morale apparaît comme une seconde nature, qui est mise à la place de la première volonté simplement naturelle, et qui est l'âme pénétrante, la signification, la réalité effective de leur existence, l'Esprit présent et vivant comme un monde, Esprit dont, pour la première fois, la substance est ainsi comme Esprit. »⁴²

En clair, l'Esprit dont parle Hegel dans la citation qui précède n'est pas absolu. Il ne peut pas se réaliser absolument

⁴² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op.cit., §151 pp. 226 et 227.

dans le champ politique, mais dans l'art, dans la religion et dans la philosophie où il est absolument libre.

Pour tenter d'être tout à fait complet sur la conception hégélienne de la propriété qui transparait des *Principes de la philosophie du droit*, il importe de souligner que cette notion occupe une place centrale dans la compréhension de l'homme, de sa place et de son rôle dans le « système des besoins », comme cela est ainsi précisé :

«Puisque c'est dans la propriété que ma volonté devient objective, en tant que personnelle et aussi en tant que volonté du singulier, la propriété reçoit le caractère de *propriété privée*, et la *propriété collective* qui peut, selon sa nature, être possédée singulièrement, reçoit la détermination d'une collectivité en soi dissoluble, dans laquelle le fait d'abandonner ma part est pour soi affaire de ma volonté de choix».⁴³

Ces propos de Hegel nous amènent à tirer quelques leçons. D'une part, on peut dire que la propriété ne peut qu'être extérieure à la personne. Aussi, il est inconcevable que quelqu'un soit propriétaire du tout ou d'une partie de lui-même, à plus forte raison d'une autre personne. De la même façon que nul ne peut prétendre posséder un autre comme son esclave⁴⁴, personne ne

⁴³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §46, pp.123 et 124.

⁴⁴ Dans ce sens, l'esclave ne peut être considéré, dans la *Dialectique du maître et de l'esclave* de Kojève, comme

peut se constituer esclave d'un autre. En tant qu'expression de la volonté singulière de la personne, la propriété reste un des moyens privilégiés par lequel celui-ci marque son adhésion ou non à une collectivité en lui cédant une part. Cette cession peut être considérée comme la forme la plus consciente de solidarité avec les autres. Par conséquent, on ne peut pas supprimer la propriété privée sans commettre une violation des droits de l'homme, donc une injustice. Ce qui fait écrire à Hegel que :

« L'idée de l'État platonicien contient, en tant que principe général, l'injustice à l'égard de la personne, à savoir l'incapacité d'avoir une propriété privée. La représentation d'une fraternité des hommes, qu'elle soit pieuse, ou amicale, et qui repose sur l'autodiscipline, avec la communauté des biens et l'expulsion du principe de la propriété privée, peut facilement se présenter à la disposition d'esprit qui méconnaît la nature de la liberté de l'Esprit et du droit, et ne les conçoit pas dans leurs dimensions déterminées. »⁴⁵

Ainsi pour Hegel, la liberté dont il s'agit de faire l'expérience au sein de la société civile et de donner la preuve se réalise dans une chose extérieure, la *propriété*, qu'il désigne aussi par « mien ». Et c'est seulement à travers l'expérience de l'*échange contractuel* que la propriété, médiatisée par la volonté, peut devenir un *bien commun*. On ne peut donc parler de liberté que lorsque l'individu

une possession, mais comme un bien, c'est-à-dire quelque chose qu'il a acheté ou dont il a pris possession. Ainsi, le maître ne possède l'esclave qu'en tant qu'existence immédiate.

⁴⁵ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., §46, pp. 123 et 124.

peut faire valoir ses aspirations. C'est alors que naît la *moralité subjective*, celle qui peut aller jusqu'à s'opposer aux lois de la cité et même rejeter l'ordre existant comme injuste. L'individu dont il est question ici n'est rien d'autre que l'homme en tant qu'il est l'élément de base sur lequel les sociétés seraient construites.

L'émergence de la *morale subjective* fondée sur le principe de la propriété constitue un moment important pour l'être-social de l'individu, qui prend ainsi conscience de sa vérité, donc de sa capacité à s'opposer à la cité. C'est dans le même mouvement que celui-ci découvre également sa tragique finitude. Mais au lieu d'en rester là et de considérer ses limites comme une fatalité, il doit se dépasser dans la *morale objective* dont les trois moments sont la *famille*, la *société civile* et l'*Etat*.

Ce qui fait l'originalité de Hegel est d'avoir, en plus de la dimension que Habermas qualifiera plus tard d'économiste à la suite de Marx, ajouté une dimension philosophique propre à son concept de *société civile*. Ainsi, il le définit comme « système de besoins », c'est-à-dire comme sphère de la production et de la division du travail. Pour traduire cette définition dans les termes

originaux, on peut dire que la *société civile* constitue un mécanisme régi par les lois des besoins, de l'échange et de la poursuite *d'intérêts particuliers*. Aussi, pour bien marquer la dimension économique-politique de son concept, Hegel le désigne par *Bürgerliche Gesellschaft*, qui se traduit par « société bourgeoise et citoyenne », le *Bürger* étant à la fois bourgeois et citoyen. Il justifie l'introduction de cette nouvelle expression par le soin d'éviter toute confusion dans le champ du droit entre la famille et la société civile. Ainsi écrit-il que « dans le droit, l'objet c'est la personne... dans la famille, c'est le membre de la famille. Dans la société civile, c'est le *Bürger* »⁴⁶. Contrairement à la conception qu'en fait Marx, la bourgeoisie dont parle Hegel n'est aucunement pas un événement historique. Il s'agit d'une étape d'un processus dialectique qui va de la famille à l'Etat.

L'existence familiale permet à l'individu de s'extirper de sa subjectivité originelle initiale pour s'élever aux valeurs morales de sa famille. Mais celles-ci sont limitées parce que le membre de la famille est dépendant de la nature par le biais de l'*affectivité*. En plus, le cocon familial peut devenir pesant pour la subjectivité individuelle, sans compter qu'une famille constitue un

⁴⁶ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., §190, p.256.

enfermement trop étroit pour les exigences concrètes de la liberté à laquelle aspire l'individu pour son accomplissement total et entier. Dans cette marche maïeutique de l'individu, le devenir-bourgeois qui s'accomplit dans la *société civile* représente, aux yeux de Hegel, un moment certes transitoire mais décisif. Celle-ci n'est donc pas une *société politique* au sens premier du terme,

En effet, dans la vision hégélienne, la *société civile* repose sur trois ordres qui sont l'ordre économique (le système des besoins), l'ordre juridique (le respect des lois du commerce et de la concurrence) et l'ordre institutionnel (la division du travail et la constitution de corporations). A la base de cette architecture hégélienne se trouve non pas l'individu abstrait mais un ensemble de rapports qui reposent sur le travail et les échanges. Dans le *système des besoins*, le sort de la liberté individuelle se noue et se dénoue dans le travail considéré comme l'activité par excellence par laquelle l'individu affronte la résistance de la nature pour satisfaire ses besoins naturels. En plus, il se doit d'échanger et de coopérer avec les autres au contact desquels il se cultive et acquiert de la valeur et de la reconnaissance.

Le *bourgeois* n'est finalement que l'homme émancipé de sa famille naturelle. Plus concrètement, il est l'homme qui est capable de subvenir à ses besoins par son travail et non par les privilèges que lui conférerait le lien de sang. Il devient pour lui-même la fin de son action. Il est également important de souligner qu'à partir du moment où l'intérêt corporatiste apparaît comme une généralisation de l'intérêt individuel, on peut affirmer avec Hegel que les membres de la *société bourgeoise* acquièrent une certaine conscience de l'intérêt général. A l'occasion des causes ou des revendications qu'il défend, le maçon ne se préoccupe pas, par exemple, seulement de son seul intérêt, mais de l'intérêt de tous les maçons en tant que tels.

Ce qui fait la spécificité, mais aussi la limite de la conscience bourgeoise de l'intérêt général, c'est que les membres de cette forme de vie collective se soucient prioritairement de la sécurité et de la propriété de leurs corporations. Ce qui lui confère logiquement un caractère *égoïste*. Mais cette expression ne doit pas être comprise dans un sens négatif ou péjoratif. Selon l'esprit et la lettre de la *Philosophie du droit*, la classe sociale représentée par les bourgeois joue un rôle précis dans la vie de la *Totalité* que

Hegel identifie à l'*Esprit absolu*. Ainsi, il estime que les bourgeois n'y participent qu'indirectement. Contrairement à la noblesse qui est capable de sacrifier sa vie et ses biens pour l'unité de l'Etat, les bourgeois sont absorbés par leurs intérêts privés, ils n'ont pas « le sens du devoir » du serviteur de l'Etat qui peut aller jusqu'au sacrifice suprême que consent le militaire pour défendre l'Etat.

Ainsi, loin de mépriser la forme d'existence collective qu'est *la société civile*, Hegel lui reconnaît plutôt des vertus fondamentales. Il y voit la réalisation et l'affirmation du droit individuel et de l'éthique professionnelle. « Le but de la corporation comme but limité et fini a sa vérité, - de même que la séparation donnée dans l'organisation extérieure de la police et sa relative identité -, dans le but universel en et pour soi, dans sa réalité effective absolue ; la sphère de la société civile bourgeoise passe de là dans l'Etat »⁴⁷. C'est pour rendre justice à ce concept dont la compréhension a été réduite à sa seule dimension économique - pour ne pas dire économiste - que Hegel l'avait considéré comme un « universel concret »⁴⁸, en référence à l'idée

⁴⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit. §256, p.297.

⁴⁸ Gérard Durozoi et André Roussel in *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1990 notent que dans la compréhension hégélienne, « l'*universel* désigne l'unité « finale » qui se réalise au terme du mouvement dialectique ... concret parce qu'étant une totalité nouvelle et indivisible de nature ».

d'Etat qui demeure jusqu'à présent un idéal plus difficile à réaliser. Pour paraphraser Descartes, on peut dire que la recherche du bien-être particulier est la chose du monde la mieux partagée.

Hegel a le mérite d'avoir fixé le sens moderne de la notion de *société civile* en dépassant l'identification traditionnelle de l'Etat et de la société. Son originalité est d'avoir pensé l'Etat comme « le rationnel en soi et pour soi »⁴⁹, « l'esprit objectif »⁵⁰ qui confère *vérité* et *moralité* à l'individu qui en est membre. L'Etat est l'élément objectif de la vie sociale qui donne sens aux deux autres sphères qui le préparent et y conduisent que sont *la famille* et la *société civile*.

Prenant le point de départ de sa pensée dans le problème des rapports entre *l'esprit* et *l'histoire*, il considère la *société civile* comme la sphère de la « deuxième racine morale de l'Etat »⁵¹, la première étant constituée par *la famille*. La famille, la société civile et l'Etat constituent les trois moments à travers lesquels la moralité subjective se réalise de façon dialectique et parvient à

⁴⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §258, pp. 298 et 299.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibid, § 255, p.296.

son accomplissement dans la réconciliation entre la morale, la politique et le droit. De la même façon, l'esprit passe de l'état subjectif à l'état objectif puis à l'état absolu. Mais l'esprit ne peut atteindre cette absoluité qu'en dépassant perpétuellement la négativité de la nature qui est en lui et qui le porte. En tant que partie intégrante de l'univers, l'esprit a une histoire, tandis que la nature, elle, n'en a pas. Cette dernière est comme un passé simple, c'est-à-dire à tout jamais dépassé.

Mais *l'esprit objectif* dont il est question chez Hegel est loin d'être une négation de la nature. Il est plutôt création d'une *seconde nature*, celle dans laquelle il peut se retrouver lui-même et prendre ainsi conscience de son identité et de sa différence comme *esprit absolu* dans l'art, la religion et la philosophie. Dans son ouvrage fondamental *Les Principes de la philosophie du droit*, publié en 1821, on trouve la genèse de cette pensée politique et sociale.

Dans son argumentation, il démontre que le problème qui se posait à la philosophie de son époque, ce n'était plus celui de la maîtrise et de la possession de la nature, comme au XVII^e siècle,

mais celui de la réconciliation de l'esprit et du temps. Autrement dit, il ne s'agit plus de considérer l'homme seulement comme un individu séparé, un esprit subjectif, un sujet connaissant, mais de penser les conditions de possibilité de sa liberté dans l'histoire.

C'est pourquoi il relève que

« l'histoire du monde est, en outre, non le simple tribunal de la puissance de l'Esprit universel, c'est-à-dire de la nécessité abstraite et sans raison d'un destin aveugle, mais parce que l'Esprit universel est en-et-pour soi Raison, et que l'être-pour-soi de la raison est savoir dans l'Esprit, l'histoire mondiale est le développement, nécessaire à partir du concept de la seule liberté de l'Esprit, des moments de la raison et donc de la conscience de soi et de sa liberté, l'interprétation et la réalisation effective de l'esprit universel »⁵².

C'est fort de sa dialectique de l'universel et du particulier que Hegel considère que l'histoire se déroule comme un processus de l'universel qui se particularise pour se réaliser à travers un mouvement de l'esprit dans la réalité. Puisque c'est dans le même mouvement que le particulier s'universalise, et que l'universel se particularise, les individus s'élèvent à l'universel pendant que l'esprit universel s'incarne dans les individus et advient ainsi à lui-même en prenant conscience de lui-même. Aussi, l'histoire universelle apparaît comme le développement de la raison de

⁵² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit, § 342, p.387.

l'être concret, l'élévation de la subjectivité naturelle à l'objectivité rationnelle. L'esprit, qui s'aliène dans l'homme par le travail dans le *systeme des besoins* – qui représente la *société civile* dans l'esprit hégélien –, est capable de dépasser les contradictions et les antagonismes propres à cette sphère de vie collective pour se réconcilier avec lui-même dans l'Etat.

En clair, pour Hegel, la *société civile* constitue *l'universel concret*, le maillon essentiel du processus d'universalisation des individus, des peuples et des Etats particuliers. C'est pourquoi il se sert de ce concept pour penser non seulement le rapport entre le *droit* – qu'il définit comme *idée, liberté* en général – et la vie économique et sociale, mais aussi le destin de l'humanité. En somme, en considérant l'histoire universelle comme « la réalité spirituelle en acte dans toute son acception : intériorité et extériorité », Hegel en fait « le tribunal » qui permet de mettre en évidence la « réalité bigarrée » « du particulier, des Pénates, de la société civile et les Esprits des peuple.»⁵³

Comme on peut le voir, chez Hegel, la société civile repose sur un ensemble de rapports régulés par le travail et les

⁵³ Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 341, p.365.

échanges. A sa base se trouve non pas l'individu abstrait, mais « la personne concrète, qui est à soi-même en tant que personne particulière, à savoir un ensemble de besoins, et un mélange de nécessité naturelle et de volonté de choix, est l'unique principe de la société bourgeoise.»⁵⁴. Au sein de la société civile comme sphère de vie collective, l'individu vit prioritairement pour lui-même. Il est guidé par une « *finalité égoïste* ». Dans le même temps, il évolue dans un système de dépendance dans lequel sa substance, son bien-être et son existence juridique sont liés à ceux de tous. Ce qui fait écrire à Hegel que « la personne particulière est, par essence, en relation avec une autre particularité semblable à elle, de telle sorte que chacune ne se satisfait et ne se constitue sa valeur que par l'autre, et en même temps seulement par la médiation de la forme de l'universalité, qui est le second principe»⁵⁵.

Dans le système de dépendance multilatérale que décrit ainsi Hegel, il y a une place pour l'évolution vers la rationalité. La recherche égoïste du bien-être étant un bien universel, les individus qui s'y consacrent sont plus ou moins consciemment

⁵⁴ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 182, p.249.

⁵⁵ *Ibidem*.

guidés par la même finalité, celle de faire en sorte que chacun y trouve son compte. Mais pour qu'il y ait une conciliation entre les besoins égoïstes de l'individu et l'intérêt général, il faut que l'individu s'élève au niveau d'un être rationnel. C'est à cette condition seulement que la réalité égoïste qui l'habite pourra se transformer en rationalité altruiste propre à l'esprit universaliste, c'est-à-dire à la raison. Ainsi, Hegel émet l'hypothèse du règne du droit et de l'éthique pour résoudre les contradictions sociales inévitables que provoque la tension permanente et potentiellement porteuse de violence entre les intérêts particuliers de l'individu et les intérêts généraux de sa collectivité. Pour passer de l'être individualiste à l'Etat éthique et de droit, l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* a trouvé dans la raison le pouvoir de réguler les antagonismes sociaux, et dans la société civile le processus d'universalisation concrète des communautés particulières de l'humanité.

En somme, dans l'architecture conceptuelle hégélienne, la *société civile* apparaît comme le maillon essentiel d'un processus qui s'achève dans l'Etat. Sa substance est formée par le travail et les échanges. Cependant, la viabilité de la *société civile* repose sur

la garantie et la défense de la propriété individuelle et collective. Et lorsque celles-ci font défaut, l'individu éprouve un sentiment d'injustice. Comme nous l'avons précédemment souligné, la propriété constitue l'incarnation de la liberté comme fondement du droit. Ainsi, la justice à laquelle aspire légitimement le *bourgeois* n'est pas l'expression d'un sentiment ou d'un simple désir intérieur, mais une nécessité pratique qui permet de sauvegarder les bases mêmes de la société, fondée sur le « système des besoins ».

Pour Hegel, cette mission va bien au-delà des ressources économiques, juridiques et institutionnelles qui sont celles de la société civile. Seul l'Etat est capable de garantir la propriété tout en donnant au *bourgeois* les moyens de cultiver et de réaliser pleinement sa vocation d'homme, qui se réalise concrètement dans une corporation particulière tout en poursuivant un but universel concret. Dans la conception hégélienne, c'est en adhérant à une corporation que l'individu bourgeois acquiert à la fois des aptitudes fondamentales qui lui permettent de construire et de défendre quelque chose de commun ainsi qu'un rang social au sein duquel il défend son honneur professionnel. C'est, enfin,

au sein de cette forme consciente et rationnelle de vie collective que sa probité est véritablement reconnue et honorée. Aussi, fort de toutes ces considérations, Hegel estime que :

« dans le développement de la société civile bourgeoise, la substance morale atteint sa forme infinie qui comporte en elle les deux facteurs:

1) celui de la différenciation infinie jusqu'à ce que la conscience de soi atteigne l'être-en-soi qui est-pour-soi, et 2) celui de la forme de l'universalité, qui est dans la formation, à savoir celui de la forme de la pensée, par laquelle l'Esprit est à lui-même objectif et effectif dans les lois et des institutions, c'est-à-dire dans sa volonté pensée, à titre de totalité organique »⁵⁶.

Telle est la principale conclusion à laquelle aboutit l'auteur dans les *Principes de la philosophie du droit* sur les enjeux de l'émergence de la corporation au sein de la société bourgeoise. Cet ouvrage publié en 1821, soit dix ans avant le décès de Hegel, peut être considéré comme le couronnement de l'immense entreprise philosophique qu'il a léguée à la postérité. Parmi les héritiers célèbres de son œuvre figure en bonne place Karl Marx, dont l'intérêt pour notre étude se justifie par le fait qu'il a élaboré sa conception de la société civile à partir d'une reprise et d'une relecture critique de celle du philosophe berlinois. En plus, les versions weilienne et habermassienne qui font l'objet de notre investigation ne manquent pas de références à ces deux

⁵⁶ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §256, pp.296 et 297.

penseurs, ce qui nous conforte dans la conviction de la nécessité de mettre en exergue la pensée hégélienne de la société civile ainsi que la critique marxienne qu'elle a subie afin de situer notre lecteur sur les contours précis des sources d'inspiration d'Eric Weil et de Jürgen Habermas.

II/ De la critique marxienne de la « société bourgeoise »

A la suite de Hegel, Marx reconnaît le caractère « émancipatoire », voire « révolutionnaire », du mouvement par lequel le philosophe d'Iéna a pensé le concept de *société civile*. Dès ses principaux premiers écrits consacrés à ce sujet que sont la *Critique de la philosophie du droit*, *La question juive* et dans *Le Capital*, il estime que Hegel est allé bien au-delà de la vision des économistes anglais pour qui la *société civile* n'était que synonyme de relations d'échange, de consommation et d'utilité réciproque⁵⁷.

Pour lui, Hegel a le mérite d'avoir démontré que l'avènement de cette forme d'existence collective qu'est la *société bourgeoise* constitue un enjeu important pour le devenir sociopolitique de la modernité. Cependant, il n'y a pas de communauté de points de vue entre les deux éminents penseurs de leurs temps. Alors que Hegel prévoit l'achèvement de la société bourgeoise dans la citoyenneté au niveau de l'Etat, Marx, lui, n'y perçoit que l'anticipation et les promesses de l'émancipation des rapports sociaux par rapport à l'Etat et au marché mondial qui se

⁵⁷ Cf. Moreau (P.F), « Société civile et civilisation » in F. Châtelet, Histoire des idéologies, Hachette, 1978, t.3.

constitue à la faveur de la révolution industrielle. La divergence entre les deux penseurs tient d'abord et avant tout à leur différence de méthode. Comme le confesse Marx,

« ma méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme »⁵⁸.

Notre intérêt pour la critique marxienne du concept hégélien de la société civile aurait pu s'arrêter à cet aveu qui montre clairement qu'il ne peut y avoir de dialogue constructif entre les deux philosophes. Mais Eric Weil s'inspire du concept hégélien de société civile pour mieux préciser l'idée que Hegel se fait de l'Etat tandis que Habermas reconnaît également s'être inspiré à la fois des sources hégélienne et marxienne. Ce qui nous oblige à nous arrêter quelque peu sur les points saillants de la vision de Marx.

Ainsi, c'est dans *La Question juive* que Marx soulève sa première objection contre ce qu'il considère comme mutations introduites par le « *droit bourgeois* » dans la compréhension de

⁵⁸ Marx, *Le Capital*, Postface, p. 5.

l'homme moderne dans ses dimensions individuelle et collective. Il s'insurge contre le fait que, d'un côté, l'individu est pris pour un *citoyen* par rapport à l'Etat et que de l'autre, dans la vie privée il devient *bourgeois*. Pour lui, l'émergence d'une société bourgeoise qui consacre notamment la séparation de la sphère privée de l'individu de sa sphère publique légitimerait l'exploitation, la domination et la discrimination qui caractérisent la nouvelle société dite moderne. Pour tenir une telle argumentation, Marx fait de la déclaration universelle des *droits de l'homme* le socle de la société bourgeoise. Des droits déterminés par des idéaux de la *Révolution française de 1789* dont les principaux se résument dans le quatuor « Liberté, égalité, sûreté, propriété ». A l'instar de Hegel, il admet que pour que ces droits soient effectivement reconnus partout et pour tous, il faut qu'ils soient garantis par l'Etat.

En revanche, si Marx reconnaît que la proclamation de l'égalité de tous les citoyens devant la loi constitue une condition nécessaire de la promesse *d'émancipation* qu'il appelait de tous ses vœux, il note que celle-ci n'est pas suffisante. Pour lui, l'essentiel pour les Etats qui se veulent résolument modernes

n'est pas seulement d'inscrire la liberté, y compris celle de pratiquer la religion de son choix, parmi les droits fondamentaux de l'homme. Il note, par exemple, que malgré sa « radicalité », la *Constitution française de 1791* – en tête de laquelle est placée la *Déclaration universelle des Droits de l'homme et du citoyen de 1789* – ne réduirait pas moins « les droits de l'homme » à ceux du « membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté »⁵⁹.

Le jeune Marx se pose notamment la question de l'*homme* et l'oppose au *citoyen*. Or, comme nous l'avons indiqué plus haut, chez Hegel il n'y a pas d'opposition qui tienne entre ces deux notions. Bien au contraire, la famille est dynamique et homogène au social. Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, celui-ci définit en effet l'individu à la fois comme membre de la famille, de la société et de l'Etat. Mais si chacune de ces formes de vie collective implique un rapport du droit avec le devoir, Hegel fonde principalement les droits de l'individu dans les droits de l'Etat. Aussi, la médiation de la liberté dépend de la médiation de l'Etat et non de celle des droits de l'homme. Ce qui est tout le contraire chez Marx pour qui les droits de l'homme sont perçus comme le

⁵⁹ Marx (Karl), *La Question juive*, trad. J. Poirier revue, éd. La Fabrique pp. 53-56.

fruit d'une lutte, d'une conquête. Celui-ci estime que la « *nature* » humaine n'existerait pas et ne serait qu'une invention de la société bourgeoise. De ce postulat, il en vient à la supposition que:

« L'idée des droits de l'homme n'a été découverte, pour le monde chrétien, qu'au siècle dernier. Elle n'est pas innée à l'homme; elle ne se conquiert au contraire que dans la lutte contre les traditions historiques dans lesquelles l'homme a été élevé jusqu'à ce jour. Les droits de l'homme ne sont donc pas un don de la nature, ni une dot de l'histoire passée, mais le prix de la lutte contre le hasard de la naissance et contre les privilèges, que l'histoire a jusqu'ici transmis de génération en génération. Ce sont les résultats de la culture (*Bildung*); et seul peut les posséder qui les a mérités et acquis »⁶⁰.

Dans *La Question juive*, qui n'est en fait qu'une réponse à un de ses anciens maîtres, Bruno Bauer⁶¹, le philosophe berlinois dissèque les quatre droits fondamentaux de l'homme – égalité-liberté-sûreté-propriété - que nous avons soulignés au début des propos relatifs à la critique marxienne de la conception hégélienne de la société bourgeoise. Ainsi relève-t-il que la proclamation de l'égalité de tous les citoyens devant la loi constitue une avancée significative dans plusieurs Etats d'Europe et d'Amérique. Il considère cela comme un acquis considérable

⁶⁰ Marx (Karl), *La Question juive*, trad. J. Poirier revue, éd. La Fabrique pp. 53-56.

⁶¹ Il a été son professeur de théologie entre 1836 et 1840 à Berlin.

pour l'émancipation. Cependant, il estime que si l'égalité en est une condition nécessaire, elle n'est pas suffisante pour autant. Car pour que l'égalité ait vraiment un sens, il ne faut pas que la liberté consiste uniquement « à faire ce qui ne nuit pas à autrui »⁶², comme cela est consigné dans l'article 6 de la Constitution française de 1793. Marx s'insurge contre le fait que ce principe repose sur une conception trop réductrice de l'homme et de la société. Il s'appuie sur le reproche que son mentor Bruno Bauer fait au Juif de vouloir s'attacher à son « essence bornée » et qui « l'isole de ce qui n'est pas juif » au lieu d'aspirer à « l'essence humaine qui devrait, comme homme, le rattacher aux autres hommes ». En clair, Marx pense qu'au lieu d'affranchir l'homme de ses limites naturelles, la conception des « droits de l'homme », largement inspirée de la *Déclaration universelle*, fait de l'homme un être égoïste, séparé de l'autre et de la communauté. Pour lui, « il y va de la liberté de l'homme comme monade isolée et refermée sur elle-même »⁶³.

⁶² Cet article, qui stipule que « La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui », s'inspire en réalité de la Déclaration universelle des Droits de l'homme de 1791, « *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui.* »

⁶³ Marx (Karl), *La Question juive*, trad. J. F. Poirier, revue, p. 55.

Cette remise en cause marxienne des droits de l'homme ne se base pas seulement sur ce que Marx considère comme une vision tronquée de la liberté. En comparant justement celle-ci à la monade leibnizienne, il montre à quel point la réduction de l'homme à ses droits est allée loin. En effet, Leibniz considère que « les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose puisse y entrer ou sortir »⁶⁴. Marx se sert de la comparaison du *bourgeois* hégélien – avec les éléments ultimes de la réalité que sont les monades – pour montrer que la conception de la liberté, mais aussi de la sûreté et de la propriété, ne fait que limiter l'individu à lui-même, et sépare l'homme de l'homme. Pour lui, les *droits de l'homme* ne seraient que le *droit à l'égoïsme*. Il en veut pour preuve le fait que la *Constitution française de 1793* définit la sûreté comme « la possession accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés » en son article 8, tandis que l'article 16 stipule que « le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie ». Dans son analyse de la société bourgeoise, Marx ne voit en l'individu qu'un homme égoïste qui exige que l'Etat garantisse sa « *sûreté* » afin de

⁶⁴ Leibniz (Gottfried Wilhelm), *La Monadologie*, § 7.

jouir de sa fortune. Il voit d'ailleurs dans ce droit « le concept social suprême de la société civile »⁶⁵.

Cet aboutissement est d'autant plus important chez Marx qu'il permet de mettre le doigt sur la principale faiblesse qu'il perçoit de la société bourgeoise et qui justifie finalement la persistance et l'omniprésence de l'Etat. Cette forme d'existence étant fondamentalement incapable de s'élever au-dessus de *l'égoïsme* qui lui sert de socle, elle devrait avoir besoin d'une autre instance pour pallier l'isolement, le déficit des liens sociaux forts, de solidarités et d'attaches communautaires dont l'individu est foncièrement dépourvu à cause d'une conception de la liberté, de l'égalité, de la sûreté et de la propriété qui fait trop de place à l'homme comme un autre soi-même.

Ainsi, malgré les promesses d'émancipation qu'il pense trouver dans l'avènement de la société bourgeoise dont l'idée a été pétrie par Hegel, Marx n'est pas moins déçu des effets pervers de l'incarnation de cette nouvelle société produite par la fièvre de la révolution industrielle qui s'est emparée de l'Europe au XIX^e siècle. En fait, sa critique s'adresse à une réalité qui avait déjà

⁶⁵ Marx (Karl), *La Question juive*, op.cit., p. 57.

cours en Angleterre, mais aussi dans son Allemagne natale. Il démontre par exemple que le développement des villes et Etats industrialisés s'est accompagné d'un ébranlement des solidarités traditionnelles qui liaient les individus partageant autrefois la même famille, le même voisinage, le même village et le même atelier.

On le voit donc, le propre de la société dite moderne est de briser les liens traditionnels pour en créer de nouveaux basés sur le droit et l'économie. Chez Hegel notamment, la vie économique et sociale est perçue comme le terreau essentiel d'où germent les nouvelles institutions juridiques qui régissent désormais la société. Une nouvelle société basée sur « *le système de besoins* » et dont la substance est formée par le travail et les échanges. Par conséquent, l'individu ne doit la satisfaction de ses besoins, et donc sa liberté primaire, que, d'une part, à sa capacité à affronter la nature extérieure qui lui résiste et, d'autre part, à ses dispositions à entrer en contact avec les autres pour coopérer et échanger.

Dans la vision hégélienne de la société civile, le travail n'est plus cette médiation forcée qui serait réservée à quelques-uns que l'on considère à tort comme des esclaves. Pour se réaliser, la société civile a besoin du concours et de la participation de tous, sans exception. Car c'est par le travail que chacun apporte sa pierre à l'édification de la société, prend de la valeur aux yeux d'autrui et peut ainsi prétendre jouir des fruits de sa contribution en toute justice. Une justice qui apparaît non pas comme une simple aspiration de l'homme, mais comme une nécessité qui permet de garantir et de défendre ce qui appartient à chacun et à tous.

A cette étape de notre propos, il est important de souligner, une fois encore, que même si l'individu moderne – ou le bourgeois – a conscience de la nécessité de la justice comme valeur cardinale de la nouvelle société, force est de reconnaître avec nos deux penseurs allemands que celle-ci ne peut être véritablement garantie et défendue que par l'Etat. Ainsi, pour Hegel, « le système des besoins » demeure une sphère limitée et limitative pour les droits fondamentaux de l'homme que sont l'égalité, la liberté, la sûreté et la propriété. La société civile ne peut donc pas permettre

à l'individu de jouir pleinement de ses droits, mais aussi et surtout de s'accomplir dans sa vraie vocation moderne qui est de devenir un homme libre et civilisé, c'est-à-dire un citoyen. Ainsi, la société civile constitue un *moment essentiel*, « un universel concret » de l'existence et de la formation de l'individu. Mais la promesse de liberté dont elle est porteuse ne peut se réaliser, aux yeux de Hegel, que dans la constitution de l'Etat en tant que source garante et protectrice de la citoyenneté.

Quant à Marx, il considère que la société civile constitue *un enjeu décisif* du processus d'universalisation des individus et des sociétés modernes. Pour lui, il s'agit d'un processus qui ne peut s'arrêter à cette étape qu'il considère, selon la formule de Hegel, comme l' « Etat de la détresse et de l'entendement ». Pour s'accomplir pleinement, la société bourgeoise doit, selon Marx, s'élever au-dessus de cet *égoïsme* qui fait de l'homme « un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé ». En d'autres termes, Marx plaide non pas pour une évolution de « l'entendement » vers la « raison » ou

encore vers l'Etat, mais pour l'avènement d'une nouvelle communauté par la voie de « la révolution politique ».

Il considère que la société bourgeoise, telle qu'elle a été conçue par Hegel, oppose la société civile à l'Etat qui, seul, détiendrait l'initiative politique. Il pense donc qu'il faut inverser la relation dialectique établie par les *Principes de la philosophie du droit* entre la société bourgeoise et l'Etat. Ce qui revient à une position radicalement opposée entre les conceptions marxienne et hégélienne. L'obsession de Marx, – si l'on peut se permettre cette expression –, c'est que chez Hegel « la dialectique apparaît renversée, mise sous la tête. Il n'y a qu'à lui rendre la pareille, en disant mieux, qu'à la remettre sur les pieds, et ensuite se découvre sous l'écorce mystique la semence rationnelle »⁶⁶.

Ainsi, la critique marxienne est loin d'être une simple interprétation de la conception hégélienne de la société civile. Il s'agit d'une « refondation » qui s'inscrit dans un contexte différent. Si la préoccupation de Hegel était d'anticiper sur les enjeux des

⁶⁶ Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, XXII-XXIV, Traduction de Jules Molitor, Éditions Allia 1998.

Etats modernes en constitution à son époque et de trouver ainsi un sens spirituel à l'histoire humaine, celle de Marx était plutôt la recherche d'une théorie pratique à même d'expliquer les grandes mutations qui s'opéraient à travers des luttes sociales et politiques. Il n'hésite d'ailleurs pas à évoquer un lien entre son interprétation de la « société bourgeoise » et la politique libérale, qui serait ainsi à la base du capitalisme. Il aboutit en conséquence au principe selon lequel c'est l'individu libre, c'est-à-dire le bourgeois isolé, replié sur lui-même, qui détermine et qui est déterminé par le *Capital*. Dans la même logique, il considère la société bourgeoise comme une société libérale qui fait la part belle à la propriété privée qu'il considère finalement comme un droit de jouir égoïstement de sa fortune quand on en a une.

Tout compte fait, Marx ne se contente pas de relire ou de reprendre la conception hégélienne de la société civile, il se donne le droit de la faire descendre de ce qu'il nomme « *le ciel des idées* » dans la réalité sociopolitique de l'Angleterre marquée par la révolution industrielle et celle de l'Allemagne des années 1810 et 1850 où une certaine mutation économique et politique avait commencé à s'opérer. On peut donc dire que chez Hegel et Marx

le concept de société civile n'a pas été pétri dans le même contexte. Il est donc judicieux de préciser l'enjeu de celui-ci pour l'un et l'autre afin de mieux préciser la part d'héritage qui est celle d'Eric Weil et de Jürgen Habermas.

III/ Hegel, Marx et l'enjeu de la société civile

Si Hegel voit dans la société civile le moment essentiel d'un processus destiné à s'achever dans l'Etat, pour Marx il s'agit d'un moyen d'émancipation aussi bien vis-à-vis de la domination de l'Etat que du pouvoir économique représenté par l'argent. De ces deux conceptions dépendent nécessairement les enjeux et les limites politiques de ce concept autour sur lequel nous engageons un dialogue virtuel entre Eric Weil et Jürgen Habermas.

Dans la vision hégélienne, en effet, le travail et les échanges forment la substance des activités qui permettent aux individus d'accéder à la conscience d'un « *universel concret* ». Par ailleurs, Hegel conçoit la liberté comme le fondement d'un droit qui est, à l'origine, abstrait. Il ne s'agit pas du droit de l'individu à l'état de nature, mais du droit de la propriété et des contrats. C'est ce droit qui correspond dans *L'Encyclopédie*, à l'esprit objectif. Le droit de la personne – ou *droit de propriété* – apparaît comme un moment dans la réalisation effective de la liberté. Hegel ne manque d'ailleurs pas de préciser, dans l'introduction aux *Principes de la philosophie du droit*, que

« Le droit est quelque chose de sacré en général, pour la seule raison qu'il est l'existence du concept absolu, qui est la liberté consciente de soi. –Quant au formalisme du droit (et par suite celui du devoir), il naît de la différence dans le développement du concept de la liberté. Face au droit plus formel, c'est-à-dire plus abstrait et donc plus limité, la sphère et le degré de l'Esprit, dans lesquels celui-ci a porté à la détermination et à l'effectivité en soi les moments (*Momente*) ultérieurs contenus dans son Idée, ont du même coup un droit plus élevé, en tant qu'ils sont la sphère la plus concrète, la plus riche en elle-même, et la plus universelle en vérité »⁶⁷.

Ainsi, seul l'Etat représente la réalisation concrète la plus élevée de la raison humaine. Ce qui revient à dire que pour que l'homme se réalise, les avantages « égoïstes » que lui offre l'existence collective qu'est la société civile demeurent aussi provisoires que nécessaires. Il a besoin de travailler et d'échanger avec les autres pour satisfaire ses besoins. Mais sa condition d'homme, être de la nature, continuera de lui faire éprouver les limites et la négativité parce qu'il reste soumis au *droit abstrait* de la moralité subjective. Or, pour faire l'expérience du « droit objectif » ou du droit de l'esprit absolu, il lui faut s'élever à la moralité objective. La moralité objective que constitue la société civile est certes, un moment essentiel dans la vie de l'esprit objectif, mais celui-ci ne saurait s'y accomplir. Néanmoins, dans cette sphère s'accomplit une mutation importante, celle du

⁶⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op., cit., §30, p. 108.

passage du droit abstrait à la loi, qui est au fondement des institutions politiques et juridiques.

« Dans la société civile bourgeoise le droit en soi devient loi, l'existence abstraite et immédiate de mon droit singulier passe dans la signification de l'être-reconnu comme d'une existence dans le vouloir et le savoir universel existants. Les acquisitions et les actions sur la propriété doivent donc être proposées et présentées avec la forme que cette existence leur donne. Or la propriété repose sur le contrat et sur les formalités qui rendent la même existence juridique et capable de preuve.»⁶⁸

Il est important de rappeler que dans l'entendement de Hegel la société bourgeoise est la société des hommes privés. Et que le concept de société civile rime avec une double limite. Les membres de cette forme d'existence collective ne sont pas encore des citoyens, car ils n'ont pas la pleine conscience du monde et d'eux-mêmes. Pour y arriver, ils doivent vouloir l'unité de la totalité. Ce qui est au-dessus de la volonté qui se développe au sein de la société civile, et qui consiste à ce que l'individu soit sa propre fin et qu'il ne défende que ses intérêts particuliers. Mais Hegel est loin de mépriser la société civile. Il la considère à la fois comme le moteur et le but de la marche de la volonté subjective vers *l'esprit absolu* qu'est l'Etat. Il note à cet effet que

« l'Etat est la réalité effective de l'Idée morale, -l'Esprit moral en tant que volonté substantielle, manifeste et explicite à elle-même, qui se pense et se

⁶⁸ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op., cit., §217, p. 274.

sait, et qui accomplit ce qu'elle sait et pour autant qu'elle le sait. C'est dans la coutume éthique qu'elle a son existence immédiate, et dans la conscience de soi de l'être particulier, dans son savoir et son activité, qu'elle a son existence médiatisée ; de même, cette conscience de soi, par son attitude, a sa liberté substantielle dans l'Etat comme dans une essence, dans son but et dans le résultat de son activité. »⁶⁹.

Les griefs de Marx contre le *bourgeois-égoïste* se dissolvent ainsi dans la dialectique entre le membre de la société civile et le citoyen membre de l'Etat. Car c'est en voulant devenir citoyen que le bourgeois dépasse les limites de son égoïsme, et donc de son enfermement sur lui-même, pour s'ouvrir au monde et à tout le monde. Mieux, c'est par le même mouvement qu'il réalise la liberté à laquelle il est appelé. Autrement dit, il ne devient lui-même dans l'Etat qu'en faisant l'expérience de sa négativité dans la société civile. En réduisant le bourgeois à l'homme de la propriété privée, Marx ne confond-il pas finalement la société civile avec l'Etat ? La réponse à cette question fondamentale nous est, curieusement, donnée plusieurs années plus tôt par Hegel.

« Si l'Etat est confondu avec la société civile bourgeoise, et si sa destination est posée dans la sécurité et la protection de la propriété et la liberté personnelle, alors l'intérêt des êtres singuliers comme tel est le but ultime dans lequel ils sont réunis, et il en résulte aussi bien que c'est quelque chose de facultatif d'être membre d'un Etat. »⁷⁰

⁶⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §257, pp. 298 et 299.

⁷⁰ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §258, op.cit., p. 299.

A cette étape de notre investigation, il est bon de lever l'équivoque qui consiste à dire qu'il y aurait une opposition entre Etat et société civile chez Hegel. Cela n'est simplement pas vrai. Le philosophe d'Iéna n'oppose aucunement l'une des formes d'existence à l'autre. Il s'est plutôt attelé à démontrer que la société civile n'est qu'un moment essentiel de la moralité objective qu'est l'Etat, laquelle en est l'accomplissement parce qu'elle réconcilie à la fois la morale, la politique et le droit. Cette précision est d'autant plus importante qu'elle s'appuie sur celle déjà faite par Eric Weil sur la conception hégélienne de l'Etat. Il souligne très à propos que « la suprématie terrestre de l'Etat découle de son contenu spirituel : il réalise souverainement, parce qu'il réalise l'esprit et la liberté, « la valeur infinie de l'individu »⁷¹.

Il n'y a donc pas d'opposition qui tienne entre société civile et Etat chez Hegel, mais un rapport dialectique de pressentiment du second dans la première. Par ailleurs – cela permet de relativiser la critique marxienne de la société bourgeoise –, Hegel est très loin de concevoir l'Etat comme un appareil de puissance

⁷¹ Weil (Eric), *Hegel et l'Etat, Cinq conférences*, suivi de Marx et la philosophie du droit, p. 50.

et de domination. C'est encore Weil qui précise que « l'autorité extérieure et le manque d'une morale de la liberté caractérisent pour lui (Hegel) l'Etat défectueux »⁷². En clair, s'il y a un enjeu du concept de la société civile chez Hegel, c'est bien celui de montrer qu'elle constitue une étape importante de l'évolution spirituelle de la vie collective vers la constitution de l'Etat comme incarnation de la rationalité dans l'histoire humaine. Ce qui présuppose que dans l'esprit et dans la lettre de l'ensemble de son œuvre philosophique, l'Etat constitue le « but final » du monde dans lequel le citoyen et tout citoyen aspire à jouir pleinement de sa liberté.

Par ailleurs, la « cité parfaite » restant difficile à réaliser dans le champ concret de l'histoire humaine, Hegel reste bien évidemment au niveau de l'idéal, à l'instar des premiers penseurs grecs qui l'ont devancé sur ce terrain. Mais l'originalité du philosophe allemand est d'avoir montré qu'avec l'avènement du libéralisme bourgeois, rendu possible par la modernité scientifique, politique, économique et culturelle, la marche du monde moderne vers la société mondiale est marquée par la cohabitation entre l'Etat, en tant que « l'être en soi et pour soi de

⁷² Ibid., Cf. note n°10, pp. 49 et 50.

la volonté », et la « société des hommes privés » dont il constitue l'unité consciente de soi. En clair, chez Hegel, l'Etat est au-dessus de la société civile, mais ne s'oppose à elle ni ne domine celle-ci.

De la critique marxienne nous retenons néanmoins que la société bourgeoise constitue un enjeu décisif dans la réalisation de l'Etat véritable postulé par Hegel. En effet, lorsqu'un Etat particulier se transforme en instrument de domination, il s'agit là d'une défection, d'une dérive qui mérite d'être dénoncée par tous les citoyens conscients de leurs droits, mais aussi de leurs devoirs vis-à-vis de l'Etat et surtout de la nécessité de donner un sens à cette haute forme d'existence collective. Mais cette nécessité de dénoncer, voire de se révolter, contre l'infidélité d'un Etat particulier par rapport à sa vocation justifie-t-elle absolument la *révolution politique* comme le souligne Marx ?

Si Habermas consent au fait que le citoyen qui, fait l'expérience de l'injustice peut se révolter, il n'adhère pas plus à une quelconque idée de remise en cause radicale des institutions politiques et sociales. Le philosophe et sociologue allemand se dit

plutôt fasciné par l'idée marxiste selon laquelle la domination politique de l'homme par l'homme n'est pas une fatalité. Dans son ouvrage *L'Intégration républicaine*, – qui complète *Droit et démocratie* –, il démontre qu'il est possible de transformer cette domination en une administration rationnelle des choses⁷³. C'est pourquoi il fait de la « délibération publique » l'activité politique la plus importante, celle qui seule, peut rendre possible sa « démocratie radicale ». Quoiqu'il n'envisage donc pas un bouleversement total de l'Etat ni dans son fondement, ni dans ses prérogatives telles que celles-ci lui ont été fixées par Hegel, le postulat de la société comme source de légitimation politique indique qu'il y a un tropisme anti-étatique chez Habermas. En confiant aux « réseaux sociaux » le soin de remonter à la surface certains problèmes, la prise en compte des souffrances sociales, etc., Habermas comprend l'Etat comme un appareil de pouvoir qui nécessite d'être être « civilisé », co-pétri et contrôlé par la société civile.

Quant à Weil, il va bien plus loin dans la compréhension même de la révolution et son objectif ultime. Pour lui, « la vraie révolution n'est pas dans le soulèvement, elle se fait dans les lois

⁷³ Cf. Habermas (Jürgen), *L'intégration républicaine*, p.356.

et les formes de l'organisation sociale: la révolte anarchique se produit là où la vraie révolution n'a pas eu lieu»⁷⁴. Ce qui revient à dire qu'il distingue bien la révolution « populaire » de la « vraie révolution », qui consiste en la maîtrise de la théorie politique sur la réalité qu'elle vise à transformer dans le but d'organiser la société dans l'Etat à la satisfaction de tous les citoyens sans exception. Il ne s'agit donc pas du scénario marxien qui s'accomplit dans le soulèvement de la partie la plus « aliénée » de l'humanité qui, à un moment donné de l'histoire, prend conscience de sa « situation inhumaine » et de son besoin d'une « vie pleinement épanouie »⁷⁵ en réalisant la raison par la violence. Or, comme nous l'avons relevé dans l'introduction générale, l'objectif et la méthode de la philosophie politique de Weil sont diamétralement opposés à tout usage ou promotion de la violence. Cette conviction, le philosophe lillois l'a pétrie à partir des textes Kant et de Hegel sur la révolution. Quoiqu'il adhère au « paradoxe kantien » – qui consiste à condamner, dans son principe, l'acte politique révolutionnaire de bouleversement d'un ordre établi prône toutefois le respect de la « nouvelle légalité » qui la remplace par la violence. Weil relève ainsi que la révolution ne saurait être

⁷⁴ Weil (Eric), *Philosophie et réalité*, chapitre VII, p.127.

⁷⁵ Cf. Patrice Canivez, « La révolution, l'Etat et la discussion », in *Discours, violence et langage : un socratisme d'Eric Weil* (P. Canivez et P.-J. Labarrière Eds), Paris, Osiris, 1990, pp. 11-48.

une fin en soi. Quelle que soit la manière par laquelle un groupe ou une classe accède au pouvoir, son principal objectif doit être moral avant tout. Car, il s'agit d'instaurer un régime plus juste et plus libre que celui dont il a détruit l'existence et la légalité par la violence.

En effet, tout en adhérant à l'esprit de la guerre qui avait cours en son temps, Hegel la perçoit autrement que l'expression de la haine entre deux individus ou deux groupes d'individus qui s'affrontent. Pour lui, si la guerre peut être considérée comme nécessaire, c'est seulement parce qu'elle permet à l'individu de comprendre que sa liberté est « liberté pour la mort », c'est-à-dire qu'elle est au-delà de toute détermination. Ici, nous retrouvons une fois encore la conception dialectique et tragique de l'histoire humaine qui ne s'accomplit finalement que dans un mouvement rythmé par « *mort et devenir* ». Malgré tout, Hegel n'adhère à *l'idéalisme révolutionnaire* français que pour préserver la *Totalité*. Ainsi relève-t-il dans la *Phénoménologie de l'esprit* que

« Pour ne pas laisser les systèmes particuliers s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le Tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernant doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre ; par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus qui s'enfoncent

dans cet ordre, se détachent du Tout et aspirent à l'être-pour-soi inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernant doit dans ce travail donner à sentir leur maître, la mort. Grâce à cette dissolution de la forme de la subsistance, l'esprit réprime l'engloutissement dans l'être-là naturel loin de l'être-là éthique, il préserve le Soi de la conscience, et l'élève dans la liberté et dans la force ». ⁷⁶

Comme on le voit dans cette citation expressément longue, Hegel n'exclut pas la violence. Mais il n'en fait pas un moyen entre les mains des membres de la société civile pour effectuer une quelconque révolution.

Toutefois, la révolution dont parle Marx est loin de consacrer la « guerre de tous contre tous ». Il met surtout en exergue le concept d'émancipation dont s'est largement inspiré Jürgen Habermas dans l'édification de son concept de société civile. Le philosophe et sociologue allemand s'y réfère surtout pour poser la problématique des rapports entre la société civile et l'Etat. Ce concept concentre un important enjeu politique, comme on pouvait le voir déjà dans la vision marxienne qui postule l'émancipation générale de la société par la médiation d'une fraction de la société bourgeoise. Mais encore faut-il, pour que cette hypothèse se réalise, que la société tout entière se retrouve

⁷⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, II, p. 23.

dans la situation de cette classe sociale qui prend conscience de la nécessité de s'émanciper. C'est à cet effet que le choix de Marx s'est logiquement porté sur le prolétariat, qu'il considère comme :

« une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on ne lui a pas fait de tort particulier, mais un tort en soi, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre historique, mais simplement au titre humain, une sphère qui ne soit pas en une opposition particulière avec les conséquences, mais en une opposition générale avec toutes les suppositions du système politique allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la perte complète de l'homme, et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le regain complet de l'homme »⁷⁷.

Marx suppose que la société bourgeoise est victime des deux principales tares de la société industrielle que sont l'argent et l'Etat. Aussi trouve-t-il dans le concept de prolétariat la « victime expiatrice universelle » qui concentre toute aliénation de la pauvreté artificiellement produite par la société moderne. Le qualificatif « universel » est d'autant plus important à souligner qu'il confirme la réalisation du règne de l'universalité qui caractérise l'objectif final de l'attitude de l'Action chez Weil⁷⁸. En recourant à une *classe* (société bourgeoise) qui soit la dissolution

⁷⁷ Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, XXII-XXIV*, Traduction de Jules Molitor, Éditions Allia 1998.

⁷⁸ Cf. Savadogo (Mahamadé), *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*, Presses universitaires de Namur, 2003, p.15.

de toutes les classes, Marx en appelle indirectement à la *révolution*, le renversement de l'ordre social qui a conduit à cette situation. Selon son entendement, fin du prolétariat rime avec suppression de la « propriété privée » en tant que principe fondateur de la société bourgeoise. Mais l'homme peut-il devenir lui-même, c'est-à-dire véritablement libre, sans que sa liberté s'incarne dans une chose extérieure à lui, et qu'il peut considérer comme « sienne » ?

Comme nous l'avons vu chez Hegel, la propriété privée est la manifestation extérieure de la personne. Mais celle-ci est loin d'être le signe du repli sur soi ou de l'égoïsme. Avant de traduire la possession, l'appartenance d'une chose à quelqu'un suppose la reconnaissance de celle-ci par les autres. La propriété privée ne sépare donc pas l'individu de ses semblables. Elle lui permet d'affirmer sa vocation sociale. Une vocation qui se manifeste dans le contrat qui est l'expression par excellence de l'échange en tant que traduction d'une volonté commune. A la décharge de Marx, on peut dire que le contrat, et la propriété privée qui le fonde, porte les limites mêmes des subjectivités individuelles. Le contrat est ainsi distinct du droit universel en soi et pour soi. Mais la volonté universelle dont la réalisation s'accomplit dans l'Etat

n'apparaît pas moins déjà dans le contrat compris comme mise en commun de deux subjectivités en route vers l'Esprit objectif. C'est dans la mise en rapport avec lui-même que l'Esprit se découvre et découvre qu'il n'est pas seulement *Moi*, mais aussi *Nous*⁷⁹. Ce qui n'a rien à avoir avec le monisme que fustige Marx en comparant le bourgeois à la monade de Leibniz.

Ce que Hegel met en exergue dans le modèle conceptuel de la société civile, c'est bien le processus dialectique qui mène l'individu d'une vie régie par le *droit abstrait* – ou *volonté libre* – à la vie citoyenne caractérisée par la *moralité objective* ou *positivité morale*. Considéré par Hegel comme la réalisation de la moralité objective, le seul concret, l'Etat rationnel apparaît comme ce qui permet au sujet particulier qu'est l'individu bourgeois de s'élever à la moralité objective. En s'élevant ainsi, l'individu prend conscience des ambiguïtés de sa conscience, qui se révèle à lui à la fois comme bonne et mauvaise. La moralité subjective qui le caractérise dans son existence collective, celle de la société civile, constitue le deuxième moment de *La Philosophie du droit* après la *famille*.

⁷⁹ Cf. *Phénoménologie de l'esprit I*, p. 154.

Aussi, pour montrer le lien entre ce moment et le troisième qui est celui de l'Etat, Hegel désigne la société civile par l'*Etat de la nécessité et de l'entendement*. Par cette formule, il montre que la vie au sein de la société civile repose essentiellement sur le travail, les échanges et la conclusion de contrats. Les individus qui s'adonnent à ces activités croient ainsi agir pour leur seul compte et finissent par identifier leur volonté individuelle à la volonté rationnelle en soi et pour soi. En fait, en agissant ainsi, ils deviennent des instruments inconscients de l'Esprit en soi et pour soi qui se réalise en accédant à son degré supérieur qu'est l'Etat. Toute chose qui fait dire à Hegel que la réalisation de l'universel est une sorte de ruse.

Le passage de la société civile à l'Etat constitue donc un moment important de la vie de l'Esprit. Mais chez Hegel, la société civile est l'expression même de l'opposition et de la scission dans l'Etat. Des marques négatives qui se traduisent, par exemple, dans le monde de l'économie politique par un « laisser-faire et un laissez-passer » qui finissent par condamner « toute une classe à la pauvreté » pendant qu'une autre, les bourgeois, accumule des fortunes considérables. Comme il le souligne si bien, lorsque

l'inégalité secrète d'un côté la pauvreté et de l'autre la richesse, c'est la volonté sociale qui se déchire et fait place à la révolte intérieure et à la haine. Or, cette situation est théoriquement inconcevable dans l'Etat, car

« l'association en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective, et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat. »⁸⁰

Pour tout dire, on peut relever que ce qui donne sens à la vie de l'individu, qui le motive finalement à passer de la vie d'homme privé à celle de citoyen, c'est le fait de mener une vie collective, c'est-à-dire de vouloir l'unité du Tout, et non de dominer les autres ou de faire fortune sur leur dos. Toutefois, le sens de l'intérêt collectif ne s'impose pas organiquement. Il se conquiert au terme d'un parcours pour lequel la forme d'existence collective qu'est la société civile est une étape essentielle et l'Etat la limite supérieure.

Comme on peut le voir, le concept hégélien de *société civile* est loin d'être un conglomérat au sein duquel les individus se

⁸⁰ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §258, op.cit., p. 271.

contentent de traiter des affaires et des intérêts privés qui leur sont propres. Il s'agit d'abord et avant tout d'une « *totalité organique* », une forme de vie morale, une incarnation de l'Esprit objectif avec tout ce qu'il comporte comme infinité et réalité positive. La société civile hégélienne ne repose donc pas uniquement sur le travail, les échanges et le contrat. Au sein des différents groupes et couches sociaux qui la constituent, il y a quelque chose d'uniforme, à savoir l'existence de la « confrérie comme quelque chose de commun » et qui fait que « le but intéressé, et orienté vers le particulier se conçoit en même temps comme universel ». Autrement dit, le bourgeois-travailleur, membre de la société civile qui adhère à un groupe professionnel ou à une *corporation*, recherche et trouve un sens qui va au-delà du simple fait de produire pour échanger. Mieux, c'est en poursuivant un but universel que la corporation se dote d'un outil important. Celui consiste au

« droit de gérer ses intérêts intérieurs sous la surveillance de la puissance publique, d'admettre ses membres en vertu de la qualité objective de leur aptitude et de leur probité et en quantité déterminée par la situation générale et de se charger du soin de ses membres contre les accidents particuliers et pour la formation de leurs aptitudes à lui appartenir. En un mot, elle intervient pour eux comme une seconde famille, office qui reste

plus indéfini pour la société civile en général, plus éloignée des individus et leurs besoins particuliers »⁸¹.

Ainsi et clairement, la société civile telle qu'elle est envisagée par Hegel constitue une « racine morale », la deuxième à côté de la première qui est la famille. Elle représente en ce sens un moment important du passage à l'Etat et joue également un rôle essentiel et décisif pour le devenir citoyen du travailleur. On peut même affirmer que c'est dans la notion de corporation que « l'universel concret » qui caractérise finalement le concept de société civile chez Hegel prend la plénitude de son sens. On ne peut donc pas le penser comme une fin en soi, mais comme un moyen pour parvenir à la satisfaction et à la réalisation pleines et entières de la liberté. Car l'objet de la *Philosophie du droit*, l'ouvrage de Hegel qui développe chacun des moments de la réalité morale, c'est la réalisation effective de la volonté libre.

De ce qui précède, on peut dire que pour Hegel, le monde moderne s'est constitué sous forme de société civile. Cette transformation a été rendue possible grâce au mode de travail industriel, qui a permis de rompre avec les modes de vie et les visions du monde d'origine historique. L'homme moderne, c'est

⁸¹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., §252, pp. 265 et 266.

celui qui est capable de se libérer de la nature (intérieure et extérieure) et de ses corollaires religieux, métaphysique et féodal. La forme de vie collective qu'est la société civile confère ainsi à l'individu ce que Hegel désigne par un « droit abstrait ». Aussi, le caractère abstrait de ce droit est d'autant plus important qu'il s'affirme comme un potentiel que l'individu se doit de développer afin d'en faire « ce qu'il doit être » et qu'il n'est pas encore. Le droit lié à la société civile est ainsi donc à la fois abstrait et négatif, car le philosophe d'Iéna ne postule pas que la liberté soit d'emblée réalisée de façon empirique et sans une médiation active de l'intériorité subjective.

Pour que la substance de la liberté soit rendue libre de la nature et devienne effectivement « maître et possesseur de la nature », selon la formule cartésienne, il faut, que celle-ci se développe, s'actualise et se conserve dans ce qu'il y a à la fois de plus personnel et de plus universel dans l'individu, à savoir l'intériorité subjective. D'où le rôle central que Hegel – et Weil à sa suite – accorde à l'éducation par les sciences humaines et l'esthétique de l'art. C'est par l'éducation que l'homme moderne comprend et affronte la réalité désenchantée de la société

moderne et compense son anhistoricité. Dans la vision hégélienne, il est clair que sans éducation, l'organisation de la réalité concrète aura nécessairement du mal à produire des institutions politiques et sociales à même de donner un sens à la liberté en conquête.

Le point commun entre Hegel et Marx est donc que les deux conviennent que la société bourgeoise est la condition de l'homme moderne. En revanche, si l'Etat constitue l'achèvement de la société civile selon Hegel, Marx voit dans cette forme de vie collective une autre aliénation de l'homme dont il doit se libérer. L'originalité de Habermas qui se reconnaît volontiers comme héritier de Hegel et de Marx, c'est d'avoir adopté une position médiane qui consiste à faire de son concept de la société civile une instance de légitimation politique. Il le situe ainsi entre la société – sous forme de collectivité gouvernée – et l'Etat – en tant qu'instance détentrice d'un pouvoir qui doit nécessairement tirer sa légitimité de la société entière. Quelles sont la portée et la pertinence de cette position ? Telle est la question qui devrait nous permettre d'exposer les sources et les principales

caractéristiques de la conception habermassienne de la société civile afin d'analyser les limites qui en découlent.

CHAPITRE II

Habermas et la société civile comme source de légitimation politique

Introduction

Notre recours à la source du concept hégélien nous aura permis de retenir que la société civile est une forme de vie collective au sein de laquelle l'individu, tout en poursuivant consciemment un but orienté vers un intérêt particulier, contribue inconsciemment à la réalisation de l'universel concret. Dans la vision du philosophe d'Iéna, la société civile se comprend ainsi comme le moment et la condition de possibilité de la réalisation de l'Etat. En cela, elle constitue la « deuxième racine » de l'Etat, celle en laquelle s'accomplit la « première racine » qu'est la famille.

Par conséquent, la société civile apparaît à la fois comme le lien et le cadre de mutation de l'individu membre d'une famille qui, par la médiation de l'organisation du travail qui caractérise la société moderne, devient un bourgeois, c'est-à-dire une personne privée travaillant prioritairement pour sa propre satisfaction.

Ainsi, telle qu'elle est définie par Hegel, la forme de vie collective qu'est la société civile prend largement appui sur l'évolution socioéconomique qui a donné naissance à la société bourgeoise. Mais celle-ci ne saurait se confondre avec celle-là. Car pour l'auteur des *Principes de la Philosophie du droit*, la société civile est d'abord et avant tout l'expression d'une moralité objective dont le but final est de s'achever dans la réalisation de l'Etat. En ce sens, le bourgeois ou le membre d'une corporation n'est que le pressentiment du citoyen ; il ne l'est pas encore. Ce qui nous amène logiquement à nous interroger sur la valeur de la légitimation que peuvent conférer des individus d'une telle condition à l'Etat. Autrement dit, en quoi s'enracinent finalement les compétences politiques que le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas confère à la société civile ?

Telle est la question fondatrice de l'investigation qui nous impose d'abord d'exposer le contenu et les contours du concept habermassien de société civile ensuite de nous interroger sur la valeur du rapport de pouvoir que génère cette instance vis-à-vis de l'Etat qu'elle est supposée légitimer et d'examiner enfin ses limites.

I/ Contenu et contours du concept de société civile dans l'œuvre de Habermas

Comme relevé plus haut, Habermas ne fait pas mystère de sa part d'héritage hégélien dans l'élaboration de son concept de société civile. Mieux, après avoir pris connaissance des conceptions hégélienne et marxienne, il est même allé jusqu'à estimer que celles-ci seraient dépassées. C'est du moins ce qu'il affirme en relevant:

« L'expression «**société civile**» s'associe, désormais, à une signification différente de celle qu'avait connue la tradition libérale et telle que Hegel l'avait résumée par son concept de «**système des besoins**», c'est-à-dire en la considérant comme un système du travail social et de la circulation des marchandises propres à l'économie du marché. A la différence de ce qui se passait chez Marx et dans le marxisme, ce qu'on appelle aujourd'hui société civile n'inclut plus, en effet, l'économie régulée par les marchés du travail, les marchés des capitaux et des biens constitués par le droit privé. Au contraire, son cœur institutionnel est désormais formé par ces groupements et ces associations non étatiques et non économiques à base bénévole qui rattachent les structures communicationnelles de l'espace public à la composante «**société**» du monde vécu. La société civile se compose de ces associations, organisations et mouvements qui à la fois accueillent, condensent et répercutent en les amplifiant dans l'espace politique, la résonance que les problèmes sociaux trouvent dans les sphères de la vie privée. Le cœur de la société civile est donc constitué par un tissu associatif qui institutionnalise dans le cadre d'espaces publics organisés les

discussions qui se proposent de résoudre les problèmes surgis concernant les sujets d'intérêt général »⁸².

Malgré sa longueur cette citation a l'avantage de nous situer non seulement sur l'appropriation que Habermas fait des conceptions qui l'ont précédé, mais aussi et surtout sur sa propre conception du concept de société civile. Nous pouvons ainsi constater que pour lui, la pierre angulaire de l'idée hégélienne de la société civile qu'est le « système des besoins » ou « système de travail social et de la circulation des marchandises propres à l'économie politique » n'est plus à l'ordre du jour. Il en est de même pour « l'économie régulée par les marchés du travail, les marchés des capitaux et des biens constitués par le droit privé » que postule Marx pour définir la bourgeoisie. Habermas opte plutôt pour une vision restrictivement politique de la société civile en en extirpant les aspects relatifs au travail social, à l'organisation rationnelle de la lutte active et conséquente contre la nature extérieure et par conséquent aux modalités d'accès à la richesse sociale. Bref, il fait fi de l'économie politique. Pour lui, le plus important n'est pas le « *système des besoins* », mais le potentiel politique que recèlent les structures de la vie communautaire.

⁸² Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, op. cit., pp. 393 à 394.

Habermas considère en effet que les sociétés contemporaines sont constituées par deux dimensions fondamentales que sont « les systèmes » et « le monde vécu ». La seconde s'entend comme le contexte socioculturel dans lequel les individus prennent part à la vie de leur société dans ce que celle-ci comporte à la fois de convictions culturelles, d'identités personnelles, d'institutions publiques et d'ordres légitimes. Mais si le philosophe et sociologue allemand note que l'activité communicationnelle constitue la chose la mieux partagée dans la quotidienneté du monde vécu, il souligne cependant que la seule communication ne suffit pas pour gérer la société dans sa totalité. Pour y arriver, il aurait fallu que tous les participants puissent user d'arguments nécessaires et utiles pour soutenir ce qu'ils communiquent en vue d'agir avec les autres. Ce qui pose la question des capacités des sujets en relation de communication, du temps dont ils disposent pour communiquer et de la pertinence des informations dont ils disposent, etc. Pour Habermas, la vie sociale comporte une complexité d'interactions que la raison communicationnelle ne suffit pas pour réguler. D'où

le recours au concept de « système » tel qu'il a été défini par les travaux des sociologues Niklas Luhmann et Talcott Parsons⁸³.

Habermas pense que la société moderne est inconcevable sans systèmes et sans Etat. Il relève en occurrence que le « marché économique » et l'« administration » sont les deux systèmes qui prédominent dans les sociétés contemporaines et qui sont respectivement régulés par l'argent et le pouvoir. La principale leçon que Habermas tire de la cohabitation entre « systèmes » et « monde vécu », c'est que les premiers ont tendance à pénétrer la sphère du second pour lui prescrire voire lui imposer ses règles de fonctionnement. Ainsi l'agir communicationnel se transforme en agir instrumental d'une part sous l'influence du système du marché économique dans les rapports sociaux et d'autre part le système administratif infiltre les sphères sociales et privées et les relations personnelles pour leur imposer sa logique de fonctionnement bureaucratique. Tel est ce que Habermas appelle « la colonisation du monde vécu » et contre laquelle la société civile est conçue comme une force re-

⁸³ Ceux-ci définissent le système comme une entité sociale rationalisée et autonome fondée sur la rationalité instrumentale et orientée vers la satisfaction de ses propres fins dans la perspective de la fonction qu'elle remplit.

structurante de la société contemporaine, une source de légitimation de l'Etat moderne.

Ainsi, tout en se démarquant de ce qu'il considère comme une perception économiste du bourgeois, Habermas ne postule pas moins son devoir de s'intéresser à la gestion des affaires publiques. Cette fois-ci pas pour y prendre une part active, mais pour préserver l'autonomie de son espace privé. Il justifie ce devoir par le fait que l'empiètement du pouvoir politique sur les domaines du commerce et des échanges culturels peut constituer un obstacle à l'épanouissement du bourgeois. D'où la nécessité pour lui de prendre conscience de ses droits et libertés privés afin de mieux les protéger et les défendre. Il s'agit entre autres, de la liberté de commerce et d'industrie, de la liberté de circulation et d'entreprendre, du droit à la garantie des propriétés privées et de la liberté de conscience.

On peut supposer que lorsque la conscience du plus grand nombre de bourgeois s'éveille à la connaissance de ces droits et libertés, la capacité numérique de la société civile se trouve

renforcée face aux pouvoirs de l'Administration et du marché. Ainsi, dans la formation de l'opinion publique – comme principale arme de la société civile – se cache une lutte politique entre les tenants des pouvoirs qui est susceptible de nuire à l'autonomie individuelle. Les idées de « *systèmes des besoins* » – de Hegel – et de « *système de travail social et de la circulation des marchandises propres à l'économie politique* » – Marx – n'ont pas été aussi définitivement congédiées de la conception habermassienne de la société civile. On les retrouve ici sous la forme de « *droits* » et de « *liberté* » à préserver et à défendre. Ce qui nous autorise à penser que c'est dans la recherche de cet objectif que les individus se constituent en société civile en vue d'être plus forts vis-à-vis d'autres individus qui eux, gèrent les pouvoirs administratif et du marché. Derrière le pouvoir mercantiliste et interventionniste du *pouvoir politique* (à la fois administratif et économique) que combattent les bourgeois en se constituant en pouvoir social, se cache une *lutte des groupes et des couches* sur laquelle nous reviendrons notamment dans une perspective weilienne.

Ces préalables sont d'autant plus importants qu'ils s'éclairent par la compréhension habermassienne de l'Etat. Car,

en tablant sur un concept de *société civile* apparemment dépouillé de tout fondement économique, l'auteur de *Droit et démocratie* évite d'une part, d'affronter la question du «*droit néolibéral* » de la société civile et, d'autre part de devoir suspendre ou révoquer l'idée d'*Etat providence*. Car l'objectif affiché par sa philosophie politique est de « domestiquer le capitalisme par l'Etat-providence et l'écologie⁸⁴ » comme il le confesse si explicitement.

« A vrai dire, le paradigme procéduraliste, qui doit permettre de sortir de l'impasse que constitue désormais le modèle de l'Etat providence, a encore des contours assez flous. Il part des prémisses suivantes :

a) la régression, mise en vogue par le néolibéralisme au nom de la thèse d'un « retour de la société civile et de son droit », nous est interdite ;

b) l'appel qui nous invite à « redécouvrir l'individu » est suscité par un type de juridicisation propre à l'Etat providence, qui risque de changer son but déclaré, celui de rétablir l'économie privée, en son contraire ; enfin

c) s'il est tout aussi impossible de rendre le projet de l'Etat providence irrévocable que de le suspendre, il faut donc le poursuivre à un niveau de réflexion plus élevé.

L'intention directrice consiste à domestiquer le système économique du capitalisme, autrement dit à le transformer à la fois sur le plan social et sur le plan écologique, d'une façon qui permette en même temps de « refréner » l'emploi du pouvoir administratif ; il s'agit donc d'amener ce pouvoir, du point de vue de son efficacité, à recourir avec ménagement aux formes de régulation indirecte et, du point de vue de sa légitimité, à

⁸⁴ Cette notion doit être comprise ici dans le sens que lui donne le biologiste pro-darwiniste allemand Ernest Haeckel comme « la science des relations des organismes avec le monde environnant, c'est-à-dire, dans un sens large, la science des conditions d'existence ».

se rattacher au pouvoir communicationnel et à prévenir tout emploi illégitime du pouvoir »⁸⁵.

Cette autre citation particulièrement longue permet, une fois encore, de planter le décor de la motivation, des idées et de la méthodologie de la conception habermassienne de la société civile. Et par conséquent de son ordonnancement à la légitimation de l'Etat. Pour lui, si l'Etat moderne peut être considéré comme une réalité politique incontournable et inaliénable, il n'en demeure pas moins que son efficacité et sa légitimité posent problème. D'où le recours à un nouveau concept de société civile orienté vers la redéfinition du rôle de l'Etat en y intégrant un « *pouvoir social* » dont l'exclusion aurait été rendue possible, selon Habermas, à cause de la prééminence de la *raison instrumentale*, c'est-à-dire par l'*Agir stratégique*. D'où l'élaboration de la *raison communicationnelle* comme mode opératoire d'un *monde vécu*⁸⁶ fondé sur les échanges culturels, les conversations, les débats informels, etc. Pour Habermas,

« le modèle de l'Etat providence est issu de la critique réformiste du droit civil formel. Suivant ce modèle, la société économique institutionnalisée au nom du droit privé (notamment des droits de propriété et de la liberté contractuelle) devrait être séparée de l'Etat considéré comme sphère de réalisation de l'intérêt commun, et être abandonnée à l'action spontanée des mécanismes du marché »⁸⁷.

⁸⁵ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, op. cit., p. 437.

⁸⁶ Il s'agit de ce qui sert de tissu et d'arrière-fond aux échanges culturels, c'est-à-dire aux conversations quotidiennes et courantes, aux débats publics sur la vie culturelle et sur le mouvement d'opinion en général.

⁸⁷ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, op. cit., p.429.

Pour rendre sa trouvaille opérationnelle, Habermas distingue d'une part, un *espace public fort* constitué par le Parlement, les médias d'Etat, les communications administratives, et d'autre part *un espace public faible* où les membres de la société civile se retrouvent en agoras libres pour discuter des problèmes d'intérêt général et prendre position sur les décisions et actions des pouvoirs publics. Ainsi repose-t-il son concept de société civile sur l'ensemble des réseaux actifs dans l'espace public. Des réseaux dont la principale caractéristique est de ne relever ni du système administratif, ni du système économique. Ceux-ci permettent uniquement de communiquer des contenus et des prises de positions, donc des opinions.

C'est à ces communications qui relèvent, selon lui du *monde vécu*, que Habermas confère une fonction essentielle, celle de l'intégration sociale, politique et juridique. Il justifie cette fonction par le fait que *le monde vécu* est le lieu par excellence du langage ordinaire et courant qui, faut-il le rappeler, constitue à ses yeux le moyen le plus « neutre » donc le plus universel de communication. Il considère à ce propos que les discussions qui se mènent dans cette instance de la vie collective ne sont pas

orientées vers le succès mais vers l'entente des participants qui, cherchent à bâtir un monde commun par l'échange de leurs expériences, points de vue et émotions.

Ainsi Habermas s'inscrit-il dans le registre d'une théorie critique qui s'attaque à la fois au pouvoir de l'appareil administratif et à celui du système marchand au sein duquel l'économie de marché a développé sa propre logique autonome. Par ailleurs, le philosophe et sociologue allemand se tourne vers son principal centre d'intérêt qui est le « *tissu associatif* » dont le principal mode opératoire est la *discussion publique*. Pour soutenir sa thèse, il fait de l'*espace public*⁸⁸ la source de légitimation démocratique et hisse ainsi l'opinion publique et le mouvement social qui s'exprime à travers elle au même niveau constitutionnel que les institutions sur lesquelles reposent les fondements de l'Etat moderne contemporain.

Dans son domaine d'action, la société civile peut être située entre les secteurs non marchand et non institutionnel, c'est-à-dire en dehors des structures conventionnelles de pouvoir de

⁸⁸ Il s'agit, en fait de sa thèse de sociologie soutenue dans les années cinquante et publiée en 1962 sous le titre original *Strukturwandel der Öffentlichkeit* et traduite en français *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, aux éditions Payot, Paris, 1992.

l'appareil d'Etat et de l'organisation sociale du travail. Conformément à cette vision assez partagée par nos contemporains à travers les Organisations non-gouvernementales (ONG), les associations, les syndicats et les groupes de presse, la société civile s'adresse principalement aux institutions de l'Etat. C'est fort de ce constat que Habermas considère le droit comme une courroie de transmission qui permet d'infléchir les pouvoirs administratif et économique et de les amener à adopter les vues, les choix de vie et les valeurs de la société civile.

Ainsi fait-il de la société civile la source d'un « pouvoir social » basé sur l'opinion publique et dont le rôle est de faire prévaloir les vues des structures qui la composent à l'égard des pouvoirs de l'Etat et du marché. Par cette procédure, il pense ainsi préserver l'Etat d'une logique systémique orientée vers une finalité stratégique que lui imposeraient les pouvoirs administratifs et du marché. En réponse à la menace permanente de l'*Agir stratégique*, il croit avoir trouvé dans le *monde vécu* la dimension politique qui devrait permettre aux « *personnes privées faisant un usage public de leur raison* » de se constituer en une

force de proposition susceptible de devenir une source incontournable de légitimation de l'Etat.

Selon son argumentation, lorsque les individus se rencontrent pour échanger des marchandises et des services, ceux-ci ne se contentent pas de cela. Ils échangent aussi des idées, des avis, des impressions et des émotions. Par conséquent, ils laissent déborder leurs échanges privés sur le domaine public. C'est la discussion des problèmes d'intérêt général par un « public composé de personnes privées » qui crée la prise en charge des problèmes d'intérêt public par le privé et qui serait à l'origine de la naissance de *l'Espace public*. Une émergence renforcée par la mutation du salon privé en de nouveaux lieux de loisirs que sont les cafés, les clubs, les salles de spectacles, les musées,..., qui donnent à voir et à entendre au grand public des scènes de la vie quotidienne bourgeoise ou de la Cour du Souverain. Ce dernier étant plutôt habitué à se montrer sans se démontrer, le public trouverait ainsi dans la mise en scène de sa vie l'occasion, voire l'inspiration, pour critiquer les actes et les décisions du pouvoir ou du gouvernement. Ainsi, grâce à la constitution et à l'animation de cet espace public par des conversations,

représentation et émotions autrefois réservées à la sphère privée, la société civile peut s'édifier en un espace autonome, capable de transporter les conflits de la périphérie du système politique en son cœur même.

Pour parfaire son concept, Habermas ne s'inspire pas moins des révisions apportées à la théorie économique de la démocratie par le philosophe et sociologue norvégien Jon Elster. Il s'appuie également sur la théorie de régulation du spécialiste allemand des médias, Jürgen Wilke. Sur la base de ces deux sources contemporaines, il note que l'invention de l'imprimerie et la vulgarisation des livres et de la presse ont donné de nouvelles aires à l'*Espace public* et partant de nouvelles ailes à la société civile. Il relève, par exemple, à ce propos que c'est grâce à la force de la publicité que l'opinion publique a acquis un rôle de « *témoin* » et d'« *arbitre* » dans la gestion du pouvoir en Angleterre. Il en est de même pour la reconnaissance des droits politiques aux travailleurs, de la qualité de citoyen aux femmes et aux jeunes.

Toutefois, il est important de retenir que la notion d'espace public n'est pas une invention, encore moins une idée originale de Habermas. C'est du corpus kantien, notamment des textes dits «historico-politiques»⁸⁹, du philosophe de Königsberg que Habermas a tiré son concept d'*Öffentlichkeit* consacré dans le monde francophone sous l'expression *espace public*⁹⁰. Il s'agit d'un concept qui lui sert de pierre angulaire pour l'édification de sa philosophie de l'*intersubjectivité* et du *consensus*, qui n'est en fait que l'aboutissement des potentialités politiques offertes par la *discussion publique*. Selon l'analyse qu'il en fait, la constitution d'un espace public comme cadre de formation et de support de l'opinion publique n'est pas une génération spontanée. Elle a été rendue possible par le développement et la transformation progressive de la sphère publique bourgeoise. En comparaison avec la société moderne contemporaine, le militant de la société civile n'est pas seulement le syndicaliste – au sens de membre d'une corporation ou d'un groupe socioprofessionnel –, mais tout citoyen qui participe aux débats publics informels en vue d'influer sur les décisions et le fonctionnement des institutions.

⁸⁹ Cf. *Projet de paix perpétuelle* (p. 75) ; *Théorie et pratique*, p. 47. Habermas trouve dans le principe kantien d'*Öffentlichkeit* «une structure théorique achevée» de l'Espace public (Cf. *L'Espace public*, p. 112).

⁹⁰ Cf. *L'Espace public*, traduction française, M. B. de Launay, Paris, Payot, 1978.

En plus de la référence à Kant, Habermas reprend à son compte un processus historique marqué par une série de mutations politiques accélérées par l'émergence de la presse. Ainsi reconsidère-t-il le rôle des médias, principalement de la presse écrite, comme un élément important qui a permis de publier, et donc d'amplifier, les *délibérations* des discussions que des citoyens de conditions sociales diverses menaient dans les *lieux publics*. Dans cette optique, il estime que la diffusion de ces discussions à l'ensemble des lecteurs des journaux a contribué à forger une conscience critique sur la gestion des affaires publiques.

II/ Des compétences politiques de la société civile

Dans la vision habermassienne, l'opinion publique apparaît comme le résultat d'un double mouvement. D'abord, elle est le résultat des discussions publiques entre des « personnes privées » faisant un usage public de leur raison. Puis l'amplification des résultats de ces discussions par les *médias* permet d'élargir la discussion à d'autres citoyens qui n'ont pas ainsi nécessairement besoin d'y prendre physiquement part. Mais cela n'est possible que lorsque la presse et ses représentants agissent, selon Habermas, comme « les mandataires d'un public éclairé dont ils présupposent, attendent et renforcent à la fois la volonté d'apprendre et la capacité critique »⁹¹.

Comme on peut le voir, l'essor de la presse a joué un rôle important dans le développement et l'autonomisation de la sphère publique bourgeoise. La conceptualisation habermassienne de la société civile est intimement liée à ces conditions historico-politiques de naissance de la bourgeoisie. Mieux, il considère les structures sociales qui s'organisent au sein de la société civile

⁹¹ Habermas (J), *Droit et démocratie*, p. 406.

comme une entité sociologique constituée de personnes privées non officiellement investies de charges politiques, mais qui s'engagent dans la critique de l'autorité étatique sur la seule base de la raison à travers la pratique de la *discussion*.

Ainsi, au regard de la proximité entre sa forme constitutive et son mode opératoire, on peut dire que la *société civile* ne vaut que par la publication de l'opinion publique qu'elle émet et reçoit par le biais des médias et que Habermas fixe finalement sous le terme approprié de *Publicité* comme cela transparaît du titre de l'ouvrage, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Selon sa compréhension de l'activité politique, chaque citoyen se fait son opinion et son jugement sur la base des informations provenant de l'autorité politique et soumise à la discussion des personnes privées mues par la volonté de censurer et d'infléchir le cours des affaires publiques.

Comme souligné plus haut, la discussion publique, telle qu'elle est développée par Habermas, est orientée vers l'accord

par le consensus. Par conséquent, l'opinion publique qui se forme par le biais du principe de publicité se comprend comme la réalité constitutionnelle d'un Etat au sein duquel les citoyens se comprennent comme la source essentielle de légitimation des décisions et institutions politiques. Quant à l'espace public, il se comprend dans la même perspective comme une norme, c'est-à-dire le principe d'orientation de la légitimité politique dans un Etat où la raison d'être des lois et des institutions n'est que la raison en tant qu'elle est le fondement même de la liberté d'association et de critique des citoyens, mais aussi de l'égalité de ces derniers en droit.

Dans son ouvrage *Droit et démocratie*⁹², il souligne avec force arguments que l'Etat de droit démocratique ne peut combler efficacement les déficits de légitimité et de régulation auxquels il est confronté qu'en faisant en sorte que la production du droit ne soit plus le monopole de ses organes traditionnels que sont l'Administration et le Parlement, mais plutôt le jeu combiné de ces institutions avec des « *espaces publics autonomes* » constitués de « *personnes privées faisant un usage public de leur raison* »

⁹² Cf. «Le rôle de la société civile et de l'espace public politique», chapitre VIII, pp. 355 à 414.

qu'il dénomme *société civile*. Ainsi, le concept de *société civile* se développe chez Habermas comme conscience critique du fonctionnement politique de l'Etat. Dans cette perspective, la société civile n'apparaît pas comme un pouvoir structuré et organisé à l'instar du *système administratif* et du *marché*. Il s'agit plutôt d'une forme d'existence collective qui se forge à travers l'usage de la raison dans l'*espace public*.

En somme, la société civile désigne un public hétéroclite de «*personnes privées faisant un usage public de la raison*» dans le but de s'affranchir des statuts restrictifs d'*administrés* et de *consommateurs* pour devenir véritablement *citoyens*, c'est-à-dire acteurs et destinataires des lois et des institutions qui les gouvernent. L'objectif de ce regroupement collectif plus ou moins spontané et non systématique est de «*démystifier la domination politique devant le tribunal d'un usage public de la raison*»⁹³. A cette institution sociale conceptuelle Habermas assigne idéalement non seulement un rôle d'intégration sociale, mais aussi celui de coproduction parlementaire destinée à se

⁹³ Habermas (Jürgen), *L'Espace public*. p. 203.

transformer en règles de droit par le biais de l'*Agir communicationnel*.

En tant que sujet de l'opinion publique, la société civile ainsi conçue par Habermas se forme au sein d'arènes multiples et composites qui vont des associations de tous ordres aux médias en passant par les églises, les universités et les syndicats. Ces espaces sont à des niveaux multiples et sont aussi indépendants les uns des autres. Mais selon la classification qu'en fait Habermas, les médias occupent une place importante. Cela, du fait de leurs capacités à répercuter, à grande échelle, des opinions produites par les différentes arènes. Comme le relève Yves Cusset, l'un des célèbres promoteurs de l'idée habermassienne de discussion,

« le réseau des discussions publiques qui se nouent dans cet espace hétéroclite qu'on appelle société civile permet de libérer le pouvoir communicationnel inscrit dans le monde vécu, pour autant que ce pouvoir, institutionnellement garanti par une constitution démocratique, peut pénétrer dans le pouvoir politique et agir sur un système politique central menacé de se figer en pouvoir administratif, et développer des « impulsions suffisamment vitales pour permettre de transporter les conflits, de la périphérie du système politique en son sein » »⁹⁴.

De ces propos de Cusset on retient que l'échafaudage qui sous-tend le concept de la société civile paraît inédit et engageant pour penser la problématique de la participation citoyenne à l'élaboration de la décision politique, à la gestion et au contrôle

⁹⁴ Cusset (Yves), *Habermas. L'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, Le bien commun, 2001, p. 106.

des affaires publiques. Du reste, cet auteur a remis au goût du jour l'analyse de la portée politique et philosophique de ce niveau d'existence collective dans laquelle Habermas pense avoir trouvé le substrat d'une nouvelle communauté politique susceptible de rendre possible le «*projet inachevé de la modernité*», celui de faire de la raison la principale source de légitimation et de réalisation de l'histoire. Cependant, Cusset n'en fait pas moins une remarque importante. Pour que la société civile joue pleinement ce rôle, il faut que son mode opératoire, qui est «*le pouvoir social*», soit garanti par «*une constitution démocratique*».

Le déploiement des compétences politiques de la société civile ne se fait pas sans condition. L'existence d'un régime constitutionnel ainsi que l'exercice plein et entier de la démocratie peuvent être relevés ici comme les conditions de possibilité sans lesquelles le pouvoir de légitimation de la société n'est qu'un leurre. Entre le concept et la réalité politique, les choses ne vont donc pas de soi. En donnant de la primauté à la publicité dans sa conception de la *société civile*, Habermas semble ainsi lui imposer des limites que nous allons tenter de mettre, à présent, en lumière.

III/ Analyse des limites de la conception

habermassienne de société civile

Par l'expression « *colonisation du monde vécu* », Habermas démontre qu'au lieu d'émanciper l'homme sur le plan technique et politique, le déploiement de la raison dans la société moderne s'est transformé en un instrument d'oppression et de barbarie dont les points culminants restent absolument le *nazisme* et le *totalitarisme*. Au lieu de permettre aux masses de s'emparer du « *pouvoir social* » pour rendre possible la « *démocratie radicale* », la publicité s'est simplement muée en instrument de domination et d'aliénation par le passage du journalisme littéraire au journalisme d'affaires. Lorsque la publicité se met au service de l'administration et du marché, les masses se réduisent respectivement en usagers dociles des services publics et en consommateurs au lieu d'être des citoyens.

Habermas est arrivé à l'amer constat que le « *cycle réel du pouvoir* » ne respecte pas toujours les principes constitutionnels sur lesquels il est supposé être ordonnancé. Du coup, le droit devient, à l'instar de la publicité, un instrument de domination au

lieu de contribuer à l'émancipation du citoyen. Ainsi, la société civile ne peut, par les seuls moyens de la publicité et du droit, l'emporter dans les rapports de force qui s'engagent entre elle et les pouvoirs administratif et du marché. Cette impasse achève de convaincre de la fragilité même des compétences politiques que Habermas assigne à la société civile.

La reconnaissance de droits politiques aux travailleurs et de droits civiques aux femmes et aux jeunes ne peut aujourd'hui être considérée comme un acquis universel. Elle demeure une question de lutte de longue haleine dans beaucoup de pays. Même à l'intérieur de ceux où ces droits sont formellement reconnus, leur application n'est pas toujours évidente. Ces « *acquis* » politico-historiques ne suffisent pas pour constater que la démocratie a atteint un seuil de radicalité qui permet de réconcilier l'homme et tout homme avec la société. La persistance des conflits, des tensions et des revendications est la preuve que la réconciliation promise par le concept habermassien de société civile reste inachevée comme du reste, il le reconnaît lui-même à travers le revers de la *colonisation du monde vécu*.

Pour cela, il suffit que *la publicité*, qui était supposée permettre à l'opinion publique de générer un pouvoir social véritable, se mue en un instrument de domination et d'aliénation des masses réduites dans leurs seuls statuts de consommateurs et de clients des services publics. Une situation qui ne peut que contribuer à renforcer le cercle vicieux de la paupérisation économique et de la massification morale. Dans une telle situation, c'est le potentiel de résistance et d'action de la société civile qui se retrouve ainsi réduit face aux rouleaux compresseurs de la machine de l'Administration et de l'économie de marché. Cela montre que l'émergence d'un espace public global, si mobilisé soit-il, sur les questions écologiques, de droits de l'homme, etc., ne peut contribuer efficacement à l'avènement d'un ordre international plus légitime. Il faut aller au-delà des conditions de *l'Agir communicationnel*.

Comme le relève Habermas lui-même⁹⁵, la *société civile* dont le principal pouvoir repose sur l'opinion publique, se constitue sous la forme d'un réseau certes « ouvert et inclusif », mais aux

⁹⁵ Cf. « La politique délibérative- un concept procédural de démocratie » in *Droit et démocratie*, pp. 311 à 333.

« *frontières temporelles, sociales et matérielles mouvantes* ». En plus, la société civile se présente comme un « ensemble « sauvage » qui se dérobe à toute organisation globale ». Enfin, *en* « raison de sa structure anarchique », il est « exposé à la fois aux effets de répression et d'exclusion qu'exerce la répartition inégale du pouvoir social, à la violence structurelle, et aux distorsions systématiques de la communication »⁹⁶. Au regard de ces points d'achoppement, il apparaît très clairement que la politique délibérative si prisée par le philosophe et sociologue allemand ne peut prospérer qu'à certaines conditions. En effet, il souligne, avec force arguments, que

« pour former démocratiquement l'opinion et la volonté, il faut un afflux d'opinions publiques informelles telles qu'elles se développent idéalement dans un espace public politique non investi par le pouvoir. De son côté, l'espace public doit être à même de s'appuyer sur une base sociale dans laquelle les droits égaux des citoyens ont acquis une certaine efficacité sociale »⁹⁷.

Or, les conditions qu'il cite ici sont loin d'être un acquis dans les sociétés dites modernes, aussi bien dans les pays dits développés que dans les pays en voie de développement. L'égalité des citoyens demeure une conquête universelle de longue haleine,

⁹⁶Cf. « La politique délibérative- un concept procédural de démocratie » in *Droit et démocratie*, pp. 311 à 333..

⁹⁷ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, op. cit., p. 333.

comme le démontre chaque jour l'actualité brûlante des conflits entre les individus et les communautés à l'intérieur et entre les Etats. Du reste, Habermas est mieux placé pour savoir que les facteurs économiques, dont « le système de satisfaction des besoins », jouent un rôle essentiel dans la marche vers la reconnaissance de l'égalité de tous par tous. Cela explique pourquoi il achève l'énumération des conditions de réalisation de la politique délibérative par une remarque qui repose la problématique des limites de l'*Agir communicationnel* tout en souscrivant au paradigme marxien de la « lutte des classes ». Il écrit à ce propos : « Assurément aussi riche en conflits qu'en formes de vie génératrice de signification, le libre potentiel du pluralisme culturel ne peut pleinement se développer que sur des bases émancipées des frontières des classes et dégagées des chaînes millénaires de la stratification sociale et de l'exploitation »⁹⁸.

Tout en reconnaissant l'organisation socioéconomique qui conditionne la libération du potentiel politique légitimateur de la société civile, Habermas n'estime pas moins qu'il n'y a pas

⁹⁸ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, op cit, p. 333.

d'autre alternative à l'édification de communautés postnationales que l'*Agir communicationnel*.

« Les moyens de communication, dans le cadre d'une société laïcisée qui a appris à gérer sa complexité de façon consciente, sont la seule source possible d'une solidarité entre personnes étrangères les unes des autres, qui renoncent à employer la force et, dans le cadre de la régulation coopérative de leur vie en commun, s'accordent réciproquement le droit de rester étrangères les unes aux autres ».

On le voit, dans la vision habermassienne, le principal point d'appui de la société civile pour la légitimation politique de l'Etat est la discussion publique, fondée elle-même sur la *raison communicationnelle*. Selon son raisonnement, l'avènement des « sociétés pluralistes complexes » aurait, de fait, rendu impossible un accord universel sur une conception du *Bien*. C'est alors qu'il pense que pour remédier à l'impossibilité de s'entendre sur des normes substantielles, il faut recourir au langage en ce qu'il a de plus « communicable ». En guise de pierre angulaire à son arsenal conceptuel, il considère que le langage est neutre et universel vis-à-vis de toutes les *formes de vie* bonne et sensible. Tel est le point de départ de la théorie de l'*Agir communicationnel*, qui repose lui-même sur le *pouvoir communicationnel*.

En supposant que le langage est le moyen le plus courant pour parvenir à l'entente, Habermas en déduit que la raison elle-même repose sur une « intuition » qui provient de « nos formes de vie ». C'est fort de ce principe qu'il pense avoir trouvé des assises inébranlables pour fonder la raison sur la *communication*. Or, en procédant ainsi, il identifie implicitement la pensée à une « représentation », c'est-à-dire à quelque chose de strictement individuel et épisodique. Et pourtant la représentation, en ce qu'elle n'est rien d'autre que l'image mentale que produit la perception d'objets sensibles, porte les limites de la particularité de l'individu qui en fait l'expérience. On ne peut pas supposer, comme il le fait, que « ce qui associe les sociétaires juridiques est, en dernière instance, le lien linguistique qui fonde l'unité de toute communauté de communication »⁹⁹. Car la part d'incommunicable qui marque la représentation constitue un obstacle majeur à la constitution d'une « communauté linguistique ». Il apparaît alors problématique de faire du langage la pierre angulaire de l'édification d'une nouvelle communauté qui ambitionne d'être, de surcroît, radicalement démocratique. Le postulat de la raison communicationnelle pour pallier les

⁹⁹ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, op. cit., p.332.

insuffisances de la raison instrumentale apparaît assez problématique.

La problématique générale de la théorie de l'Agir communicationnel est sans doute de savoir s'il est suffisant de fonder rationnellement la communication dans le but d'obtenir une action dont les participants agissent librement et en toute connaissance de cause. Plus explicitement, la question est de savoir comment la communication rationnelle peut-elle conduire, à tous les coups, à une action non biaisée. En clair, peut-on fonder, dans les limites du simple usage public de la raison, la validité des normes ?

Mais au-delà de cette problématique, on peut retenir que le grand mérite de Habermas est d'avoir réussi à établir un lien étroit entre communication, rationalité et action¹⁰⁰. En plus, il montre que des « personnes privées faisant un usage public de la raison » peuvent parvenir à une action librement ficelée à partir

¹⁰⁰ Cf. Brouillard charnel, *Habermas : de L'Agir communicationnel à la politique délibérative*, brouillard-charnel.over-blog.com/article-habermas-de-72501699.html.

d'une communication rationnellement menée. Et consacre ainsi le langage et plus précisément la discussion publique comme le moyen par excellence d'édification d'un nouvel ordre politique. Telle est la leçon originale qui transparait de sa *Théorie de l'Agir communicationnel* en passant par *L'éthique de la discussion* pour aboutir à la politique délibérative qu'il développe dans ses principaux ouvrages, *Droit et démocratie* et *L'intégration républicaine*. En cela, il rejoint la théorie aristotélicienne qui fait du langage le meilleur indice de la sociabilité, la preuve que « *l'homme est un animal politique* »¹⁰¹. Mais recherche de l'entente ou du consensus par la discussion publique n'est-elle pas secondaire par rapport à la principale motivation de la vie collective, qui est d'abord et avant tout la satisfaction des besoins ?

En effet, ce qui pousse un individu à entrer en relation avec d'autres, c'est moins la recherche d'un accord que la préservation de sa vie et de ses intérêts. Il ne s'attache à une collectivité, à une communauté que lorsqu'il espère y trouver les meilleurs moyens de s'assurer un bien-être total et durable. En l'homme, l'action de

¹⁰¹ Cf. Aristote, *La politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1989.

l'animal-économique agissant pour satisfaire ses besoins précède celle de l'animal-politique parlant et discutant pour obtenir une meilleure répartition des avantages de l'organisation sociale.

Cette précision n'est pas faite pour rompre ou dissocier tout lien entre l'animal-économique et l'animal-politique. Bien au contraire. L'insistance sur la préséance permet de rétablir l'ordre et la nécessité de ne pas penser l'un sans l'autre. Pour revenir à notre sujet qui est celui de justifier un dialogue entre Eric Weil et Habermas sur le pouvoir politique de la société civile, nous relevons que, dans sa conception de la société moderne, le second estime que la compétence politique du bourgeois et donc son droit de participer à la délibération sur les affaires publiques n'est pas suffisamment prise en compte. Et que celui-ci doit, par le moyen de la raison communicationnelle, conquérir son statut de *Cives*, de citoyen.

Mais au lieu de se fonder sur l'argument du lien naturel et inaliénable qui caractérise l'homme à la fois comme animal-économique et animal-politique, Habermas s'appuie plutôt sur un

fait historico-sociopolitique. L'édit du roi **Frédéric II**, promulgué cinq années avant la Révolution française, serait à ses yeux, le principal fait qui prive le bourgeois d'une compétence politique qu'il se devait de reconquérir. Il relève à ce propos que

« Sur les actions, le comportement, les lois, les décrets, les ordonnances du souverain de la Cour, ainsi que des fonctionnaires, des assemblées et des cours de justice qui sont les siens, une **personne privée** n'est pas habilitée à porter des jugements publics, voire dépréciatifs, ou à rendre publiques des informations qui lui en parviendraient, pas plus qu'à les diffuser en les publiant »¹⁰².

Pour Habermas, l'état de minorité dans lequel certains bourgeois, membres du tiers état, se sont retrouvés à un moment donné de l'histoire de l'empire français serait seulement dû à une restriction politique qui leur a été faite par le Souverain. Selon son argumentation, les « personnes privées » ne le sont pas seulement parce qu'elles ne sont pas membres de la société politique régnante, mais parce qu'elles sont aussi et surtout privées du droit et donc de la possibilité de s'exprimer et de s'informer sur les affaires publiques. Cette privation ne se limite pas à une interdiction, mais s'étend également à une incompétence, voire une inaptitude, à porter des jugements sur la gestion des affaires publiques. C'est pourquoi l'auteur de *L'espace*

¹⁰² Habermas (Jürgen), *L'espace public*, p.36.

public renchérit en soulignant qu'« une personne privée n'est d'ailleurs absolument pas en mesure de porter de tels jugements, car la pleine connaissance des circonstances et des mobiles lui fait défaut »¹⁰³.

Comme on peut le constater, Habermas considère la révolution française comme une étape politique décisive dans le passage du statut de la « personne privée » à celui de citoyen. C'est pourquoi il n'hésite pas à fonder la genèse du concept de société civile dans ce moment historico-politique. Seulement, la Révolution française est loin d'expliquer toutes les mutations intervenues à la faveur des *Lumières*. En tant qu'événement historique, celle-ci ne marque pas elle-même la fin de l'histoire. Elle demeure une étape, certes spectaculaire, mais qui ne saurait déterminer des « formes de vie » valables pour tous, partout et tout le temps. La persistance de l'idée et du désir de révolution, même dans la société française actuelle, est la preuve de l'inachèvement qui caractérise un tel phénomène. Du reste, la révolution est loin d'être du seul fait de la conquête du droit de « jugements publics ».

¹⁰³ Habermas (Jürgen), *L'espace public*, op. cit., p.36.

Cette nuance est d'autant plus importante à faire que Habermas lui-même ne nie pas que l'avènement de la société moderne, dont il tire son concept de société civile est le produit d'une organisation sociale rationnelle du travail structurée par le capitalisme et l'économie de marché. Mieux, il admet que l'individu moderne ne serait pas facilement libéré des contraintes de l'organisation familiale pour devenir acteur et bénéficiaire d'une « société mondialisable » s'il n'y a pas eu l'évolution d'une « économie domestique » vers une économie politique. En cela, il est aussi hégélien qu'Eric Weil et tous les autres héritiers de Hegel. Seulement, pour Habermas, la société civile ne peut se confondre avec le « système des besoins », encore moins avec le marché. Il la considère comme une instance de légitimation politique de l'Etat. Or, si l'on considère que le lien politique ne repose pas prioritairement le langage, mais sur la nécessité pour tout individu de satisfaire ses besoins et de défendre ses intérêts, l'auteur de *Droit et démocratie* ne semble-t-il pas mettre la question économique trop facilement entre parenthèses ?

Telle est la question qui nous permet de faire entrer en jeu Eric Weil. Dans ses principaux ouvrages que nous citons abondamment, il reprend, à la suite de Hegel, que la vie collective s'organise prioritairement autour de la satisfaction des besoins. Comme nous l'avons indiqué dans nos propos préliminaires, l'originalité de cet auteur réside dans le développement d'une « phénoménologie de la conscience sociale » pour expliciter les rapports complexes entre l'individu et la société. A cet effet, il souligne, démonstration à l'appui, que la réalité sociale se noue et se dénoue à travers les luttes que mènent les différents groupes et couches dans lesquels les individus se regroupent pour tirer le meilleur et le plus durable profit des avantages que génère l'organisation sociale du travail. Par conséquent, il faut aller jusqu'au bout du paradigme de la lutte des groupes et des couches pour comprendre comment et pourquoi les individus s'unissent, en dehors des institutions étatiques, pour exiger et/ou défendre un nouvel ordre politique, pour agir sur l'histoire au lieu de la subir, pour donner un sens autre à leur vie plutôt que de subir celui que leur impose la nature qu'ils portent et qui les porte.

On peut donc retenir de ce qui précède que la société civile s'impose comme une forme de vie collective qui mérite tous les égards de l'Etat en tant qu'administration publique et gouvernement. Elle a toute sa place dans l'édification du nouvel ordre politique que Habermas et Weil appellent de tous leurs vœux. Si pour le premier, l'Agir communicationnel suffit pour asseoir les bases d'une action concertée à partir du principe universel qu'est le langage, on peut estimer avec le second que ce paradigme ne prend pas véritablement en compte l'équation de la violence inhérente à la lutte avec la nature ainsi qu'à l'usage même du langage.

Pour que la discussion publique prônée par Habermas aille jusqu'au bout de sa logique, il faut qu'elle prenne en compte la nécessité d'influencer les instances du pouvoir de façon non-violence. Or, si l'on s'accord sur le fait que le critère de cette discussion constitue le droit naturel compris – par Aristote et hérité par Weil – comme exigence formelle d'égalité et d'universalité, il ne faut pas moins préparer les citoyens à prendre leur part dans la préparation ainsi que dans la compréhension des décisions publiques. En clair, pour que les

masses jouent effectivement le rôle qui leur est dévolu par Habermas au sein de la société civile, il faut qu'elles soient éduquées à la discussion rationnelle et non violente. C'est à travers cette pédagogie politique qu'elles peuvent non seulement s'approprier les lois, mais également les faire progresser. En plus c'est grâce à l'éducation que les masses qui ressentent l'injustice, ne versent pas systématiquement dans la révolte en ce qu'elle celle-ci a de potentiellement violent, mais peuvent élaborer et expliciter un discours cohérent dans leur elles expriment leur demande ou exigence de justice.

Ainsi, en privilégiant avec Weil le principe de droit naturel au détriment du simple langage – sur lequel Habermas repose son paradigme de l'Agir communicationnel –, nous parvenons à une autre compréhension de la discussion publique. Il ne s'agit plus seulement de concertation rationnelle en vue de l'action. Mais d'une démarche globale de reconnaissance et d'appropriation des institutions qui structurent et gouvernent la société. En cela, la discussion permet à la société civile en tant que structures non étatiques d'apprécier et de valider ce qu'il y a de sensé dans l'organisation politique à laquelle elle fait corps.

En terme d'exigence propre elle-même, la discussion n'est pas seulement rationnelle mais aussi non-violente ce qu'elle devrait exprimer le sentiment d'insatisfaction ou d'injustice sous la forme d'un discours qui accuse tout en proposant une autre manière d'organiser la société. Vue sous cet angle, la discussion apparaît comme le ferment de la prise de conscience de ce que ressent la société, de ce qu'elle veut. La prise en compte de l'équation de la violence se traduisant ici par le dépassement de la révolte brute, brutale et stérile en un discours rationnel qui invite et incite au progrès de la société et de ses institutions.

Tout en espérant mener notre investigation jusqu'au bout de ce point, nous allons à présent examiner, plus en profondeur, les limites de la conception habermassienne de la société civile à travers le prisme weilien de la lutte des groupes et des couches.

CHAPITRE III

La société civile et la lutte des groupes et des couches sociaux

Introduction

Dans le chapitre qui précède le développement que nous entamons à présent, nous nous sommes efforcé de relever quelques limites auxquelles se heurte la conception habermassienne de la société civile. Des limites qui convergent vers deux notions essentielles que sont *l'universalité* et *l'égalité*.

En effet, en voulant justifier, d'une part, de la capacité de tous les citoyens, sans distinction, à participer à la discussion publique, l'argumentation du philosophe et sociologue allemand achoppe notamment sur le problème de l'origine et de l'originalité de cette compétence qui est donnée à tout homme à travers le langage. Or, si nous convenons que la tentation de la violence est omniprésente dans l'usage du langage comme le souligne Weil tout en reconnaissant que la discussion constitue la base de la communauté politique, il s'avère nécessaire d'aller un peu plus

loin que le postulat de la communication rationnelle comme principe de la compétence politique universelle.

D'autre part, et dans la même perspective, la notion d'égalité telle que la perçoit Habermas apparaît inachevée en ce sens pour en faire le fondement du *pouvoir législatif* qu'il reconnaît *ipso facto* à tout homme et à tous les hommes. En procédant ainsi, il donne, encore une fois, l'impression que la capacité de législation du citoyen s'acquiert sans autre forme de médiation ni d'effort personnel. Or, la réalité telle qu'elle donne à voir aussi bien dans les démocraties dites avancées que dans les pays en voie de démocratisation est loin d'être aussi favorable à une telle conception de la participation politique.

Comment et en quoi la conception weilienne de la société moderne et de la politique permet-elle de sortir de la double impasse à laquelle nous a conduit la conception habermassienne ? Tel est l'objet du présent chapitre qui va consister à passer en vue le contenu et les enjeux du concept weilien de la société moderne afin de montrer en quoi celle-ci

permet de dépasser les limites de la conception habermassienne de la société civile pour finalement examiner ce que le philosophe français considère, à son tour, comme sources et fondement de la participation politique citoyenne.

I/ Les enjeux de la société moderne selon Eric Weil

Comme nous l'avons souligné plus haut, la pensée d'Eric Weil, plus encore que celle d'Habermas, s'appuie profondément sur des sources hégéliennes. Aussi, pour poser les jalons de ce qui lui apparaît comme principales caractéristiques de la société moderne, il a largement recouru aux fondamentaux déjà posés par le philosophe d'Iéna. Comme lui, il considère que la dialectique est toujours présente dans l'histoire de l'individu. C'est celle-ci qui est à l'origine de la société, de la communauté, de l'Etat particulier et enfin de l'Etat mondial.

Dans son ouvrage *Philosophie politique*, il comprend la lutte avec la *nature extérieure*, celle que tous les hommes ont en partage, comme la condition de survie. Mais cette lutte est loin d'être celle de l'individu, car celui-ci n'est pas capable de l'entreprendre ni de la réussir tout seul. C'est d'ailleurs la principale raison pour laquelle il s'associe à d'autres pour assurer sa survie et la protection de ses intérêts matériels et moraux. Ce sont les groupes organisés qui mènent cette lutte qui forment la

société. A l'origine de la société se trouve un intérêt *égoïste*. C'est clair, pour Weil, « toute société constitue une communauté de travail. La société moderne se comprend et s'organise en vue d'une lutte progressive avec la nature extérieure »¹⁰⁴.

Weil dégage ainsi trois caractéristiques essentielles de la société moderne. Pour lui, elle est *calculatrice*, *matérialiste* et *mécaniste*. Il nous paraît important d'exposer ces traits afin de faire mieux comprendre le dilemme dans lequel l'homme moderne se trouve imbriqué dans la recherche de la satisfaction de ses besoins, mais aussi d'un sens à sa vie individuelle et collective. La différence fondamentale qu'il établit entre société traditionnelle et société moderne se trouve dans les moyens qu'utilisent l'une et l'autre dans la lutte contre la nature. Des moyens qui ne sont pas sans effets sur l'individu. Ils transforment son genre de vie et de travail et exigent de lui le sacrifice de certaines de ses valeurs. La survie de l'individu a donc un *prix*. Ce n'est pas de bon cœur qu'il adhère à la société. Dans cette logique weilienne, l'homme véritablement moderne, c'est celui qui ne se contente pas de ce que la nature met à sa disposition mais transforme « le donné, qui

¹⁰⁴ Weil (Eric), *Philosophie politique*, §20, p. 61.

ainsi devient *materis*, matériau de construction »¹⁰⁵. Par ailleurs, la lutte avec la nature n'enlève pas à l'homme le droit de *faire usage de sa raison* pour mesurer la valeur du sacrifice à consentir pour sa survie. Bien au contraire. Weil souligne à ce propos que ce qui distingue l'homme des animaux,

« c'est qu'il procède à la transformation du donné au moyen de la parole. Or, l'emploi de la parole est double : elle peut servir de moyen de conservation et de transmission d'un savoir immuable (tenu pour immuable), et la lutte contre la nature dans ce cas est statique et défensive : ou elle peut servir à la transformation du discours à l'aide du discours même, et elle conduit alors à l'élaboration de procédés nouveaux, de formes de collaboration sociale (d'organisation) plus efficaces, en un mot, à la modification non seulement de la nature extérieure, mais encore, et surtout, à celle des procédés de modification : la lutte en devient, pour ainsi dire, agressive de la part de l'homme, qui désire avancer contre la résistance de la nature. Dans les deux cas, l'homme se considère comme facteur agissant et montre dans son discours qu'il se considère ainsi »¹⁰⁶.

Cette citation s'est voulue expressément longue pour insister sur un aspect qui nous paraît important dans la compréhension que donne, l'auteur de *Philosophie politique*, de l'homme et de la *modernité*. A la différence de l'animal qui est « livré à la seule nature extérieure » et subit sa nature, l'homme est en effet considéré comme l'acteur principal de l'action qui transforme la nature et l'ordonne plus efficacement au service de sa survie

¹⁰⁵ Weil (Eric), *Philosophie politique*, §20, p. 61.

¹⁰⁶ Ibid, §20b, pp. 61 et 62.

individuelle et collective. Il ne s'en contente pas parce qu'elle lui apparaît comme une menace. Elle lui fait extérieurement violence à travers les intempéries et les agents pathogènes de toutes sortes, mais aussi intérieurement violence par les affections et les passions diverses. Aussi, agir avec la nature, la transformer, devient une seconde nature de l'homme moderne. Et la *modernité* n'est justement pas autre chose que ce mouvement de recherche permanente de la satisfaction la plus adéquate possible. Et ce au moyen de l'action et de la parole.

En relevant que la société moderne est fondée sur le calcul, Weil montre simplement que celle-ci apparaît comme guidée par l'impératif économique qui consiste à minimiser les investissements tout en maximisant le profit. Toute action se doit ainsi d'être suffisamment pesée et soupesée sous peine d'apparaître irrationnelle, et donc constituer une menace pour la bonne marche et l'équilibre de la société. La société moderne apparaît ainsi comme un ensemble de rouages dans lesquels l'homme est orienté par les nécessités du rendement optimal, de la plus grande productivité pour un moindre coût. Ainsi, la gestion rationnelle suppose que

« toute décision, toute transformation des procédés, du travail ou de l'organisation, tout emploi des forces disponibles (humaines et naturelles) doivent être justifiés par la démonstration que la domination de l'homme sur la nature s'en trouve renforcée, que, en d'autres termes, le même résultat mesurable est atteint avec une moindre dépense d'énergie humaine ou que plus de forces naturelles sont mises à la disposition de l'humanité (ou de la communauté particulière) qu'il ne serait possible avec les méthodes antérieures »¹⁰⁷.

En ajoutant par ailleurs que la société moderne est matérialiste, Weil souligne que « pour ses décisions, seuls les facteurs matériels entrent en ligne de compte »¹⁰⁸. Ce qui veut dire que les facteurs non matériels que sont par exemple les valeurs traditionnelles, sont en principe exclus du jeu social. Enfin, la caractéristique mécaniste de la société moderne lui impose de ne considérer comme digne d'intérêt que ce qui « doit être transposé en problème de méthode de travail et d'organisation et ne doit relever que du mécanisme du travail social : tout problème qui ne peut pas être formulé de cette manière est, par définition, un faux problème »¹⁰⁹.

L'énonciation du triple principe *calculateur, matérialiste et mécaniste* de la société moderne par Weil a l'avantage de montrer comment celle-ci se donne à voir, par conséquent à appréhender,

¹⁰⁷ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit, §22, p. 71.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibid. §22, pp. 71 et 72.

par celui qui cherche à mieux la comprendre. C'est ainsi qu'il estime que « les sciences sociales modernes sont fondées sur le principe de la société moderne tel qu'il vient d'être indiqué »¹¹⁰ plus haut. Mais pour celui qui le vit au quotidien, ce fonctionnement peut apparaître comme évident, voire comme quelque chose de naturel. Il n'a pas besoin d'apprendre les lois du mécanisme social, car celles-ci s'imposent à lui. C'est ainsi que l'homme moderne se considère comme une force productive et se détermine par son travail. « S'il veut vivre et participer aux avantages du travail social, il doit se faire objet utilisable dans et pour ce travail »¹¹¹, comme le précise Weil.

Cette précision est d'autant plus importante qu'elle montre la place, ô combien centrale, du travail dans la reconnaissance que l'individu viendrait à exiger de sa communauté. En effet, si l'on convient avec Weil que c'est par le travail que la société s'organise en communauté, on peut dire que la contribution de l'individu est le principal moyen par lequel il accède à la jouissance de son droit fondamental qui est la satisfaction de ses besoins. Autrement dit, s'il ne travaille pas, il se met en dehors

¹¹⁰ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit., §23.a, p. 72.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 77.

du mécanisme social, et n'y contribue pas ; il ne peut donc prétendre aux avantages sociaux que s'il a préalablement consenti de son énergie et de son temps pour les produire. Son droit d'en jouir suppose son devoir de produire. Ainsi compris, le travail ne permet pas seulement de satisfaire ses besoins, mais confère aussi une certaine reconnaissance sociale qui appelle une autre précision de Weil.

« N'est reconnu comme quelqu'un que celui qui réussit dans le processus de la production, soit qu'il y contribue effectivement, soit qu'il prouve son importance par le fait que la société lui accorde une part relativement grande de son produit. Il faut réussir pour valoir, et le succès se mesure en argent (niveau de vie) »¹¹².

Mais compte tenu du fait que la personnalité humaine n'est pas réductible à la seule reconnaissance par le travail, le mécanisme social se retrouve ainsi incapable d'offrir une solution unique et définitive aux besoins indéfinis de l'individu dont la vie est loin d'être seulement fondée sur la matière, la mécanique et le calcul. Face au caractère aléatoire d'une reconnaissance sociale, l'homme développe un sentiment d'insatisfaction que plus rien d'extérieur à lui ne peut combler si ce n'est lui-même. Pour Weil, c'est « dans le sentiment de son insatisfaction (que), l'individu se

¹¹² Weil (Eric), *Essais et conférences II, Masses et individus*, p. 272.

trouve lui-même et devient, en tant que sujet, thème de réflexion pour lui-même »¹¹³.

Considéré au départ comme « le prix à payer pour devenir quelqu'un », le travail se révèle aussi à l'homme moderne comme le moyen de sa réification, c'est-à-dire de sa réduction en objet de production des biens et des services sociaux. Mais au lieu de s'enfermer dans cette négativité en considérant la domination ou encore « l'exploitation de l'homme par l'homme » à laquelle conduit parfois le travail, l'auteur de *Philosophie politique* y trouve plutôt le moyen, pour l'homme moderne, de répondre à la question du sens. Il ne plonge pas dans la fatalité, mais s'appuie sur la nécessité de dépasser l'inévitable réification de l'homme pour satisfaire ses besoins fondamentaux. L'originalité de l'argumentation weilienne est que la réponse à la question du sens de l'existence réifiée ne se trouve pas non plus à l'extérieur de l'homme, mais dans sa conscience même. De la même façon qu'il fait l'expérience de son *être-pour-soi* face à la nature matérialiste, mécaniste et calculatrice de la société moderne, c'est

¹¹³ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit., p.98.

de cette façon qu'il éprouve le besoin de ne pas se laisser réduire à un simple objet, à une simple force de travail.

Il est intéressant de relever ici que l'homme moderne que décrit Weil est naturellement capable de prendre conscience, à la fois de son *être-pour-la communauté* dans et par le travail et de son être-pour-soi et pour ses proches par la réflexion, par la pensée. L'intérêt de cette distinction nous permet de relever que l'individu se sentira divisé ou en conflit avec lui-même, aussi longtemps qu'il ne se considérera que comme quelque chose pour les autres. Car, dans l'impossibilité de se satisfaire uniquement de ce qu'il fait et apporte à sa communauté, il court absolument le risque de mener une existence qui ne fait pas sens pour lui-même. Ce que Weil traduit par le terme du regret qui envahit l'existence et la transforme en nostalgie. Il écrit à ce propos :

« A la nostalgie d'une existence sensée, compréhensible à l'individu en lui-même, le désir d'une vie dans laquelle coïnciderait la valeur que lui reconnaissent les autres et celle qu'il se reconnaît à lui-même, en son for intérieur et où il n'y aurait plus de conflit entre ce qu'il est exigé de lui et ce qu'il exige de lui-même »¹¹⁴.

¹¹⁴ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit., p96.

De ce qui précède on peut retenir que le rapport entre l'individu et la société apparaît de prime abord comme une relation de tension permanente, car ce n'est pas de gaieté de cœur que l'individu accepte d'être considéré comme « *une chose* » au service de la collectivité. Tout en acceptant cette condition, il est capable d'exiger autre chose que ce que lui procure la communauté particulière, notamment l'Etat auquel il appartient. D'où son désir de participer aux décisions qui sont prises en son nom et de contribuer ainsi à la transformation de la collectivité. C'est dans les méandres de la question du sens de l'existence que se tissent les fils de la compétence politique.

Certes, comme le souligne Weil, la société moderne n'est pas dépourvue de sens. Celui-ci est donné par son orientation voire sa tension vers le progrès. Or, cet objectif est d'autant plus problématique que dans certaines circonstances de la vie collective (notamment le fait de la lutte entre les couches sociales), certains individus sont amenés à douter du progrès, à ne voir dans le discours sur le progrès qu'une « rhétorique ». Et ainsi, l'idée même du progrès peut apparaître comme un sens,

c'est-à-dire une direction dénuée de signification, comme cela se traduit d'ailleurs dans les sociétés contemporaines par l'identification du progrès avec la simple croissance indéfinie de la production, de la consommation, ou dans le pire des cas, lorsque cette croissance sans fin devient destructrice des conditions mêmes de la vie.

Ainsi, à travers son organisation orientée vers la recherche de l'efficacité dans la lutte avec la nature, elle accorde la primauté à la rationalité instrumentale ou stratégique, pour reprendre les termes consacrés par Habermas. C'est au nom de cette option qu'elle fait de l'usage de cette forme de rationalité une quête sacrée à laquelle l'individu doit absolument adhérer ou prendre le risque de disparaître, au propre comme au figuré. Bien entendu, l'adhésion, malgré lui, à ce principe conduit l'individu à un déchirement intérieur.

En somme, on peut souligner avec Weil que quoique la société moderne soit considérée comme le cadre incontournable à l'intérieur duquel l'individu poursuit sa propre fin, l'organisation

calculatrice, matérialiste et mécaniste de celle-ci ne lui permet pas d'obtenir la satisfaction qu'on lui fait pourtant miroiter. Aussi se retrouve-t-il déchiré et insatisfait et il se retourne vers lui-même. En tant qu'individu, il découvre qu'il ne peut pas vivre en dehors de la société parce qu'incapable de mener tout seul la lutte avec la nature et de supporter la violence que la nature – qui est en lui et dans laquelle il vit – lui impose. Son dilemme est donc de pouvoir préserver l'individualité qu'il est et que la société veut « tuer », tout en profitant des avantages de la société dans la lutte avec la nature. Autrement dit, il s'agit pour l'individu de concilier l'abstraction, voire la « menace », que constitue la société moderne et ce qui y fait sens, c'est-à-dire lui permet de vivre.

La découverte de cette situation est, selon Weil, ce qu'il y a de plus commun à tout homme. Quelles que soient sa société et sa catégorie, il se rend compte, à un moment donné de son existence, qu'il constitue un problème pour lui-même et que son intégration dans la société ne va pas de soi. Telles sont les conditions de tout individu que révèle l'auteur de *Philosophie politique* en insistant sur le caractère universel de celles-ci :

« La société, en se révélant à l'individu comme fait fondamental et comme structure universelle, révèle également l'individu à lui-même comme universel, en le révélant à lui-même universellement comme individu privé »¹¹⁵.

Mais pour assumer ces conditions, l'individu doit faire un choix. Car son intégration dans la société a un prix, celui de l'acceptation de la chosification par le travail. Un prix dont il s'acquitte pour *devenir ce qu'il est* ou se retourne contre la société en basculant dans une révolte violente. En effet, comme le relève Weil,

« l'individu peut, (...) à ses risques et périls, tenter de détruire la société ; il peut essayer de lui échapper tout en profitant des avantages qu'elle offre. Mais dans les deux cas, son désir sera personnel ; son succès signifierait dans la première hypothèse le malheur de la presque totalité des hommes, de tous ceux qui ne partagent pas son sentiment et sa révolte sentimentale, ou qui ne veulent pas risquer la mort ; dans la seconde, il serait sans portée aucune, fondé comme il le serait sur la persistance de ce mal auquel l'individu a échappé en secret et grâce au mensonge »¹¹⁶.

En revanche, lorsque l'individu fait le choix de la *volonté raisonnable*, il considère l'insatisfaction comme quelque chose de normal, aussi bien pour lui-même que pour tout homme. Il se

¹¹⁵ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit., p.99.

¹¹⁶ Ibid., p.104.

met dans une attitude d'acceptation qui ne signifie pas abdication de la raison, mais réalisme, volonté d'assumer la condition tout en ayant le courage de se servir de sa raison en vue d'accéder à l'autonomie de la conscience.

« L'individu est insatisfait en tant que lui-même, il est vrai ; mais il est insatisfait parce qu'il est individu dans cette société, qu'il est donc dans la situation de tout individu, que tout individu est insatisfait et demande que sa vie ait un sens, que le sens doit être sens pour tout le monde s'il ne doit pas détruire la société et qu'il est acceptable et accessible à chacun et valable pour tous. L'individu qui ne refuse pas la société et ne renonce pas aux avantages qu'elle lui procure ne cherche pas pour lui-même seulement, mais tout lui-même »¹¹⁷.

Comme on le voit, le rapport entre l'individu et la société est assez complexe, voire paradoxal. De part et d'autre, il peut y avoir le meilleur, mais aussi le pire. Le meilleur que la société devrait offrir à l'individu est irrémédiablement la satisfaction permanente et entière de ses différents et divers besoins. Hélas, l'offre demeure incontestablement en deçà de la demande. Du coup, l'homme n'a pas que des avantages à vivre en société, il court aussi des risques dont le plus redoutable est la massification, c'est-à-dire l'homogénéité entre les individus. Un phénomène qui est dû au fait qu'il n'existe pratiquement plus de différence de

¹¹⁷ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit., p.99.

niveau de vie entre le mineur, le métallurgiste et l'ouvrier de la voie. Pour survivre simplement, certains sont obligés d'entrer, très tôt, dans le monde du travail.

Mais Habermas et Weil s'accordent à reconnaître que le processus de massification découle de l'industrialisation. Toutefois, l'auteur *d'Essais et Conférences* distingue néanmoins la massification matérielle de la massification morale, même si les deux vont de pair. La première étant ce que Karl Marx décrit par : la réduction de la vie du travailleur moderne

« à la recherche d'une possibilité de survivre, à une lutte pour l'existence dans laquelle tout membre de la masse entre, pour ainsi dire, nu et disposant seulement d'une force de travail égale à celle de tout autre individu sain et normal »¹¹⁸.

Le plus dur à supporter pour l'individu consiste à perdre les repères qui lui permettaient de s'orienter moralement dans la société traditionnelle. Contrairement à Habermas qui pense à une sorte de disparition des valeurs traditionnelles ou d'anéantissement du « monde vécu » par la prééminence de la raison instrumentale, Weil penche, lui, pour une inefficacité des valeurs anciennes qui ne permettent plus à l'individu moderne de

¹¹⁸ Weil (Eric), *Essais et conférences* II, p.267.

sortir du dénuement matériel. Plus concrètement, l'avènement de la modernité ayant entraîné un déclassement des élites traditionnelles que sont le seigneur, le maître de corporation, le notable, le prêtre,..., celles-ci ont ipso facto perdu leur autorité considérée autrefois comme « naturelle ».

En clair, ce n'est plus le recours aux us et coutumes de la tradition qui garantit le succès, le prestige et la reconnaissance de la société, mais la nouvelle organisation sociale du travail. C'est désormais celui qui détient le capital qui dicte les règles à suivre. Le poids de la tradition fait place à celui des nouvelles élites. Les places des élites traditionnelles « sont prises par le capitaliste qui, détenant les moyens de production, distribue les emplois et les revenus, et par l'organisateur, qui arrange le système de production en vue, non du grand gain, comme le capitaliste, mais du plus haut rendement »¹¹⁹.

Ainsi, le principal défi de l'individu et de tout individu est de prendre conscience des limites de son intégration sociale et de transcender celles-ci en trouvant en lui-même les ressources nécessaires à cet effet. Ces ressources ne sont autres que celles de la raison. La conception weilienne de l'action politique

¹¹⁹ Weil (Eric), *Essais et conférences II*, p. 270.

citoyenne qui naît de la conscience du déchirement intérieur de l'individu permet de sortir de l'impasse à laquelle a abouti l'option habermassienne de *la raison communicationnelle* pour résoudre les problèmes de l'autolégislation de la société civile. A présent, nous allons voir comment le même conflit et la même quête de satisfaction se transposent et se vivent entre des individus vivant en société et aspirant à former une communauté véritable.

II/ Lutte des groupes et lutte des couches

L'une des apories les plus flagrantes de la théorie habermassienne de la discussion publique réside incontestablement dans l'impossibilité de réinventer les *agora* modernes à l'instar de ce qui se passait dans la société grecque antique. Cette situation de la ville moderne ne joue pas en faveur de l'opérationnalisation de l'*Espace public* conçu comme lieu d'échanges et de débat d'idées. La communication prévue court ainsi le risque de ne pas pouvoir prendre place. En revanche, la caractéristique la plus partagée de la cité moderne n'est-elle pas celle de la « place du marché » qui repose sur la division sociale du travail et l'échange des biens et qui a produit le bourgeois qui constitue la pierre angulaire du concept habermassien de société civile ?

En effet, les mutations sociales rendues possibles par les transformations économiques qui ont donné naissance au capitalisme et à la société moderne sont loin d'être des résolutions et des recommandations de discussions publiques, si informelles soient-elles. Nos deux penseurs en dialogue virtuel

sont d'ailleurs unanimes sur le fait que la société moderne est le produit d'une configuration capitaliste et donc d'une économie qui a largement débordé du cadre domestique pour s'imposer comme « économie politique ». Seulement, si Habermas concède que cette mutation a permis à l'individu de se libérer des limites de l'organisation familiale, celui-ci n'explique pas comment se sont créés les nouveaux « *liens de solidarité* » qui permettent au bourgeois d'assurer sa survie et sa prospérité au sein de la nouvelle société, c'est-à-dire de la société moderne. Or, pour faire de la *société civile* une *instance politique*, une réalité différente de celle du marché, ne faut-il pas préalablement résoudre le problème du passage de la conscience individuelle à une conscience sociale qui se veut, de surcroît, une volonté agissante au même titre que celle qui est à l'œuvre dans les institutions étatiques ? Autrement dit, comment l'insuffisance du fonctionnement de l'Etat apparaît-elle à un bourgeois, qui est prioritairement supposé s'occuper de sa survie et de sa prospérité, et ce d'une façon légitimement égoïste ?

Cette question est d'autant plus fondamentale qu'elle permet de poser celles de l'origine et de la légitimité du droit et du devoir

de l'individu à critiquer les actes et les décisions du pouvoir. Mais avant, elle nous amène à établir et à justifier un lien de convergence entre nos deux penseurs, celle de la conception de la société civile comme une « construction à niveaux multiples »¹²⁰ (Habermas) dont la source de la compétence politique va bien au-delà de la discussion publique (Weil).

A cette étape de notre dialogue virtuel entre Habermas et Weil, il apparaît clairement que la vie sociale est rythmée par un rapport de force insoluble dans la communication et la discussion publique. Aussi usant des notions de *groupes* et de *couches* pour interpréter les conflits sociaux symboliques entre les individus vivant au sein de la même société moderne, la conception weilienne de la société civile permet de transcender l'impasse à laquelle aboutit celle de Habermas. En effet, Eric Weil considère que les individus se mettent en groupes en fonction de leurs catégories socioprofessionnelles. Et que ce regroupement leur est imposé par le fonctionnement mécaniste de la société, c'est-à-dire par une organisation sociale du travail basée sur la diversité et la hiérarchisation des fonctions. Ainsi une société moderne est loin

¹²⁰ Cf. Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, p.387.

d'être une masse homogène d'individus ayant les mêmes intérêts et justifiant des mêmes raisons pour entrer éventuellement en conflit les uns avec les autres. Ceux-ci se regroupent en fonction des revenus et des avantages sociaux qui sont les leurs ou encore du pouvoir qu'ils ont sur l'ensemble du mécanisme social.

On peut donc dire que l'individu qui adhère à un groupe le fait non seulement en toute connaissance de cause, mais dans l'espoir d'y trouver les meilleurs ressorts pour améliorer ses conditions de vie et donc pour assurer sa survie et sa prospérité. Les groupes forment, à leur tour, des couches sociales, sur le même principe de recherche du mieux-être social possible. Ainsi, ce sont les couches qui ont le plus de contrôle sur le mécanisme social qui détiennent le plus de pouvoir. La différence entre couches dirigeantes et couches dirigées se traduit logiquement par un conflit dont la permanence entraîne un réaménagement non moins permanent de l'organisation sociale du travail. Ce dernier facteur dépend de l'évolution technique et technologique qui est la principale marque de fabrique de la société moderne. Contrairement à la société traditionnelle où les fonctions et les

positions sociales sont conférées par les liens du sang, les us et les coutumes, les individus membres de la société moderne sont soumis à une mobilité qui les fait passer d'un groupe à un autre, d'une couche à une autre, et cela en fonction de leurs compétences, de leur contribution et donc de leur poids dans l'organisation sociale. Encore faut-il que la société fonctionne effectivement selon ce principe.

L'originalité de la théorie weilienne de la société civile est de montrer que le principal obstacle au fonctionnement de la société contemporaine selon le principe universel de « l'égalité devant le progrès » vient du fait que la modernité demeure inachevée. Un constat qui est, du reste, partagé également par Jürgen Habermas qui y consacre une analyse dans son ouvrage intitulé *Le discours philosophique de la modernité*. Mais la différence entre les deux penseurs est que le paradigme habermassien du langage – qui fait de la communication rationnellement menée la seule condition de mener une action librement consentie – se heurte à l'épreuve de la violence inhérente à la discussion. Une impasse qu'Eric Weil dépasse en poussant la roue de la modernité jusqu'à l'achèvement de l'usage de la raison dans l'action non violente.

Dans cette perspective, l'auteur de *La logique de la philosophie* fait du principe de l'égalité devant le progrès d'une part un baromètre qui permet d'asseoir l'égalité des chances dans la compétition comme la condition d'une meilleure sélection des compétences, et d'autre part, le principe moral qui devrait garantir à tout individu de participer au progrès promis par *Les lumières de la modernité*. Ainsi, si le projet paraît jusque-là inachevé, c'est parce que tous les groupes et couches n'ont pas encore « un avenir exprimé et symbolisé par des aspirations matérielles »¹²¹. Autrement dit, aussi longtemps que les fruits du progrès resteront entre les mains de quelques-uns seulement et que la plus grande masse aura l'impression d'être exclue ou marginalisée, les couches dirigeantes et dirigées continueront d'être en conflit. Et cela non pas parce que le monde est dominé par la raison instrumentale comme le prétend Habermas, mais parce que le monde n'a pas atteint le degré d'organisation rationnelle requise pour faire disparaître le sentiment d'injustice des esprits qui ne profitent pas assez ou pas du tout des promesses des *Lumières*. Et si l'enjeu de la modernité est surtout

¹²¹ Cf. Weil (Eric), *Essais et conférences II*, op. cit., p. 276.

« la participation à un progrès ininterrompu »¹²² selon Weil, la maîtrise du langage passe nécessairement au second plan et la raison ne s'accomplit que lorsqu'elle rend possible, et ce dans la non-violence, la participation de tous les groupes et de toutes les couches aux bénéfices du progrès aussi bien sur le plan quantitatif que temporel. Mais l'avènement du *monde de tous les possibles* dans lequel les structures de la vie collective sont saines et sauvées et la liberté individuelle épanouie nécessite également des sacrifices auxquels sont soumis les individus et les collectivités.

¹²² Weil (Eric), *Essais et conférences II*, op. cit., p. 277.

III/ Du prix du progrès à la compétence politique de la société civile

Comme nous l'avons écrit plus haut en parlant de sa perception du mécanisme social, le travail constitue, selon Weil, la principale monnaie d'échange par laquelle l'individu adhère à la société moderne. « L'individu est (...) le produit de la société, dans son individualité comme dans son existence »¹²³. C'est par le travail qu'il contribue à l'édification de la collectivité qui, en contrepartie, lui redistribue des avantages et lui reconnaît une place et une valeur qui lui permettent d'exister et de s'affirmer en tant que tel. Le rapport entre l'individu et la société est donc un long processus complexe dont l'enjeu se trouve aussi bien dans la préservation du lien social que dans l'autonomisation de l'individu.

En effet, si pour Habermas l'homme moderne est comme pris entre les tenailles des pouvoirs administratif et du marché,

¹²³ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit., p.63.

pour Weil c'est seul le travail qui constitue le principal régulateur de l'intégration sociale.

« N'est reconnu comme quelqu'un que celui qui réussit dans le processus de la production, soit qu'il contribue effectivement, soit qu'il prouve son importance par le fait que la société lui accorde une part relativement grande de son produit. Il faut réussir pour valoir, et le succès se mesure en argent (niveau de vie) »¹²⁴.

Vu sous cet angle weilien, le travail est plus valorisant pour l'individu que les rouleaux compresseurs de liberté que sont l'Administration et le marché que dénonce Habermas. Mais si Weil ne s'embarrasse pas de souligner que seul celui qui réussit est perçu par la société moderne comme quelqu'un qui a de la valeur, c'est moins pour maintenir l'individu moderne dans la fatalité de la domination que pour faire de cette situation le prix de la conquête de sa personnalité. Car, ce n'est pas la réussite en termes de chiffres d'affaires ou de palmarès sportifs,...qui permet de reconnaître qu'un individu s'est personnifié, mais bien l'exercice d'une fonction sociale positive au sein du « mécanisme social », une fonction qui fasse sens pour la vie individuelle et collective.

¹²⁴ Weil (Eric), *Essais et conférences II*, p.272.

Pour lui, c'est en s'opposant à la société qui cherche à le réduire uniquement en « force de travail » ou en « agent économique » et « usager des services administratifs », que l'individu finit par devenir lui-même. Il est donc possible de briser le cercle vicieux. Mais la condition pour y arriver, c'est d'abord de se chosifier dans le travail. Et Weil justifie ce passage obligé par le fait que les hommes se doivent de s'associer pour être plus efficaces dans la lutte avec la nature afin de préserver leurs intérêts et de conserver leur vie. Or, l'atteinte de cet objectif est rationnellement et raisonnablement impossible à réaliser tout seul.

La participation à l'organisation du travail demeure ainsi une activité de la raison au sens instrumental et calculateur. Elle ne nécessite que la mise en œuvre de l'aptitude au calcul rationnel au profit d'une satisfaction égoïste de l'individu. Or, ce qui est exigé pour la transformation véritable du monde que prône Weil, c'est bien l'usage de la raisonnable ou *Vernünftigkeit*. Car on ne travaille pas seulement pour les autres ; on travaille non seulement pour mériter sa part de moyens de

subsistance, mais également pour prendre conscience du fait qu'on n'est pas uniquement une « chose qui travaille », mais également « une chose qui pense » et qui « veut être ce qu'il est pour lui-même ». Ainsi compris, les pouvoirs administratif et du marché n'apparaissent plus comme des facteurs d'aliénation ou de domination de l'homme, mais des conditions pour que celui-ci atteigne sa valeur la plus haute, c'est-à-dire passe de l'individualité à la personnalité. C'est ce que Weil résume si bien dans la formule : « La chosification, dans la société moderne, est le prix de la personnification »¹²⁵.

Le plus intéressant dans cette démarche weilienne qui nous a permis de dépasser la problématique habermassienne d'une certaine aliénation de l'individu par l'Etat, c'est qu'elle nous amène finalement à reconsidérer la portée philosophique du travail. Lequel n'apparaît plus comme cette « malédiction » dont parle la Bible, mais comme le moyen le plus universel pour passer de l'individualité à la personnalité. Dans et par le travail, l'individu se découvre d'abord la conscience d'être une-chose-au-service-des-autres, puis transcende cette situation pour tenter de devenir lui-même.

¹²⁵ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit., p.80.

Le mérite de Weil est de montrer que cette mutation n'est possible que lorsque l'individu se retrouve confronté aux règles d'une fonction sociale que lui impose sa société. En mettant la pression sur l'individu pour qu'il obéisse à ses caractéristiques mécaniste, matérialiste et calculatrice, la société moderne lui inculque indirectement sa première éducation à une loi universelle qui n'est autre que celle qui consiste à travailler pour exister, pour devenir soi-même. Ainsi trouvons-nous la première clé de l'énigme du passage du statut d'individu à celui de citoyen. Autrement dit, pour qu'advienne l'individu-citoyen, il faut d'abord que l'individu-travailleur soit.

Mieux, plus elle a de travailleurs, plus une société qui se veut moderne a la chance d'avoir des citoyens. Néanmoins, cette exigence ne justifie aucunement que n'importe quelle forme de travail soit imposée à l'homme. C'est à l'individu de juger, par lui-même, ce qu'on doit légitimement exiger de lui. Ce qui amène logiquement à relever que le droit dont le citoyen peut se prévaloir

en société dépend intimement de ce qu'il fait avant de dépendre ce qu'il est pour lui-même. Ce que Weil traduit par le fait que

« l'individu, du point de vue du droit, n'entre dans le domaine du droit que sous un masque (persona). Or, ces masques reçoivent leurs formes et leurs rôles respectifs du droit positif. Ce n'est pas Pierre qui a des droits et des obligations ; c'est Pierre en tant que père, soldat, débiteur, propriétaire d'une maison, qui agit raisonnablement et contre lequel une action raisonnable (de droit) est possible. Quand Pierre apparaît seulement comme Pierre, il apparaît comme déraisonnable, fou, imbécile ou criminel, comme celui qui ne veut pas ou ne peut pas s'en tenir à son rôle, plus exactement qui ne peut ou ne veut pas choisir un rôle et qui, par cela même, de personne de droit, devient objet de droit »¹²⁶.

La longueur de cette citation a l'avantage de préciser et de clarifier le rapport que Weil établit entre la chosification consécutive à l'intégration sociale par le travail et le droit positif. Ce processus est donc la condition de la reconnaissance du droit de l'individu. Un droit qui émerge ainsi du brouillard d'un masque qui n'est autre que celui que la société elle-même impose à tout individu. Et cela parce que le masque n'exprime pas ce que l'individu est en lui-même, mais une réalité immédiate et extérieure dont il ne peut pas se passer sans tomber dans le néant social tout en ne s'y réduisant pas non plus.

¹²⁶ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit., p.37.

Pour exister aux yeux de la société qui lui assure le confort matériel et lui reconnaît des droits, l'individu se doit d'en payer le prix en acceptant de se donner une valeur marchande par le travail. Un travail à comprendre à la fois comme « contribution », « prix à payer » mais aussi comme voie royale d'éducation sociale et donc d'intégration à la civilisation moderne. Pour Weil en effet, la société moderne est d'abord et avant tout l'aboutissement d'une nécessité historique, d'une évolution irréversible qui promet à l'homme de vivre mieux que dans la société antique tout en payant le prix de cette promesse. C'est pourquoi il définit la civilisation comme « la totalité des institutions grâce auxquelles les hommes, par leur travail en commun, forment une nature au-dessus de la nature, des conditions qui leur permettent de survivre dans une indépendance de plus en plus grande des conditions primitivement données »¹²⁷.

Comme on peut le voir, l'édification de la société moderne par le travail répond à un objectif fondamental qui est de permettre à l'individu de se recréer une « nouvelle nature » tout en luttant avec la nature primitive qu'il porte et qui le porte. Cette

¹²⁷ Weil (Eric), *Essais et conférences II*, op. cit., p. 104.

lutte est universelle parce qu'elle est valable pour tout homme et toutes les sociétés. Elle vise principalement la satisfaction des besoins que les hommes ressentent individuellement et collectivement, mais également les besoins qu'ils sont. Ainsi donc, il ne s'agit pas seulement d'accumulation quantitative de biens matériels ou encore d'innovation de services de plus en plus sophistiqués, mais d'une satisfaction véritable qui conduit non seulement à libérer l'homme de sa dépendance vis-à-vis de la nature, mais encore de briser le cercle vicieux de la misère antique tout en donnant un sens à l'existence. C'est justement cette dernière exigence qui justifie le droit de tout homme à ne pas être traité comme un moyen, mais comme une fin. Et donc le droit d'attendre toujours plus et mieux de sa société que d'être seulement « une chose à son service » (Weil) ou encore d'être une « personne privée de la possibilité de s'informer et de s'exprimer sur les affaires publiques » (Habermas).

Pour nos deux penseurs en dialogue, il y a une convergence de vue sur le fait que l'individu ne se satisfait pas de ce que lui offre la société. Et qu'entre la conscience de soi de l'individu et la

conscience sociale, il y a un hiatus qui peut opposer fatalement l'un à l'autre ou stimuler le désir de recherche d'un mieux-être à la fois individuel et collectif. La discussion publique promue par Jürgen Habermas est-elle suffisante pour parvenir à la conciliation du sens de l'existence que vise Eric Weil ? Telle est la question qui va nous permettre d'approfondir le dialogue entre les deux philosophes dans le quatrième et dernier chapitre de la première partie de notre travail.

CHAPITRE IV

L'Agir communicationnel à l'épreuve de la réalité socioéconomique**Introduction**

Dans le chapitre qui précède, nous sommes arrivé à la conclusion que les ressources qu'offre la société à ses membres sont caractérisées par une insuffisance à la fois quantitative et qualitative. Puisque l'offre se trouve en deçà des besoins y compris du besoin que constitue l'homme pour lui-même, la sphère publique apparaît comme un champ de compétition et de lutte entre les groupes socioprofessionnels et les couches sociales pour la conquête des meilleurs avantages sociaux possibles. Pour arriver à tirer son épingle du jeu, l'individu se doit ainsi d'user de l'arme la plus efficace et la plus efficiente, c'est-à-dire celle qui lui permet non seulement de satisfaire au mieux ses besoins, mais également de trouver un sens à son existence. Ainsi, dans ce chapitre, nous allons montrer en quoi cette exigence fondamentale met le paradigme habermassien d'Agir communicationnel à l'épreuve de la réalité socioéconomique.

I/ L'impasse de la raison communicationnelle

Comme nous l'avons maintes fois relevé plus haut, le concept habermassien de société civile repose sur la discussion publique, mais également sur le paradigme de « *monde vécu* ». C'est dans son ouvrage qui porte le même nom qu'il donne les bases de sa *Théorie de l'Agir communicationnel*, qui conçoit la société comme un ensemble formé de deux faces qui coexistent. Il désigne l'une des faces par « système » tandis que l'autre est appelée « *monde vécu* ».

Le *monde vécu*, il le décrit comme le lieu de l'interaction communicationnelle où des acteurs de la vie quotidienne discutent entre eux et parviennent à des ententes sur les fins qu'ils ont à poursuivre collectivement. Ce cadre, Habermas ne l'envisage pas comme rythmé par le conflit, encore moins par la lutte des groupes et des couches qui constitue le paradigme weilien de la société moderne. La discussion suffirait pour surmonter les conflits que Habermas ne considère pas comme tels, mais comme des dissensus, c'est-à-dire des mécontentes

provisoires. Ainsi en fait-il une situation idéale de communication qui permet l'entente rationnelle, aussi bien sur les situations de vie commune que sur le savoir commun qui se renouvelle par le moyen de l'Agir *communicationnel* et qui constitue un fonds culturel partagé par toutes les personnes « associées ».

A côté du *monde vécu* dont il constitue l'autre face, le *système* est décrit par Habermas comme le lieu de la concurrence en vue de la poursuite de fins individuelles par des actions stratégiques. La particularité de l'analyse habermassienne du système est de montrer que celui-ci forme un ensemble impersonnel dont le fonctionnement échappe à la volonté des acteurs. Les actions de ceux-ci sont ainsi soumises à deux médiums régulateurs fondamentaux qui sont l'Administration, pour ce qui est du pouvoir politique, et l'argent, pour le pouvoir économique. Cette forme de régulation étant indépendante des acteurs de la vie politique et économique, Habermas considère également qu'elle exclut toute discussion. Toutes choses qui ne permettraient pas aux individus de changer le cours de la gestion des affaires publiques. L'administration et l'économie apparaissent alors comme des rouleaux compresseurs auxquels il

devient difficile de résister de l'intérieur, c'est-à-dire au cœur du système. La seule alternative qui reste serait celle du monde vécu comme socle de l'Agir communicationnel sur lequel peut s'appuyer la société civile.

En subdivisant ainsi la société en deux niveaux, Habermas a réussi à maintenir le système et le monde vécu comme les deux faces d'une même réalité sociale. Seulement, il ne résout pas le problème de l'insoluble interaction conflictuelle entre ces deux faces de vie qui se trouvent être la réalité quotidienne des mêmes acteurs. Qu'il le veuille ou non, le membre de la société a, de façon individuelle ou collective, simultanément affaire à la sphère privée – du monde vécu – et à celle de la vie publique – économique et politique.

Le monde vécu est considéré comme la principale ressource qui permet à la société civile de jouer efficacement son rôle. Il forme la quintessence de cette forme d'existence collective. Mais sa principale limite tient au fait qu'il est exposé à un risque permanent d'annihilation, comme l'ont démontré les

totalitarismes du vingtième siècle avec leur cortège de violence charriée par les deux guerres mondiales. Ainsi, parce qu'elle est régie par un principe qui ne peut se préserver par lui-même, la société civile ne peut légitimement être considérée comme le fondement démocratique de l'Etat. La discussion publique se heurte logiquement aux obstacles évidents qui relèvent du déficit de compétences politiques des participants, mais aussi et surtout de leur capacité à résister à la violence (ouverte et subtile) dont l'Etat a le monopole exclusif.

Tout compte fait, la légitimité politique dont parle Habermas prend sa source dans la communication qui se déroule au sein de l'espace public. Cependant, sa conceptualisation de la société civile ne conduit pas nécessairement à un réagencement des institutions démocratiques. Celle-ci n'agit pas véritablement comme le catalyseur du processus de formation de la volonté générale que Habermas considère, à juste titre, comme un élément essentiel de la démocratie. La démocratie délibérative, dont il est considéré comme le géniteur, estime que pour qu'une décision politique soit frappée du sceau de la légitimité, il faut qu'elle soit le fruit d'une procédure organisant un échange

argumentatif ou une discussion. Or, en situant le processus d'échange d'arguments par voie procédurale en dehors de l'approche stratégique, Habermas confère une dimension morale à l'argumentation dans l'éthique de la discussion. Celle-ci se distingue ainsi de cette argumentation déductive qui débouche nécessairement sur un relativisme des systèmes de valeurs.

L'originalité de la démarche habermassienne est d'avoir découvert dans l'idéal délibératif la possibilité de faire de l'opinion publique – généralement considérée comme irrationnelle – un moment décisif de la délibération qui caractérise le pouvoir représentatif tel qu'il s'exprime au sein du Parlement. Cependant, le philosophe et sociologue allemand ne cache pas les menaces qui pèsent sur le « monde vécu » ainsi que les tentations de déformation, de manipulation et de violence qui guettent en permanence la formation de l'opinion publique de la masse. Ainsi, les limites de la société civile proviennent finalement de son mode opératoire qu'est la discussion publique et de son incapacité à préserver son noyau qu'est « le monde vécu » de la violence inhérente à la vie politique.

Au sujet de ces limites, le diagnostic de Habermas est sans ambages et frise à la fois le paradoxe et le pessimisme. Pour lui, la rareté de la ressource que constitue « le monde vécu » l'expose constamment à la destruction. Chose qui justifie une certaine réserve de Habermas sur la capacité de ses contemporains à organiser et surtout à entretenir cette nouvelle *communauté démocratique* qu'il appelle pourtant de tous ses vœux. Car, souligne-t-il,

« le sens est une ressource rare qui ne peut être régénérée ni augmentée à volonté, «sens» étant ici entendu comme une grandeur limite de la spontanéité sociale. Comme toutes les grandeurs empiriques, elle est conditionnée. Mais ses conditions résident dans les contextes du monde vécu qui limitent de l'intérieur la capacité des sociétaires juridiques à organiser eux-mêmes leur vie en commun. En dernière instance, ce qui rend possible le mode de socialisation d'une communauté de droit par la discussion n'est pas purement et simplement à la disposition de ses membres »¹²⁸.

¹²⁸ Habermas (J), *Droit et démocratie*, p. 386.

II/ L'impasse de l' « éthique de la discussion »

On peut retenir de ce qui précède, que si la discussion publique vise la recherche du consensus si chère à Habermas, force est de reconnaître avec lui-même que « l'éthique de la discussion » en tant que théorie morale intersubjective a du mal à se hisser à la hauteur des exigences déontologiques qu'elle est censée assurer. Elle postule idéalement une communauté de sujets autonomes évoluant eux-mêmes dans une « situation idéale de parole »¹²⁹, c'est-à-dire exempte de contrainte et de manipulation. Ce qui est impossible à réaliser parce que la réalité sociale est largement marquée et dominée par le malentendu et la communication retorse. Il reconnaît d'ailleurs ce décalage entre l'idéal et la réalité en relevant que « Ce qui règne en règle générale, c'est la grisaille des situations à mi-chemin entre, d'une part, l'incompréhension et la méprise, entre le manque de sincérité volontaire et involontaire, entre le désaccord masqué et ouvert et, de l'autre, entre l'accord préalable et l'entente réalisée. »¹³⁰

¹²⁹ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, p. 348.

¹³⁰ Habermas (Jürgen), «Signification de la pragmatique universelle» in *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduction R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 332.

Dans un contexte purement politique, le constat de l'irréalisme est le même. Malgré l'édiction de règles procédurales, le consensus promis par la « démocratie délibérative » est impossible à traduire dans le champ du concret d'une société contemporaine caractérisée par la quasi-permanence du conflit. En voulant confronter le pouvoir social que générerait la *raison communicationnelle* au profit de la société civile, Habermas est tombé dans le travers de la tradition de l'idéalisme qu'il semblait combattre en postulant la « démocratie radicale ». Celle-ci se révèle ainsi incomplète et inachevée parce que la rationalité repose sur une moralité fragile pour les sujets de la discussion publique. Si la force des arguments moraux peut être porteuse d'une force à même de stimuler la motivation rationnelle du sujet individuel et probablement son action et sa conviction intime, celle-ci reste largement inefficace à un niveau collectif.

En voulant éliminer, à tout prix le conflit, le consensus, tel que prescrit par la théorie politique habermassienne, peut même sonner le glas de l'éthique. Car, en cherchant l'unité d'une communauté, le consensus peut être expressément tenté

d'éliminer le conflit, du fait de son irrationalité apparente. Malgré toutes les précautions qu'on peut prendre, rien ne garantit qu'au terme de la discussion des raisons séduisantes ne prennent le pas sur les rationnelles et que les normes consensuelles adoptées ne se révèlent comme une forme de servitude volontaire. Or, il est impossible de faire fi du conflit dans un Etat où les besoins des individus sont illimités alors que les ressources pour les satisfaire, elles, sont bien limitées dans l'espace et dans le temps. D'où l'omniprésence du conflit au cœur de la société moderne.

La rationalité communicationnelle que privilégie Habermas ignore volontairement le conflit inhérent à la vie sociale et politique moderne, mais également la diversité et les différences naturelles entre les sujets membres des différentes structures sociales qui forment la société civile. L'existence collective propre à la société civile n'est pas simplement tissée de jeux de parole, elle est aussi et surtout tissée de jeux de pouvoir liés aux intérêts des uns et des autres, des opportunités qui leur sont offertes pour les satisfaire et du sens que tout cela procure à leur vie individuelle et collective.

En mettant en tension les hommes à travers la parole, le travail et les échanges, la société moderne se caractérise essentiellement comme une société de compétition. Ce qui rend possible, viable et sensé le vivre-ensemble est loin d'être uniquement la recherche d'une « situation idéale de parole » qui, de surcroît, est incontestablement irréalisable. En d'autres termes, c'est moins le besoin de discuter les uns avec les autres qui pousse des membres d'une société à s'associer dans une organisation. Ils cherchent beaucoup à être plus forts pour agir ensemble afin de satisfaire leurs besoins matériels, spirituels ou de reconnaissance mutuelle et trouver ainsi un sens à leur existence. Même si la discussion reste nécessaire, elle n'est pas aussi originelle que le pense Habermas. La principale raison de la sociabilité est donc à rechercher plus du côté de l'action et de la recherche du sens de celui que de la discussion en vue d'un consensus.

Toutefois, il est intéressant de relever que la société moderne est foncièrement marquée par un relativisme des valeurs morales.

Une vacuité qui s'est constituée en même temps que le progrès de la science. Paradoxalement, les multiples possibilités et espérances techniques et technologiques rendues possibles par les découvertes scientifiques ont certainement apporté beaucoup de plaisirs à l'homme. A la faveur d'incessantes révolutions techniques et de révolutions dans les mœurs, notre monde ploie sous le poids d'une production, voire d'une surproduction, d'artéfacts dont les conséquences sont la surconsommation et l'usure précipitée des biens et services.

Cette situation a creusé un vide que l'homme ne peut combler par de simples mots. Car, au fond, ces mots ne sont que le prolongement au niveau du langage de ce qu'on peut considérer avec Eric Weil comme « l'indépassable finitude de la condition humaine irréductiblement mortelle »¹³¹. Il ne trouve que des subterfuges pour se tranquilliser et tenter d'oublier l'angoisse existentielle qui l'habite. Pire, le changement incessant a aussi entraîné une modification accélérée des règles du jeu social. Avec le progrès scientifique, la disparition de l'ancien régime et l'industrialisation à l'échelle mondiale, les modernes ont pris

¹³¹ Etienne Ganty, *Penser la modernité*, p. 30.

davantage conscience de la négativité qui caractérise la condition humaine. En voulant se trouver une nouvelle légitimité dans les faits et dans les choses, l'homme de science et tous ceux qui adoptent ses méthodes n'aboutissent qu'à des théories, à des procédures, c'est-à-dire à des mots.

Or, si la science a le mérite d'ouvrir de larges horizons à l'humanité, elle ne lui donne pas les moyens de répondre à la question essentielle qui est de savoir si elle est toujours en phase avec son destin, ou si elle est prête à assumer un monde de contingences. Si l'on s'accorde avec Habermas que « la modernité est inachevée », il faudrait donc aller au-delà d'une raison procédurière qui édicte seulement des règles de la discussion publique pour prendre en charge l'instabilité qui caractérise principalement la société moderne, mais aussi le problème que l'homme est pour lui-même dans un monde radicalement historique et qui ne peut et ne veut plus un absolu transcendant et immanent.

Dans ce monde de surconsommation et de surproduction, l'*avoir* et le *faire* prennent nécessairement le pas sur la culture de l'esprit critique, la recherche du sens de l'existence. A partir du moment où la raison instrumentale, dans son extravagante prétention de saisir « tout le sens du réel », peut se permettre de transgresser triomphalement toutes sortes de limites, l'Avoir et le Faire sont, de façon récurrente, en conflit avec l'éthique et la morale. Il n'est donc pas exclu que dans la recherche du consensus entre des membres de la société civile, entre eux ou entre l'Etat et la société civile, l'ignorance et le silence des uns ne s'aliènent aux seules ambitions et à la manipulation des autres. Il est intéressant de relever que Habermas pose deux principes de régulation de la discussion publique que sont *le principe* « D » selon lequel :

« seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de rencontrer l'adhésion de tous les intéressés en tant que participants d'une discussion pratique » et le principe « U » qui permet de valider les normes de telle sorte que « les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire l'intérêt de tout un chacun peuvent être acceptés sans contrainte par tous »¹³².

¹³² Habermas (Jürgen), *Morale et communication*, traduction Christian Bouchindhomme.

Comme on peut le voir, ces deux principes s'adressent à une communauté idéale et suscitent logiquement la question de savoir comment cet idéal régulateur ainsi élaboré par Habermas peut permettre de réaliser une discussion idéale alors que l'étoffe de la réalité sociale et politique est non seulement marquée par les conflits et par l'usage de la rhétorique et de la sophistique, mais aussi par la violence. Mais de quoi est-il fait, le consensus promis par cette discussion ?

Le consensus, faut-il le rappeler, procède de l'épreuve de la discussion, du débat d'idées. Or, la propension à avoir raison fait partie des choses dont l'homme et tout homme a fait un *telos*, c'est-à-dire une fin que tout le monde se dispute. Aussi convient-il de se demander si le consensus peut être considéré comme une promesse de sens et de raison commune ou un idéal vers lequel il faut tendre. A la vérité, les « décisions consensuelles » s'apparentent à des promesses du vrai, du bien et du juste et sont ainsi destinées à légitimer l'action, à permettre à une communauté d'entreprendre de nouvelles politiques, à mettre en œuvre de nouvelles règles sociétales. Mais cela fait-il de la recherche du consensus une propédeutique à la politique ?

Difficile d'y répondre par l'affirmative. Ce qui est sûr, c'est que le consensus s'impose comme une prudence sociétale qui assure ce qu'il ne garantit pas nécessairement. Dans une crise contemporaine de légitimité où le remède est à la fois perçu comme une « menace » et une « ressource » selon les termes de Gilbert Kirscher dans la préface de *Penser la modernité d'Etienne Ganty*, le consensus prôné par Habermas peut se comprendre finalement comme une manière d'éliminer le conflit de toute sagesse populaire, c'est-à-dire en sacrifiant le meilleur possible au profit du moindre mal. Or, ce qu'on désigne sous le vocable de pensée populaire est loin d'être un long fleuve tranquille.

Il est difficile d'admettre avec Habermas que cette pensée ne serait ébranlée que par « un flux continuuel d'information ou de propagande auquel les consommateurs sont exposés, surtout pendant leurs loisirs »¹³³. Et donc que sans discussion publique rationnelle il n'y aurait pas de consensus, encore moins de sagesse populaire. Cette façon de penser frise non seulement un certain excès d'optimisme, mais ne réserve la discussion

¹³³ Jürgen Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978, p. 253.

rationnelle qu'à une aristocratie, une élite considérée à tort par l'auteur de *L'espace public* comme seule capable de rendre fonctionnelle une communauté idéale de communication.

Comme nous l'avons relevé plus haut, le consensus n'est pas une fin en soi pour une communauté qui se construit. Ce qui est important, c'est l'organisation, sans détour et sans exclusion, d'un espace public qui rend possible le débat sur l'intérêt général avec les risques et les chances que cela peut comporter pour le vivre-ensemble. Il serait d'ailleurs despotique de penser que la démocratie ne s'installe que par le consensus. Celle-ci est tout aussi garantie par le conflit entre les idées différentes qui se mettent en compétition pour le gouvernail de la communauté.

A partir du moment où il ne se transforme pas en affrontement et donc en violence gratuite et destructrice des personnes et des biens, le conflit demeure tout aussi un moyen de vivre et de progresser ensemble. Et cela est aussi valable au sein et entre des organisations de la société civile, des groupes et des couches qui les composent. Une chose qui se produit

d'ailleurs systématiquement par l'effet conjugué des produits de la technoscience qui permettent ainsi de remettre en cause les dogmes établis. Une situation qui confirme le fait que la démocratie repose fondamentalement sur l'« équilibre fragile » énoncé par Alexis de Tocqueville et qui doit permettre, selon l'auteur *De la démocratie en Amérique*, d'assurer une dialectique des passions, celle de l'égalité et celle de la liberté. Mais le plus grand devoir éthique reste la promotion de l'égalité parce que les peuples « préfèrent l'égalité dans l'esclavage plutôt que la liberté dans l'inégalité »¹³⁴.

Lorsque la notion de fragilité s'intègre dans la logique politique, il est évident que le bonheur que procurerait un accord parfait devient suspect en lui-même. Les dogmes cèdent alors la place à l'incertitude qui n'est plus perçue comme un mauvais ingrédient de la démocratie, mais un stimulant qui pousse à la vigilance de tous les instants ainsi qu'à la recherche du sens, ce qui paraît *a priori* incompréhensible, paradoxal, voire inconciliable. Sans vouloir faire la part belle à la dialectique hégélienne, on ne peut ne pas se surprendre agréablement à

¹³⁴ Cf. De Tocqueville (Alexis), *De la démocratie en Amérique*, I, I, §III.

relever que la recherche du consensus, si rationnelle soit-elle, empêche d'affronter la négation inhérente à tout processus de connaissance, mais aussi à tout mouvement de l'être.

Ce retour/recours à Hegel nous permet en fait d'aboutir à la question de la pertinence même de la « rationalité communicationnelle » conçue et défendue par Habermas pour promouvoir son concept de société civile. Il ne reste donc qu'à montrer en quoi la conception weilienne de la raison permet de dépasser l'opposition apparente entre la morale formelle de la société moderne et la morale vivante qui réconcilie individualité et communauté.

III/ Raison et communauté : la primauté de la lutte contre la violence

Au regard de la triple compréhension calculatrice, matérialiste et mécaniste de la société moderne par Weil, la recherche du consensus n'apparaît pas comme une préoccupation aussi essentielle pour l'homme moderne. En revanche le « vrai problème » sur lequel Habermas et Weil semblent s'accorder est celui de la violence.

Pour le premier, l'omniprésence de la violence dans la société moderne constitue la menace destructrice du « monde vécu » qui est, en fait, la source du « sens vécu » qui sous-tend l'autolégislation de la société civile. Aussi, tant que persistera la violence, la société civile aura du mal à jouer le rôle de légitimation politique que lui assigne Habermas. Plus clairement, il faut d'abord que se réalise une « situation idéale de parole » pour que prospère le concept habermassien de raison communicationnelle. Ce qui revient à dire que le philosophe et sociologue allemand a quelque peu mis la charrue avant les bœufs. Il faut donc changer de fusil d'épaule. Et c'est Weil qui

nous en donne les moyens en faisant de la lutte contre la violence la tâche essentielle de la philosophie et de la vie tout court.

Dans sa principale œuvre qui est *La logique de la philosophie*, il définit en effet l'homme comme « un animal doué de raison et de langage, plus exactement de langage raisonnable »¹³⁵. Mais son constat est que l'homme ne s'exprime pas et ne se comporte pas toujours naturellement ainsi. Si la vie raisonnable est sa vocation, sa condition est dominée par la violence qu'il porte en lui et la porte aussi bien dans la lutte avec la nature que dans le vivre-ensemble avec les autres. Weil fait à cet effet deux précisions qui permettent de mesurer l'enjeu de la question de la violence. L'une souligne que

« la raison est une possibilité de l'homme. (...) Mais ce n'est qu'une possibilité, ce n'est pas une nécessité et c'est la possibilité d'un être qui possède une autre possibilité. Nous savons que cette autre possibilité est la violence »¹³⁶.

Tandis que l'autre nous enseigne que la violence n'est pas seulement l'autre possibilité de l'homme, mais elle est « la possibilité réalisée en premier »¹³⁷.

¹³⁵ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, p. 3

¹³⁶ Ibid, p. 57.

¹³⁷ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, p. 69.

Comme on peut le voir, la violence précède *l'exercice public de la raison*. Mieux, l'homme a la liberté de choisir entre la violence et la raison. Mais pour qu'il devienne pleinement lui-même, il doit se conformer aux exigences de la raison. Aussi longtemps qu'il ne prendra pas cette décision indispensable pour sa vie, il demeurera dans l'antithèse de son être véritable. Et il lui sera difficile d'être satisfait de lui-même, donc de trouver un sens à son existence. Toutefois, si pour Weil, la vie raisonnable peut transparaître de toutes les activités humaines, la philosophie lui est apparue comme ce qui permet à l'homme de faire l'effort de penser, de parler et de vivre raisonnablement. Car, en plus d'avoir opté pour la raison comme tout le monde, le philosophe prend conscience de ce qui l'empêche de devenir raisonnable. « Il a peur de ce qui n'est pas raison en lui. »¹³⁸

Il est intéressant de souligner que la peur dont parle Weil n'est nullement celle des dangers extérieurs ou encore la peur de la mort qui terrorise tout homme et tous les hommes, mais de « la peur de la violence »¹³⁹. C'est cette attitude fondamentale qui

¹³⁸, Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, p. 19.

¹³⁹ Ibid., p. 20.

l'amène à devenir sage. La philosophie se comprend ainsi, non pas d'abord comme la recherche de la sagesse, mais comme conformité à une vie non violente dans le discours et dans le comportement.

Le rapport que Weil établit entre l'homme ordinaire et le philosophe nous permet de dire que la violence que porte l'homme et qui le porte ne se découvre qu'à la réflexion de chacun sur ses propres limites en tant qu'être doué de raison. En effet, en plus de partager la vocation commune « d'animal de raison et de langage », les hommes sont des êtres de besoins, de désirs, de passions et d'intérêts. Le plus important pour chacun d'eux est de conserver leur existence et de défendre leurs intérêts, au besoin contre les autres. C'est d'ailleurs le principal but de leur association, de leur vie en société.

En revanche, la découverte, la compréhension de la violence n'est pas aussi évidente qu'on pourrait l'imaginer. Il n'est pas courant d'en faire l'expérience en soi-même, dans la société et dans l'histoire. La spécificité du philosophe et de tous ceux qui s'engagent à vivre « en accord avec ce qui fait l'humanité en eux

»¹⁴⁰, c'est qu'ils sont tendus vers l'exigence incontournable de la raison, ils ont « déjà l'idée de la non-violence »¹⁴¹ et ils y tiennent envers et contre tout.

En faisant de l'élimination de la violence une exigence non pas seulement philosophique mais morale, Weil n'en fait pas moins un impératif catégorique à l'instar de celui d'Emmanuel Kant, considéré à raison comme le pédagogue de l'humanité. Mieux, il énonce pour lui-même et pour tout homme la maxime morale qui doit déterminer son attitude en toutes circonstances : « C'est le devoir principal de (l'homme moral) de respecter en tout être humain la raison, et de la respecter en lui-même en la respectant dans les autres »¹⁴². Et puisque le respect de la raison ne va pas sans celui de la non-violence, l'homme qui se veut humain, se doit s'interdire logiquement de faire violence à quiconque, mais si la réalité quotidienne et mondiale nous montre tout le contraire de cette espérance philosophique.

¹⁴⁰ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, p. 47.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴² Weil (Eric), *Philosophie politique*, *Op.cit.*, p. 31.

De tout ce qui précède sur la question de la violence et de son rapport avec l'exercice de la raison, on peut dire avec Weil que l'option de la raison ne se limite pas à la réflexion mais engage à l'action. Une action dont l'essentiel consiste à éliminer la violence. La raison et le langage étant, encore une fois, ce qu'il y a de plus naturellement universel, l'homme qui a opté pour la raison ne peut mieux s'associer et agir avec les autres dans toutes les formes d'existence collective – famille, société civile et Etat – que s'il choisit la non-violence parce que celle-ci « est l'universel »¹⁴³. Plus concrètement, opter pour la raison, c'est vouloir que son discours informe et transforme sa vie et celle des autres. Aussi, cette option impose de soumettre ses décisions au « critère de l'universalité »¹⁴⁴, c'est-à-dire en se comportant « de telle manière que sa façon de faire, la manière de sa décision, puisse être pensée comme façon de faire, de chacun et de tous, autrement dit qu'elle soit telle qu'elle puisse être universalisée »¹⁴⁵.

Parti, avec Habermas, des apories de la raison communicationnelle à offrir des assises universelles et

¹⁴³ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, p. 64.

¹⁴⁴ Weil (Eric), *Philosophie morale*, p. 52.

¹⁴⁵ Weil (Eric), *Philosophie et réalités*, p. 269.

inébranlables à la discussion publique, nous avons abouti, avec Weil, à l'option de la raison pour la non-violence. La préoccupation commune de ces deux penseurs étant d'offrir à l'humanité les moyens conceptuels d'une action raisonnable dans l'espace public, nous pouvons estimer avoir atteint une partie de notre objectif, celui d'avoir mis leurs différentes conceptions de la raison en dialogue. Et surtout d'avoir démontré que pour arriver à « la situation idéale de parole » que postule la conception habermassienne, la raison communicationnelle doit sortir de son attitude procédurale, donc technique, pour s'achever dans l'exigence morale d'élimination de la violence. Quelles sont les formes de violence pour lesquelles les compétences de la société civile sont aussi indispensables qu'incontournables dans l'affrontement de la question du sens ? Telle est la question qui nous amène à réexaminer « les limites politiques de la société civile » à travers le nouveau prisme que nous ouvre la conception weillienne de la raison.

DEUXIEME PARTIE**De la société civile à l'idéal de société mondiale**

Introduction

L'analyse des compétences politiques de la société civile à travers le prisme weilien nous aura permis de montrer que la pratique de la « discussion rationnelle », sur laquelle Habermas repose son concept, achoppe sur la problématique de la violence dont elle est l'histoire de la vie et du vivre-ensemble des hommes. Son paradigme se révèle ainsi insuffisamment capable de prendre en charge la finalité d'une société moderne dont les principales caractéristiques sont le pluralisme des intérêts, l'infinité des besoins, le relativisme des valeurs et la complexité organisationnelle.

Dans la mesure où les biens et les services que chaque individu recherche pour satisfaire ses besoins illimités se trouvent dans une proportion limitée, la société moderne est nécessairement source de violence. La recherche de la plus grande satisfaction entraîne le choc des intérêts des uns avec ceux des autres. D'où l'arbitrage de l'Etat pour concilier le naturel « arbitraire des individus » qui composent les différentes

structures de la société civile et la préservation de « la volonté générale » qui maintient le nécessaire lien entre les individus.

Si l'on convient avec Hegel et Weil que les individus vivant dans la société moderne sont prioritairement mus par leurs intérêts particuliers et légitimement « égoïstes », on peut admettre avec Habermas que le problème politique essentiel est d'amener les sociétaires à devenir « acteurs » et « destinataires » des lois et institutions qui les gouvernent. D'où la nécessité d'impliquer ces derniers, aussi bien de façon individuelle que collective. La contribution politique de la société civile est donc aussi indispensable qu'inaliénable. Mais d'où celle-ci tire-t-elle son inaltérabilité ?

Telle est la question qui nous permet d'engager une deuxième et dernière partie de dialogue entre Habermas et Weil sur le cœur de notre réflexion, à savoir la question des « limites politiques de la société civile ». Dans un premier temps, nous analyserons les raisons de la fragilité du paradigme habermassien de légitimation de l'Etat par la société civile (Chapitre I) ; ensuite nous montrerons en quoi l'exigence d'universalité permet de sortir

du carcan que constitue le concept de l'autolégislation pour aboutir (Chapitre II) enfin à l'irréductibilité de la contribution de la société civile à l'avènement de l'Etat mondial ou cosmopolite que Weil et Habermas s'accordent à appeler de tous leurs vœux (Chapitre III).

CHAPITRE I

De la fragilité du paradigme habermassien d'autorégulation

Introduction

On ne saurait parler de la fragilité du paradigme habermassien d'autorégulation sans au préalable évoquer les principales menaces qui pèsent sur celui-ci. Et qui ont été aussi relevées par le philosophe de l'École de Francfort lui-même et analysées par Eric Weil dans sa théorie de la société moderne. Dans les lignes qui suivent, nous voulons donc passer en revue les obstacles qui rendent difficile, voire impossible, la réalisation d'une société cosmopolite sur la seule base d'une discussion publique susceptible de créer des normes et des institutions dans lesquelles tous se reconnaissent comme auteurs et destinataires. Loin de nous la prétention de « démonter » l'échafaudage habermassien ou de le remettre en cause. Nous voulons simplement en montrer les limites par rapport aux compétences politiques que l'auteur de *Droit et démocratie* assigne à la *société civile*.

L'autorégulation, faut-il le rappeler, est la latitude qu'Habermas reconnaît aux membres des groupements et associations non étatiques et non économiques à base bénévole de contribuer à la création des « droits » en participant, tous, à l'évaluation des « besoins de la société » et en répercutant dans la sphère politique – ou *espace public* – l'écho des problèmes des sphères de la vie privée. En d'autres termes, pour Habermas, la recherche de l'intérêt général n'est pas perçue comme la chasse-gardée du Parlement et des tribunaux, elle est également l'affaire du tissu associatif, qui institutionnalise les discussions publiques. Jusqu'où ce pouvoir fondé sur la discussion peut-il effectivement influencer légitimement les sujets d'intérêt général en se préservant ? Telle est la question qui nous amène à évaluer la pertinence et la solidité du concept habermassien d'autorégulation.

I/ Société civile et recherche de l'intérêt général

L'originalité de la conception habermassienne de la société civile est, sans doute, d'être allée au-delà de la « deuxième racine » de l'Etat qu'en avait constitué Hegel dans *La Philosophie du droit*, pour la consacrer comme la base par excellence de *l'espace public*, c'est-à-dire le cœur de la démocratie délibérative. Par conséquent, il fait reposer sa république non pas uniquement sur les délibérations du Parlement et des tribunaux, mais également sur l'institutionnalisation de la « discussion rationnelle » au cours de laquelle les citoyens identifient les problèmes publics et résolvent les conflits à travers des débats qui aboutissent à des recommandations d'actions communes. Mais si original soit-il, cet échafaudage permet-il de garantir l'intérêt général pour une vaste société « d'étrangers » ? La discussion publique est-elle efficace pour permettre non seulement à chacun, mais aussi à tous de participer au débat, ou pour passer de « l'arbitraire » des individus à la « volonté générale normativement construite » ? En clair, comment des individus isolés et mus par leurs intérêts particuliers peuvent-ils

parvenir à former une association de citoyens capables de se gouverner eux-mêmes ?

Tels sont les problèmes fondamentaux qui se posent au paradigme habermassien d'autorégulation. Pour les résoudre, Habermas estime n'avoir trouvé d'autre solution que celle qu'offre la « force de légitimation résidant dans les discussions qui concourent à la formation de l'opinion et de la volonté, et dans lesquelles les forces d'obligation illocutoires qui sont à l'œuvre dans l'usage du langage orienté vers l'intercompréhension peuvent être mises à profit pour réunir volonté et raison – et pour parvenir à des convictions sur lesquelles tous les individus peuvent s'accorder sans contrainte »¹⁴⁶.

En fait, l'alternative ou la trouvaille habermassienne n'est que la résultante de la critique croisée des conceptions rousseauiste et kantienne de l'autonomie politique. D'une part, elle s'appuie sur le « principe universel du droit » élaboré par Kant et qui consacre « le droit dont dispose tout homme “en vertu de son humanité”, à savoir le droit à des libertés subjectives, pourvues de prérogatives contraignantes »¹⁴⁷. D'autre part, Kant procède à une analyse personnelle du fondement du *Contrat*

¹⁴⁶ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, op. cit. p. 119.

¹⁴⁷ Ibid., p. 116

social pour aboutir à sa propre conception. Avant d'y arriver, il considère que Rousseau a une bonne perception de l'autonomie politique en ce qu'il ne limite pas celle-ci par les *droits naturels* de l'individu ou *droits de l'homme*. A ses yeux, Rousseau consacrerait ainsi un « lien interne » entre la souveraineté de la « volonté unie et concordante » des citoyens (ou souveraineté populaire) et l'Etat de droit, c'est-à-dire le mécanisme de protection des droits de l'homme.

Mais au-delà du recours à ces deux auteurs, Habermas est plutôt préoccupé par le besoin d'abolir le principe kantien de la primauté du droit naturel sur le droit positif. Ainsi va-t-il dans le sens de Marx qui consiste à proclamer que les *droits de l'homme* ne sont pas des droits naturels et qu'ils ne doivent, par conséquent, pas limiter la liberté du législateur. En d'autres termes, il n'y a de droits reconnus aux sociétaires que ceux qui font l'objet de délibérations, c'est-à-dire discutés et adoptés comme tels. Ces droits étant l'objet d'« interprétations », on peut dire que pour Habermas c'est la discussion rationnelle à laquelle se soumettent les « législateurs historiques » qui accouche des droits. En clair, pour le philosophe de l'Ecole de Frankfort, on ne

saurait parler de « système des droits » dans une quelconque pureté transcendante.

Pour lui, le principe de discussion supposant l'égalité fondamentale de tous les hommes sans distinction, l'autorégulation peut être considérée comme le bien le plus élevé pour les sociétés de l'Etat. Dans l'argumentaire qui le conduit à cette conclusion, il convoque, entre autres, la théorie des interactions sociales de Parsons et adhère à l'idée selon laquelle « la liquidation des litiges renvoie à la stabilisation d'attentes de comportement en cas de conflit, tandis que la formation de la volonté collective se rapporte au choix et à la réalisation effective de fins susceptibles de consensus »¹⁴⁸. Mais la recherche et la réalisation d'un consensus, si rationnel soit-il, autour de l'intérêt général peuvent-elles dispenser de la question politique fondamentale, à savoir quelles sont les lois légitimes, c'est-à-dire celles auxquelles l'honnête homme doit obéir, même si elles vont contre ses désirs ?

Cette question renvoie en effet à une autre, celle de savoir pourquoi les sociétés d'un Etat jugent nécessaire de faire des

¹⁴⁸ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, op. cit., p. 157.

lois. Et la réponse à cette dernière nous ramène absolument au rapport entre la société civile et l'élaboration de la volonté générale. Car si la réponse à la deuxième question est que les lois n'ont pas d'autre destination que d'exprimer la volonté générale et de protéger les droits de chacun des sociétaires, on revient à la question de la compétence de la *société civile* dans ce processus. Considérant qu'avant même de s'associer et d'entrer en discussion rationnelle les sociétaires ne sont pas dépourvus de droits, on aboutit à une certaine impasse de la théorie habermassienne qui abolit la primauté des droits naturels. Car les premiers de ces droits ne sont autres que le droit à la vie et à la protection de ses biens privés.

Puisque Habermas semble s'accorder avec l'auteur du *Contrat social* sur la nécessité de ne pas limiter l'autonomie politique par les droits naturels, on ne peut pas ne pas se demander s'il ne pêche pas lui-même en rompant la volonté générale avec les intérêts particuliers des personnes privées. Car, en voulant que la liberté du législateur échappe à toute limite des droits naturels de l'homme, Habermas voudrait mettre la question de la nature humaine entre parenthèses en proclamant une

égalité politique de droit sur la base de la « communauté linguistique » pour réaliser un nouveau contrat social pour les sociétés postmodernes.

Or, pour revenir à la question politique fondamentale, force est de reconnaître avec les penseurs du *Contrat social* qu'on ne peut pas se passer de la conception de l'homme comme être dont le désir le plus important est de se préserver. Et comme nous l'avons montré avec Weil, c'est ce désir, qui est en fait sa passion primordiale, qui pousse l'homme à s'exprimer dans un premier temps par la violence et non pas par la raison. A ce propos, on peut se réjouir que Habermas se soit laissé rattraper par l'indissoluble question de la violence comme il le confesse lui-même à la suite de la violence inouïe des attentats du 11 septembre 2001 contre les Etats-Unis d'Amérique.

« Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si, au regard d'événements d'une telle violence, toute ma conception de l'activité orientée vers l'entente, celle que je développe depuis la Théorie de l'Agir communicationnel, n'est pas en train de sombrer dans le ridicule »¹⁴⁹.

Comme Habermas, bon nombre d'intellectuels contemporains se sont, sans doute, sentis interpellés par cet

¹⁴⁹ Habermas (J), in J. Habermas et J. Derrida, *Le concept du 11 septembre*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Galilée, 2003, p. 67.

événement dont l'onde de choc a réveillé le monde entier de son profond sommeil sur la force de nuisance des groupes terroristes. Mais au-delà du scepticisme que l'événement révèle sur l'impuissance, voire l'incapacité, de l'homme à contenir la violence qui le pousse à détruire ce qui le frustre ou le contrarie, c'est toute la part de violence structurelle et d'incommunicable inhérente à l'échange entre les humains que les attentats du 11 septembre montrent à la face du monde.

Sans vouloir assimiler toutes les organisations de la société civile aux groupes terroristes qui ont perpétré cet acte ignoble, on peut relever que pour évaluer les capacités et les compétences politiques de la société civile, c'est-à-dire sa contribution à la réalisation de la volonté générale et du bien commun, le recours à la nature humaine, principalement à ce qui fonde l'égalité fondamentale de tous les hommes s'avère indispensable.

En effet, si tout homme peut se prévaloir des principaux droits naturels que sont les droits à la vie et à la propriété privée, tous les hommes sont naturellement égaux dans leur vulnérabilité et dans leur fragilité face à la nature qu'ils portent et

qui les porte. C'est justement ces deux facteurs qui les poussent à s'associer – comme nous l'enseignent les concepteurs de *l'état de nature*. Il est important de relever justement que l'idée d'état de nature permet de résoudre la principale aporie du paradigme habermassien de la discussion rationnelle. En postulant le fait qu'il est plus facile aux hommes de s'accorder sur ce qui est mal que sur ce qui est bien, on sort de l'impasse du relativisme du bien et des visions du monde. On peut dire que les hommes s'associent essentiellement pour éviter le mal, pour protéger mutuellement leur vie, leurs biens et leur liberté.

Par conséquent, la loi, qui n'est autre que l'expression de la volonté générale, apparaît légitimement comme ce qui protège et qu'il faut absolument respecter au risque de perdre les avantages qu'elle confère. Pour revenir à notre question de départ, on peut se demander si l'élaboration et l'adoption de la loi peuvent être du ressort de la société dans son ensemble, comme le postule Habermas.

La réponse à cette question, qui achève notre développement sur le rapport entre la société civile et la volonté générale, nous

ramène inexorablement au bilan de notre analyse de la position d'Habermas sur le sujet. Il en ressort que si l'auteur de *Droit et démocratie* semble avoir trouvé des ailes politiques à l'autolégislation qu'il assigne à la société civile en reconnaissant à Rousseau le mérite de lever la limite qu'imposent les droits naturels de l'homme à l'autonomie politique, ces ailes se sont retrouvées plombées par l'impasse du principe de discussion. En effet, l'égalité de tous les hommes, sur laquelle repose ce principe, ne va pas de soi. Par conséquent, la souveraineté populaire de l'intérêt à laquelle souscrit Habermas court le risque d'aboutir à des délibérations non satisfaisantes pour tous. Parce qu'il n'a pas résolu le problème du relativisme des conceptions du bien et des visions du monde, Habermas expose également sa théorie à un relativisme moral. Car les « bonnes raisons » que la discussion rationnelle est supposée procurer aux « personnes privées faisant un exercice public de leur raison » ne sont pas suffisamment motivantes pour les empêcher, par exemple, de choisir la non-violence en lieu et place de la violence, qui est en fait le premier penchant de son rapport au monde et aux autres. Ce qui fragilise le paradigme habermassien, c'est bien la non prise en compte de l'omniprésence de la violence, même dans le langage.

Toutefois Habermas postule une « morale rationnelle » qui sous-tend, la discussion publique et qui permet, entre autres, aux participants d'accepter d'argumenter leurs positions et de considérer leurs interlocuteurs comme égaux, ou de se comporter comme s'ils avaient cette conviction. Mais en reconnaissant lui-même que « la morale rationnelle dépend de processus de socialisation favorables » et que « le sens vécu » – fondement éthique de la société civile – est toujours sous la menace de manipulation, de contrainte, voire de destruction systématique, de la part de l'Administration, du marché et des conflits d'intérêt, Habermas avoue en réalité la fragilité du paradigme de l'autorégulation à travers le concept de société civile. Mais cette fragilité est-elle une fatalité susceptible d'exclure la forme de vie collective qu'est la société civile du jeu politique ? Telle est la question que nous allons examiner maintenant à travers la conception weilienne de la société moderne.

II/ La société civile et la question politique

Poser la question de la place de la société civile dans le jeu politique revient à s'interroger sur le rapport de l'individu à la communauté. Or, ce rapport est différemment appréhendé par nos deux penseurs en dialogue, à travers deux concepts qui ne sont pas pour autant différents ni éloignés l'un de l'autre.

En effet, si Habermas fait reposer la participation politique de l'individu sur son concept de *rationalité communicationnelle* pour justifier la légitimation des normes et des institutions par la société civile, Weil pose, quant à lui, le problème des limites de la rationalité comme fondement de l'intégration sociale. Ce qui sous-tend les postulats et les argumentaires des philosophes étant la réalisation d'une société cosmopolite qu'Habermas dénomme *société postnationale* et Weil *société mondiale*, il nous est apparu nécessaire d'analyser ce qui motive l'individu non seulement à adhérer aux « structures sociales » de la société civile, mais aussi et surtout à aspirer à l'avènement d'une société universelle.

Pour demeurer dans la logique des acquis du dialogue virtuel entre les deux penseurs, il est essentiel de rappeler la conclusion à laquelle nous sommes parvenu dans le développement qui précède juste celui-ci. Nous avons réalisé en effet que l'intérêt général ne saurait s'opposer ou exclure les intérêts particuliers qui ne sont en réalité que l'expression des droits naturels de l'individu dont les premiers sont le droit à la vie et à la propriété ; et que la primauté du droit naturel sur le droit positif ainsi que le penchant primordial de l'homme à la violence plutôt qu'à la raison constituent des éléments qui fragilisent la discussion rationnelle comme principale médiation et source de la volonté générale.

L'égalité fondamentale que postule Habermas pour justifier l'autolégislation – comme le « bien le plus élevé » de l'homme – est à établir plutôt au niveau de la première loi de l'homme qui est de veiller à sa propre conservation. Il faut justement des lois pour exprimer la volonté générale et, surtout, pour protéger les droits de chacun à la vie et aux biens nécessaires à l'épanouissement de cette vie. D'où le renversement de perspective dans la formulation de la question politique fondamentale.

Aussi, si le mérite de la théorie habermassienne de la *société civile* est d'avoir fait du citoyen « une personne privée faisant un usage public de sa raison », celle-ci ne reste pas moins inachevée. Au regard de la primauté de la préservation de la vie sur l'*Agir communicationnel*, l'enjeu de la société moderne, et donc de la vie publique, n'est pas seulement politique, il est également économique. Or, le philosophe et sociologue allemand semble avoir limité ses considérations sur l'être social de l'individu au détriment de son *être économique* qui n'est pas moins déterminant pour sa participation pleine et entière à l'organisation et à l'orientation de la société.

Avec Weil, on peut dire que ce qui pousse les hommes à s'associer, c'est moins le besoin de légitimer l'Etat que celui de trouver les meilleurs moyens de satisfaire leurs besoins. Car le désir fondamental de l'être humain est de se préserver. Aussi s'oriente-t-il vers la recherche incessante des moyens lui permettant de se préserver le plus longtemps et le plus confortablement possible. L'auteur de *Philosophie politique* nous apprend également que l'homme, être de besoin, est foncièrement

mû par une insatisfaction qui le met en lutte et en tension avec les lois et les institutions auxquelles il est soumis. Ainsi, son premier rapport à la question politique transite par la problématique de sa satisfaction. Même lorsqu'on aura mis tous les biens matériels à sa disposition, l'homme continuera de garder toujours ce sentiment d'insatisfaction qu'il tient de son être profond et qui le pousse parfois au désespoir et à l'ennui.

Cette précision est d'autant plus intéressante qu'elle permet de décrypter les rapports des individus vis-à-vis de l'Etat et de ses institutions. Mais d'ores et déjà, on peut dire que c'est l'insatisfaction des uns et des autres qui explique la persistance des révoltes des individus à l'intérieur des collectivités, mais aussi les conflits entre les collectivités ou les Etats. A partir du moment où l'individu-citoyen a le sentiment de subir son groupe socioprofessionnel, sa couche sociale, sa société et son Etat au lieu de s'y épanouir sur les plans matériel et immatériel, il peut être amené à résister ou à se désolidariser de tout cela.

Ainsi, on peut dire que le lien entre l'individu et le groupe social auquel il appartient ne va pas de soi. Rousseau, l'un des

pionniers du *Contrat social*, ne nous apprend-il pas en effet que la vie en société est une aliénation, quelle que soit la société dans laquelle on se trouve ? Et que la vie du citoyen qui se soumet à la volonté générale est en définitive inférieure à celle du promeneur solitaire ?

Ce qui motive et justifie l'adhésion de l'individu à un groupe, c'est bien la satisfaction de ses besoins et la recherche d'un sens à son existence. A la base du lien sociétaire, il y a donc, de part et d'autre, des attentes et des exigences. Quand les attentes ne sont pas satisfaites, alors surviennent des remises en cause, des questionnements et des interrogations qui deviennent des sources potentielles de conflits passagers ou permanents avec leurs cortèges de violences de toutes sortes.

Au-delà du simple lien social, on peut aussi relever avec Weil que les « *associations humaines* » – au sens de groupes ou de couches – n'ont pas la même valeur pour l'individu. Si l'on convient en effet que ce qu'il recherche, c'est une satisfaction durable et confortable de ses besoins matériel et de sens, on comprend alors que son adhésion soit guidée par les intérêts qu'il

poursuit à court, moyen et long terme. Dans sa quête de la meilleure situation sociale possible, le rapport de l'individu à son groupe est rythmé par le degré de satisfaction que celui-ci lui procure aussi bien à travers les biens matériels que ceux immatériels. Car ce qui lui importe, en dernier ressort, c'est de préserver sa vie en satisfaisant ses besoins fondamentaux, mais aussi de vaincre l'ennui, le désespoir et finalement le non-sens auquel l'existence viendrait à l'exposer.

Mais si du côté de l'individu il y a des attentes pressantes, la vie collective ne saurait être comprise comme un rapport d'intérêt à sens unique. Car si l'individu connaît, comprend et défend ses droits et ses intérêts, la collectivité a aussi des exigences, des règles et des normes dont le non-respect met l'individu en porte-à-faux avec de ses engagements envers la collectivité. Ce qui veut donc dire qu'il ne peut pas, à l'instar du promeneur solitaire, faire toujours ce qu'il veut, comme il veut et quand il veut. La collectivité pose des limites à l'individu en quête d'un épanouissement qui se veut immédiatement égoïste.

Toutefois, et comme le précise Weil, ces limites sont loin d'être de simples règles de fonctionnement ou de discipline. Aussi vrai que nous l'avons montré au début de cette argumentation, l'individu-citoyen est à la fois un être politique et économique. Les limites que lui impose la collectivité sont également du même ordre. Pour lui, la société moderne est d'abord une société de travail. Elle repose sur un regroupement de production qui se réalise au prix de l'investissement de ses membres sous forme de temps consacré au travail et à l'organisation sociale. L'individu ne mérite sa place, mais aussi la reconnaissance de sa communauté, qu'en fonction de son travail, c'est-à-dire de sa contribution à l'édification de la collectivité, à la préservation de celle-ci et au maintien de son prestige. Ainsi, le citoyen reconnu comme membre à part entière de la communauté apparaît aux yeux de Weil comme « celui qui réussit dans le processus de la production, soit qu'il y contribue effectivement, soit qu'il prouve son importance par le fait que la société lui accorde une part relativement grande de son produit »¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Weil (Eric), *Essais et conférences*, p. 272.

De ce qui précède on peut dire que le « membre utile de la communauté »¹⁵¹, c'est celui qui travaille. Sa première valeur, celle que lui reconnaît autrui, est d'abord marchande. Il est reconnu dans la société par sa fonction ; il est une chose au service des autres. C'est de cette façon qu'il est perçu dans sa réalité immédiate. Même si cette perception est négative pour la part d'individualité qui est en chaque homme, elle apparaît aux yeux de l'auteur de *Philosophie et réalité* comme la contrepartie à consentir pour exister dans une société moderne dont les caractéristiques principales sont d'être matérialiste, mécaniste et calculatrice. Autrement dit, l'intégration de l'individu dans la société se fait par le travail, considéré comme le principal moyen par lequel il prend conscience de sa valeur sociale sous forme de « marchandise ».

Vue sous cet angle, la valeur sociale apparaît sous la forme d'une rationalité fondée non pas sur l'égalité naturelle des hommes mais sur leur capacité à prendre part à l'organisation sociale et au travail de production des biens et des services. Ce qui compte, ce sont les compétences, les aptitudes socioprofessionnelles à assurer efficacement la tâche qu'assume

¹⁵¹Weil (Eric), *Philosophie politique*, p. 80.

chaque individu ou la fonction sociale qui lui est confiée ; ce qui lui permet d'acquérir de la valeur sociale et de bénéficier des avantages et des privilèges qui sont liés à celle-ci. Dans cette logique, les plus nantis devraient être ceux qui contribuent le plus à l'édification de la collectivité. Ce qui se fait à travers une sélection à la fois rationnelle et ouverte à tous et qui donne du travail une image qui est loin de la condition de l'ouvrier réduit à ne vendre que sa force de travail selon, la compréhension marxiste¹⁵².

Le rôle social du travail est ainsi compris comme intégrateur de l'individu, valorisant et gratifiant pour lui, qui ne se fige plus sur la chosification de la valeur marchande de sa personnalité, mais prend conscience de sa volonté et de sa liberté. Dans la vision weilienne, le travail ne réduit pas l'individu à un objet malléable et corvéable à souhait par une entité supérieure ou par une volonté dominatrice, mais constitue d'abord et avant tout une réponse à la finitude de l'homme. Car sans le travail l'individu et la collectivité cessent d'exister parce qu'ils n'auront plus les moyens nécessaires pour le faire. L'expérience du travail permet ainsi à l'individu de faire une autre expérience plus essentielle :

¹⁵²Cf. Marx (K), *Le Capital*, livre 1, tome 1.

celle de son indigence et de son insécurité, qui ne peut avoir une issue heureuse autrement que grâce au travail et à l'organisation sociale.

Par conséquent, la vie sociale et l'adhésion à un groupe, à une couche sociale ou plus largement à une collectivité n'est pas une option facultative, mais une nécessité que l'individu doit préserver et valoriser par sa participation à l'organisation efficace du travail social. Pour sortir de sa situation de précarité matérielle et d'insécurité morale, l'homme doit donc se battre contre une nature extérieure hostile. Mais il est constamment en compétition avec les autres pour avoir non seulement le meilleur positionnement socioprofessionnel dans le processus de production, mais aussi pour bénéficier de la protection de la couche sociale la plus avantagée dans la participation aux bénéfices du progrès social.

Mais le plus important pour l'individu n'est pas d'adhérer, par exemple, au groupe socioprofessionnel le plus compétitif ou d'appartenir à la couche sociale la plus puissante aussi longtemps que cela ne suffit pas pour lui garantir la satisfaction

de ses besoins. L'individu est, à bien des égards, le « produit » de la société. Il veut pouvoir compter sur la force et la solidarité des « structures collectives » pour sa survie et la défense de ses intérêts. Son adhésion n'est donc pas inconditionnelle, mais dépend du degré de satisfaction qu'il en tire. D'où sa disposition à passer d'un groupe à l'autre en fonction de ses compétences naturelles et de ses qualifications techniques. Son objectif étant de tirer le meilleur parti et non d'appartenir à un groupe.

Et comme le jeu de la compétition sociale peut amener un groupe à perdre sa position ou à gagner une autre plus avantageuse dans la hiérarchie sociale, l'individu est aussi amené à marchander son adhésion et à l'orienter en fonction de l'offre variable, diverse et mobile des possibilités de s'associer. Ainsi,

« ce ne sont pas les individus qui luttent pour leurs avancements individuels au moyen de leurs dons et capacités ; ce sont des groupes sociaux, déjà constitués, qui combattent pour leur situation sociale, et il semble plus important d'appartenir à un groupe bien situé (historiquement bien situé) que de faire preuve des plus grandes qualités individuelles »¹⁵³.

La précision qu'apporte Weil sur la primauté du groupe sur l'individu dans la concurrence sociale achève de convaincre du potentiel social et politique du concept habermassien de société

¹⁵³ Weil (Eric), *Philosophie politique*, p. 86.

civile comme forme de vie collective. L'auteur de *Philosophie politique* souligne par ailleurs que la résolution du problème de l'insatisfaction de l'homme ne dépend pas uniquement de facteurs rationnels comme ceux mis en avant par les principes de compétition et d'égalité de chances pour lesquels luttent généralement les organisations et les mouvements de la société civile. Autrement dit, l'organisation rationnelle du travail social ne suffit pas pour venir à bout du sentiment d'insatisfaction qu'un membre d'une société peut avoir soit parce qu'il n'a pas un accès suffisant aux ressources matérielles nécessaires à sa survie, soit qu'il ne reçoit pas la rétribution qui convient aux efforts qu'il a fournis ou encore qu'il n'est pas à la place exigée par ses compétences. Il arrive qu'il soit avantagé ou lésé par sa position dans la hiérarchie parce que ce n'est pas lui qui en décide en dernière instance.

Car ce qui lui revient en termes de participation au *Bien commun* ne relève pas d'une conquête personnelle qu'on peut établir rationnellement, mais d'un acquis dû aux facteurs qui sont en deçà ou au-delà du « processus de rationalisation ». Pour rester dans la logique de cette expression wébérienne qui a

inspiré Habermas, on peut dire que l'activité rationnelle de l'individu achoppe sur le cadre institutionnel. Les rapports entre les individus ainsi que ceux qui se nouent entre les groupes et les couches auxquels ils appartiennent ne sont pas totalement régis par la *rationalité instrumentale* que dénonce Habermas pour justifier ce qu'il considère comme *l'échec de l'esprit des Lumières*. Ce qui est tout le contraire de la position weilienne.

Pour le philosophe français, les causes de l'incapacité de la société moderne à «*démocratiser*» les fruits du *progrès* sont plutôt à rechercher dans le fait que la rationalisation de la société moderne reste tributaire de valeurs et de symboles traditionnels. Ceux-ci persistent sous forme de «*facteurs historiques*». C'est justement cet élément non expliqué qui fausse la compétition entre les groupes constitués au sein d'une société concrète ayant une histoire, une organisation et des ressources nécessairement limitées. Weil pense par conséquent qu'

« aucune société particulière n'est parfaitement ordonnée et organisée. Etant particulière, elle est, selon le propre critère de la pensée sociale, défectueuse puisqu'elle est déterminée, en tant que particulière, par des facteurs non rationnels, compréhensibles seulement sur le plan de l'histoire, par des facteurs donc qui devraient être éliminés, mais ne le sont pas en fait, quand

bien même on supposerait qu'ils puissent l'être à la longue, dans un avenir indéfiniment éloigné »¹⁵⁴.

Ainsi, à travers le prisme weilien du *poids de l'histoire*, la problématique de la rationalisation de la société moderne apparaît sous un nouveau jour : elle est moins l'illustration de l'échec de la modernité ou de l'illusion du progrès, mais simplement l'expression de l'imperfection des sociétés contemporaines agrippées aux valeurs traditionnelles d'exclusion de certaines couches de la société des profits du progrès. Si ces sociétés ont formellement adhéré à l'esprit des *Lumières* en créant des institutions aux allures modernes, force est de reconnaître avec Weil que des comportements traditionnels persistent dans les rapports entre les individus, d'une part, et entre les groupes et couches, d'autre part. Il en est de même pour la recherche de privilèges avec tout ce que ceux-ci comportent comme part d'irrationnel.

Dans la perspective weilienne, la modernité telle qu'elle brille dans l'esprit des Lumières ne saurait être comprise comme une aspiration promise à une société particulière, si « développée »

¹⁵⁴ Weil (Eric), *Philosophie politique*, p. 86.

soit-elle. Il s'agit d'une promesse faite à l'humanité entière et qui ne peut se réaliser qu'à travers l'avènement d'une « société mondiale ».

« Dans une société mondiale parfaite, l'organisation de la société en groupes serait purement rationnelle et ne dépendrait que des exigences du travail social : tel groupe jouerait un rôle important parce que sa fonction sociale serait particulièrement importante ; et l'accès à chaque groupe serait ouvert à tout individu capable de participer au travail de celui-ci »¹⁵⁵.

On le voit, Weil ne renonce pas à l'idéal de la « *rationalisation* » de la société. Il relève simplement que dans les conditions actuelles de la manifestation de la raison, où chaque société particulière, chaque Etat protège jalousement sa souveraineté, il n'est pas possible de voir réalisées les valeurs universelles d'égalité et de justice qui fondent une société véritablement démocratique à l'échelle du monde. On peut même extrapoler en disant que l'*espace public* tel qu'il est conçu par Habermas ne pourra remplir le rôle de légitimation démocratique qu'il lui confère que si les Etats actuels renoncent à leurs frontières pour s'ouvrir à une sphère mondialement ouverte à tous les peuples.

¹⁵⁵ Weil (Eric), *Philosophie politique*, p. 86.

Quelle forme doit alors prendre la société civile pour contribuer politiquement à la réalisation de l'idéal de *société mondiale* ? Telle est la question qui sous-tend le développement qui va clore le premier chapitre de la deuxième partie de notre dialogue virtuel entre Habermas et Weil.

III/ Quelle société civile pour hâter l'avènement de la société mondiale ?

On ne peut pas se poser la question de la contribution de la société civile habermassienne à la réalisation de l'idéal de *société mondiale* weilienne sans préalablement examiner ce qui est fondamental pour la réalisation d'un tel idéal. En effet, si Habermas définit son concept comme un « tissu associatif qui institutionnalise dans le cadre d'espaces publics organisés les discussions qui se proposent de résoudre les problèmes surgis concernant les sujets d'intérêt général »¹⁵⁶, Weil note en revanche que la société moderne est mondiale dans son principe en ce que tout individu agit par intérêt. C'est en agissant d'abord pour son intérêt particulier qu'il comprend ensuite que son intérêt véritable est de dépasser la violence et les désirs immédiats de ses intérêts particuliers.

Cette mise au point est d'autant plus importante qu'elle nous permet, d'une part, d'établir un rapport entre la société civile et la violence et, d'autre part, de réexaminer le lien entre l'intérêt particulier – caractéristique de l'individu et de la société civile – et l'intérêt général dans le contexte d'une société moderne

¹⁵⁶ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, p. 394.

qui aspire à devenir moderne. Mais avant, il nous paraît opportun de rappeler les principales caractéristiques du principe de transformation de la société moderne en la société mondiale que postule Weil.

Dans son développement sur le rapport entre l'individu et la société moderne, l'auteur de *Masses et individus historiques* souligne que l'intégration socioprofessionnelle d'un individu passe par son adhésion à des groupes et qui forment à leur tour des couches. Et que l'avantage ou le positionnement d'un groupe et d'une couche n'est pas toujours rationnellement justifiable. Par ailleurs, ces « structures sociales » sont aussi mobiles que diversement mues par des intérêts parfois opposés et contradictoires. Par conséquent, il est vain pour l'individu de compter sur le pouvoir de régulation d'un groupe ou d'une couche pour défendre et préserver ses intérêts aussi confortablement que durablement.

Or, si l'adhésion de l'individu à un groupe ou à une couche peut être considérée comme un choix calculé, donc rationnel, les fondements de l'une ou l'autre de ces « structures sociales » ne

sont rationnellement justifiables que de façon partielle. Pour ce faire, la réalisation d'une communauté d'individus égaux poursuivant des objectifs communs s'apparente plus à une quête raisonnable que rationnelle. Selon l'analyse weilienne, celle-ci suppose que s'estompent les rivalités parfois violentes entre les couches sociales. Des rivalités autour des fruits du progrès, mais aussi division et opposition entre, d'une part, ceux qui tiennent à préserver l'héritage traditionnel de leur société dans ses aspects religieux et spirituels et, d'autre part, les partisans d'une organisation rationnelle fondée sur le calcul, et donc sur la rupture pure et simple avec les valeurs traditionnelles.

Pour qu'advienne la société moderne, il faudrait que chaque communauté historique, particulière, parvienne, en son sein, à traduire les logiques de la technique et de l'organisation rationnelle du travail dans les formes de vie qui sont celles de ses membres. Autrement dit, il faut qu'elle fasse de l'*efficacité* et du *progrès* ses valeurs capitales. Les rivalités se transposant par ailleurs entre les Etats, *la société mondiale* suppose et nécessite la fin des particularités liées aux frontières, à la race, aux traditions qui constituent, en fin de compte, les pesanteurs véritables.

Ainsi, si les sociétés historiques et particulières actuelles apparaissent modernes, essentiellement à travers leurs lois et institutions sociopolitiques et l'organisation rationnelle du travail social, celles-ci ne conservent pas moins jalousement leurs traditions historiques. C'est pourquoi, dans son commentaire du processus d'uniformisation technique systématisé par Weil dans *Philosophie politique*, Patrice Canivez relève :

« les sociétés historiques, particulières, sont en lutte pour les avantages traditionnels : puissance, prestige, etc. Elles défendent leurs traditions, les valeurs qui leur donnent une identité et les constituent comme communautés morales. Dans cette lutte - lutte violente d'abord, compétition économique et diplomatique ensuite - chacune de ces communautés morales est conduite à adopter les techniques et les méthodes susceptibles de lui donner l'avantage sur l'adversaire, ou tout au moins de lui permettre de résister à la pression des compétiteurs ».

Le développement et l'analyse des principales caractéristiques de la société mondiale qu'envisage Weil comme fin de la société moderne nous ont ainsi conduit à une sorte de dialectique centre tradition et modernité. La tradition se traduit, ici, à la fois par les valeurs traditionnelles que ne veulent pas lâcher certains individus membres d'une communauté historique particulière, et cette collectivité elle-même considérée comme peuple, c'est-à-dire communauté vivante et authentique par

opposition à l'*Etat* perçue comme une réalité créée de toutes pièces, et donc artificielle.

Pour revenir à notre question de départ qui consiste à se demander quelle forme doit prendre la société civile pour contribuer à l'avènement de la société mondiale, l'analyse qui précède nous indique deux pistes essentielles et assez claires : d'un côté, la société mondiale dépend de la rationalisation de l'organisation sociale du travail et des formes de vie des membres d'une collectivité et, de l'autre, de la fin des rivalités entre les Etats. Il est donc évident que la contribution des « structures sociales » à l'atteinte de ces deux objectifs dépend de leur constitution fondamentale, de leur orientation et de leur mode opératoire.

Or, si nous convenons avec Weil que la société moderne n'est rationnelle qu'en son principe et qu'elle ne l'est pas véritablement encore, on peut dire que l'espoir de l'avènement d'une société mondiale ne saurait être fondé sur le regroupement de « personnes privées faisant un usage public de leur raison » en vue de délibérer sur l'intérêt général. La réalisation de cet idéal

exige certes des discussions publiques, mais d'abord et avant tout l'organisation rationnelle du système de production en vue de satisfaire les besoins incommensurables des individus tendus par les promesses du progrès. En clair, l'entreprise nécessite aussi bien la lutte avec la nature pour la satisfaction des besoins liés aux droits à la vie et à la propriété que la lutte contre la violence inhérente aux rivalités entre les groupes et les couches, mais aussi entre les Etats.

Or, face à l'insatisfaction naturelle de l'homme et à la primauté de la violence sur la raison dans les rapports entre les individus et leurs formes de vie collective, la société civile apparaît tout à fait incompétente. Ainsi, la lumière de l'idéal weilien de la *société mondiale* éclaire non seulement les limites politiques de la société civile, mais aussi les limites matérielles et idéologiques des Etats particuliers et historiques.

Avant de réévaluer les limites politiques de la société civile, il nous faut analyser, une fois encore, ses rapports avec l'Etat. Car si Habermas a fait de la société civile la source de légitimation de l'Etat, Weil lui, est dans la conception hégélienne de soumission

du social au politique. Ce qui n'empêche pas de se demander si cette subordination ne disqualifie pas la contribution de la société civile à la réalisation de la société universaliste que l'auteur de *Philosophie politique* appelle de tous ses vœux.

CHAPITRE II

La société mondiale et la fin des Etats historiques

Introduction

Derrière l'idée de *société mondiale* que prône le philosophe français Eric Weil et l'idée de société cosmopolitique que défend le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas, se profile cette réalité aussi indéniable qu'incontrôlable de la mondialisation. Mais il ne faut nullement réduire leurs idées au mécanisme d'intégration des économies nationales à travers un marché mondial dans lequel les forts se taillent la part du lion pendant que la grande majorité de l'humanité est condamnée à la pauvreté matérielle et au dénuement moral.

Face à ce qu'ils considèrent comme les « catastrophes du 20^e siècle » et qui se sont traduites par les sanglantes guerres mondiales de 1914-18 et de 1939-45, ainsi que par *la guerre froide* ou l'affrontement entre le totalitarisme et le capitalisme, les deux penseurs s'interrogent plutôt sur la capacité des Etats particuliers et de leurs contemporains qui y vivent et s'y reconnaissent à tirer leçon de ces « catastrophes » pour bâtir un

nouvel ordre mondial. A cette étape de notre dialogue virtuel entre Habermas et Weil, nous allons tenter de montrer comment et en quoi leurs conceptions respectives de l'Etat mondial s'interpellent, se complètent ou se dépassent.

I/La théorie habermassienne à l'épreuve d'un ordre cosmopolitique

C'est dans l'optique de l'évolution de l'ordre mondial présent vers un nouvel ordre cosmopolitique qu'Habermas comprend l'époque actuelle comme un « état de transition » entre un monde régi par un Droit international dont la légitimité est régulièrement mise à l'épreuve par l'unilatéralisme de certains Etats dits puissants, et un droit cosmopolitique encore balbutiant du fait de la fragilité des institutions supranationales qui le portent et le soutiennent.

Dans sa démarche, Habermas s'inspire notamment du projet kantien de paix perpétuelle pour explorer des pistes pour la Constitutionnalisation du droit des gens, c'est-à-dire pour l'avancée du droit cosmopolitique. Pour ce faire, il met en doute la capacité d'intégration de l'Etat-nation dans sa forme actuelle où les Etats sont jaloux de leur souveraineté au point de ramener le droit international en deçà de sa forme minimale. Selon son analyse,

«Quoi que l'on fasse, la mondialisation de l'économie détruit une constellation historique grâce à laquelle le compromis qu'incarne l'Etat social avait pu se stabiliser temporairement. Même si celui-ci ne constitue en rien

la solution idéale d'un problème inhérent au capitalisme, il a tout de même maintenu les faux frais sociaux engendrés par ce système dans des limites généralement acceptées »¹⁵⁷.

Aussi pense-t-il que, pour donner une chance à l'avènement d'une société cosmopolitique fondée sur *le droit des gens*, « il faut que l'Etat-nation se débarrasse du potentiel ambivalent qui jadis a été une force motrice »¹⁵⁸. Cette ambivalence, le philosophe et sociologue allemand la situe justement dans la liaison entre les notions d'« *Etat* » et de « *nation* ». *L'Etat* symbolise « l'universalisme d'une communauté juridique égalitaire » tandis que la nation concentre « le particularisme d'une communauté de destin historique »¹⁵⁹. Pour Habermas, le succès de l'organisation ou modèle politique de l'*Etat-nation* s'explique par le fait qu'il reposerait sur une « population homogène » et que l'évolution sociopolitique du monde le soumet désormais à une tension entre les deux entités (Etat et nation) dont l'harmonie lui conférait jadis son efficacité opérante. D'où cette idée d'ambivalence qui justifie un changement de paradigme dans l'organisation politique et qui s'impose par deux facteurs historiques que sont le *multiculturalisme* et la *mondialisation*.

¹⁵⁷ Habermas (Jürgen), *Après l'Etat-nation*, p.32.

¹⁵⁸ Habermas (Jürgen), *L'intégration républicaine*, « *l'Etat-nation a-t-il un avenir ?* » trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p.107.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 108.

Selon Habermas, le multiculturalisme et la mondialisation imposent une nouvelle vision de l'ordre cosmopolitique qu'il postule en ce que ces deux phénomènes s'attaquent notamment aux fondements de l'Etat-nation. « Aujourd'hui, l'Etat-nation connaît un double défi avec, à l'intérieur, la force explosive du multiculturalisme, et à l'extérieur la pression qu'exercent les problèmes de la mondialisation »¹⁶⁰. Le double défi consiste pour l'Etat-nation à maintenir à la fois sa souveraineté interne et externe, face respectivement aux pressions du multiculturalisme auxquelles il est soumis à l'intérieur de ses frontières et à celles de la mondialisation qui limite son action de régulation de l'économie nationale.

C'est fort de ce constat qu'Habermas, dans son célèbre ouvrage *Droit et démocratie*, a entrepris de concilier les maximes de l'Etat-providentiel et les principes de justice et de protection des droits de l'homme. Autrement dit, il a voulu ordonnancer les libertés individuelles « bourgeoises » dans un Etat-providentiel dont le principal but est d'organiser une vaste distribution des richesses et un contrôle poussé de l'activité économique qui va

¹⁶⁰ Habermas (Jürgen), *L'intégration républicaine*, « l'Etat-nation a-t-il un avenir ? », op. cit. p.107.

jusqu'à la régulation de l'exploitation des ressources naturelles. Ce postulat est d'autant plus important à rappeler qu'il souligne le « lien interne » qu'établit Habermas entre l'Etat de droit – ou la protection des droits de l'homme- et la souveraineté populaire –ou démocratie-. Il permet de mieux comprendre le sens des défis que constituent le multiculturalisme et la mondialisation pour l'Etat-nation.

Considérant en effet que la souveraineté intérieure de l'Europe est largement fondée sur la race, Habermas estime que le multiculturalisme soumet, inexorablement, les partisans de la « pureté de la race » à l'épreuve de la diversité culturelle. Ainsi, les pratiques traditionnelles qui étaient autrefois facilement partagées entre des citoyens de même race se retrouvent nécessairement perturbées, voire remises en cause, par le concept de citoyen qui ne reconnaît d'autre droit à l'individu que celui qui est inscrit dans la Constitution ou Loi fondamentale. Pour ce qui est de la mondialisation, elle est perçue par Habermas comme une limite qui perturbe l'action de répartition des richesses et de régulation du système économique par un Etat-nation réduit à

des tâches administratives et dépendant d'un système qu'il ne maîtrise plus.

Comme on peut le voir, le multiculturalisme et la mondialisation constituent, sous le prisme habermassien beaucoup plus des défis à relever que des obstacles à la réalisation d'un nouvel ordre politique. Pour ce faire, il pense qu'il faut passer de l'*Etat-nation*, qui lie le substrat juridique l'Etat au substrat culturel de la nation, à un concept d'*Etat moderne*. Car, pour lui, l'Etat-nation a montré ses limites face aux évolutions actuelles du monde parce que sa « force motrice » d'intégration des individus dans une communauté de paix perpétuelle est devenue inopérante. Mais le philosophe et sociologue allemand ne va pas trop loin pour chercher les ressources nécessaires pour pétrir l'Etat moderne en question. Il les trouve déjà dans les formes de vie socioculturelles de l'Europe.

En effet, il est également important de rappeler qu'Habermas reste très attaché aux acquis culturels de l'Europe à travers les notions de « forme de vie » et d'« intuitions », qu'il n'a pas jugé nécessaire de soumettre jusqu'au bout à la critique de la raison.

Aussi, tout en reconnaissant lui-même le caractère « dogmatique » de « l'idée d'autonomie selon laquelle les hommes n'agissent en tant que sujets libres que dans la mesure où ils obéissent aux lois mêmes qu'ils se donnent en fonction de leur connaissance intersubjectivement acquises »¹⁶¹, il n'en fait pas moins un absolu et ne se donne pas le droit de le contourner. Il postule que

« Cette idée exprime une tension entre factualité et validité qui est « donnée » à travers le fait de la structure langagière des formes de vie socioculturelles, et que nous, qui avons développé notre identité dans le cadre d'une telle forme de vie, ne saurions guère contourner »¹⁶².

C'est sur la base du même présupposé – celui de « *la structure langagière des formes de vie socioculturelles* » – que se situe le principal point d'ancrage de la théorie politique par laquelle Habermas soutient et développe un « lien interne » entre l'Etat de droit et la démocratie. Son idée de nouvel ordre cosmopolitique s'appuie également sur les mêmes préalables conceptuels. Toutefois, pour justifier ses réserves sur l'abandon du concept d'Etat-nation dans la marche vers une *société mondiale*, il se demande : « La formation démocratique de l'opinion et de la volonté peut-elle engager quiconque à un niveau

¹⁶¹ Habermas (Jürgen), *Droit et démocratie*, op. cit., p. 475.

¹⁶² Ibidem.

d'intégration qui excède celui de l'Etat- ? »¹⁶³ Son interrogation est d'autant plus intéressante qu'elle traduit, voire trahit, son attachement à la primauté de l'identité culturelle européenne. Autrement dit, sa conception de l'Etat moderne et de la société mondiale se heurte indubitablement au problème de l'universalisation de ce qu'il considère comme les acquis culturels de l'Europe et qui permet à cette partie du monde d'adhérer aux principes d'Etat de droit et de souveraineté populaire.

Par ailleurs, il estime qu'aucune forme d'organisation politique n'a encore réussi à produire le capital d'affectivité qui est celui de la nation. Par conséquent, il serait hasardeux d'emprunter le « chemin incertain qui conduit aux sociétés postnationales »¹⁶⁴ en vue d'édifier une société mondiale sur la seule base du « patriotisme constitutionnel ». Par ailleurs, en référence à la force structurelle que conférerait « l'identité » européenne, il pense que l'efficacité de la « nation du peuple » est sans commune mesure avec la « nation de citoyens ». Ainsi, tout en relevant le caractère inopérant de l'Etat-nation dans un contexte moderne, Habermas ne semble pas croire non plus à

¹⁶³ Habermas (Jürgen), *L'intégration républicaine*, « *L'Etat-nation a-t-il un avenir ?* », op. cit, p.109.

¹⁶⁴ Ibid., p. 97.

l'efficacité de l'Etat moderne à prendre en charge la principale exigence de la modernité qui est l'avènement d'une société mondiale où régnerait perpétuellement la paix. En optant, en revanche, pour la primauté des acquis culturels, sa théorie n'achoppe-t-elle pas finalement sur le problème de la cohabitation pacifique entre des individus qui n'auront d'autre point commun que « l'exercice public de leur raison »¹⁶⁵ ?

La raison comme principe d'égalité et d'universalité du genre humain serait-elle finalement inapte à prendre en charge les problèmes inhérents aux sociétés postnationales et dont le principal reste la lutte contre la violence sous toutes ses formes ? Telles sont les questions qui nous renvoient à la conception weilienne de la raison telle que nous l'avons déjà exposée dans nos précédents propos. A présent, il s'agit de voir comment celle-ci nous permet de transcender les limites auxquelles se heurte la théorie habermassienne de la société mondiale.

¹⁶⁵ En congédiant les pouvoirs de la raison au profit de présupposés socioculturels, Habermas semble disqualifier son concept de société civile en tant que tissu associatif et espace public.

II/ La quête de l'ordre cosmopolitique à l'épreuve de la violence

Quoique le phénomène de la mondialisation préfigure chez lui aussi une réponse possible à la grande question de la société mondiale, Weil n'envisage pas du tout celle-ci sous un angle économiste. Il s'appuie plutôt sur la logique de sa conception de la politique comme recherche de la satisfaction des hommes raisonnables à l'intérieur d'Etats libres. C'est là qu'il faut aller chercher la définition de ce qu'il considère comme la quête de l'« Etat mondial ». La poursuite de cet idéal constitue, à ses yeux, le plus grand devoir moral d'un Etat particulier qui se veut moderne.

L'originalité de la conception weilienne est ainsi d'avoir établi un rapport de nécessité entre l'avènement de l'Etat mondial et la conformité des Etats particuliers aux exigences de la modernité. En clair, pour devenir véritablement « modernes » les Etats actuels doivent nécessairement travailler à réduire les facteurs qui les limitent dans leurs particularités actuelles. Contrairement à Habermas qui voit la mondialisation et le multiculturalisme comme des défis qui exigent le passage de l'Etat-nation à l'Etat

moderne, Weil cherche plutôt à concilier la société particulière qu'est l'Etat historique avec la société mondiale ou Etat mondial.

Pour ce faire, il n'a eu d'autre recours conceptuel que sa théorie de l'Etat dont la substance vise à concilier la morale vivante de la communauté historique et la rationalité de la société de travail. La première est fondée sur la recherche de la justice tandis que la seconde repose sur la recherche de l'efficacité. Le rôle de l'Etat est d'éviter que les deux valeurs – justice et efficacité – ne soient en disharmonie parce que c'est ainsi que naît la possibilité de violences dont la plus redoutable est la guerre. Mais cette guerre est d'autant plus inévitable que chaque Etat est jaloux de sa souveraineté et de l'étanchéité de ses frontières. C'est pourquoi Weil pense que pour que l'avènement de l'Etat mondial soit possible, il faut une orientation des politiques particulières vers la constitution d'un espace public universel susceptible de réconcilier, à un niveau supérieur, les antagonismes qui opposent les sociétés retranchées à l'intérieur des frontières d'Etats particuliers.

Il n'est pas inutile de dire que ce sont les prémices de cette organisation mondiale que tente de réaliser, avec des fortunes diverses, l'Organisation des Nations unies (ONU) en tant qu'espace unique de normes juridiques et éthiques. Mais la théorie weilienne va bien plus loin. Ce qui tranche avec ce que donne à voir l'ONU, c'est que pour Weil, la société mondiale doit se fixer pour principal but la satisfaction des hommes raisonnables à l'intérieur d'Etats libres. Par conséquent, on n'a pas besoin d'attendre que les Etats particuliers actuels abolissent leurs frontières ou renoncent à leur souveraineté avant de travailler à faire de leurs citoyens respectifs des hommes et des femmes raisonnables et libres.

En fin de compte, l'auteur de *Philosophie politique* nous amène à la question de savoir ce que l'individu doit légitimement attendre de l'Etat. Ce qui permet de faire la part des choses entre les droits et les devoirs de l'individu. Car il s'agit là, en réalité, du préalable nécessaire pour parler des compétences politiques de l'individu et donc de la société civile. Il est donc intéressant de voir en quoi la théorie weilienne de la société mondiale permet de clarifier le rôle politique de l'individu en exposant d'abord les

devoirs fondamentaux de l'Etat et de tout Etat qui se veut moderne.

III/Des limites de la discussion à la question du sens

En faisant du *multiculturalisme* et de la *mondialisation* les principaux défis de l'Etat-nation, Habermas a, indirectement, mis le doigt sur la tâche fondamentale de l'Etat moderne, à savoir de la régulation des rapports des citoyens entre eux, avec la société et avec l'Etat. Le dénominateur commun à ces interactions se résumant à la vie et à l'action de l'individu, il revient donc à clarifier ce qui peut être considéré comme son rôle dans la réalisation de cet idéal commun à nos deux penseurs à travers l'avènement d'une société cosmopolite ou Etat mondial.

Comme nous l'avons déjà souligné chez Habermas, la concrétisation de cet ordre politique se heurterait à un obstacle majeur, celui de la « formation démocratique de l'opinion et de la volonté »¹⁶⁶ afin de rendre l'individu capable de s'assurer et d'assumer l'édification d'un Etat véritablement moderne. Pour lui,

¹⁶⁶ Cf. Habermas (Jürgen), *L'intégration républicaine*, « l'Etat-nation a-t-il un avenir ? », op. cit.,

l'Etat-nation serait d'autant plus indépassable qu'il paraît difficile, voire impossible, de concilier l'exigeante recherche de l'universalisme d'une communauté juridique égalitaire avec le particularisme d'une communauté historique de destin. Autrement dit, il ne voit pas par quel moyen on peut rendre l'individu et tout individu capable de porter et de défendre l'idéal de la justice sociale. Un idéal qui achoppe, selon son raisonnement, aux limites de l'éducation citoyenne. Mais cette perception habermassienne ne sous-estime-t-elle pas les capacités de l'individu, et donc de la société civile, à inventer ou à réinventer un pouvoir politique susceptible de se mettre à la hauteur d'une économie mondialisée ?

Chez Weil, le rapport entre l'individu et l'Etat est autrement perçu. S'inspirant de Hegel qui fait de l'Etat la réalisation de l'idée morale et la résolution de toute contradiction, l'auteur de *Philosophie politique* considère que le rôle politique de l'individu ne saurait être compris que dans la logique de la réalisation de la liberté dans l'harmonie et dans la non-violence. Aussi considère-t-il que la principale justification de la naissance de l'Etat est le besoin de rationalisation de la société par la médiation d'une

autorité à même de dépasser les clivages entre les intérêts particuliers qui s'affrontent dans la sphère politique. En ce sens, on peut dire que si l'individu cherche prioritairement à adhérer à une structure sociale capable de défendre ses intérêts égoïstes, l'Etat est supposé défendre les intérêts de tous et sans exception, c'est-à-dire l'intérêt collectif. C'est en cela que Weil le définit comme

« l'ensemble organique des institutions d'une communauté historique. Il est organique par le fait que chaque institution présuppose et supporte toutes les autres en vue de son propre fonctionnement, et que pour leur fonctionnement chaque institution est présupposée et supportée par toutes les autres »¹⁶⁷.

Cette considération interactive et interdépendante de l'Etat appelle à une autre précision weilienne, celle qui souligne que « l'Etat n'existe pas en lui seul ni par lui-même... ». Il est « l'organisation d'une communauté historique (et d'une société particulière), et c'est celle-ci qui en lui possède (puisqu'elle se l'est donnée dans son histoire) la possibilité du choix et de la décision, de la réflexion pratique et de l'action consciente »¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit., p.131.

¹⁶⁸ Ibidem.

Ces précisions mettent ainsi en relief un lien entre deux notions fondatrices de l'Etat que sont celles de « communauté », « institutions » et d' « histoire ». Ainsi, l'Etat weilien s'inscrit contre la vision qui voudrait que l'Etat soit un pouvoir en dehors des individus qui le portent, le supportent et l'orientent. Il se présente plutôt comme une *organisation* qui exerce concrètement son pouvoir de décision par le biais des institutions dont la communauté s'est dotée. Vu sous cet angle, on ne peut parler d'opposition entre l'individu et l'Etat, entre la société et la communauté et finalement entre le particulier et l'universel. L'Etat et la communauté peuvent être considérés comme l'incarnation du principe d'universalité tandis que l'individu et la société correspondent beaucoup plus à des particularités historiques. Mais l'un n'exclut pas l'autre, bien au contraire. Ils se portent et se supportent en vue d'une seule et même fin, celle de permettre à l'Etat d'assurer le développement des individus qui le composent tout en se développant.

Ainsi, nous pouvons passer d'une rationalité habermassienne qui achoppe sur ce que son concepteur considère comme le caractère non renouvelable de la morale du

monde vécu¹⁶⁹ à une raison weilienne qui s'appuie sur l'exigence de l'universel pour dépasser l'obstacle. Car pour Weil,

« la raison existe dans l'histoire, elle y existe de façon historique : la morale concrète d'une communauté, à moins que celle-ci n'accepte de mourir pour cette morale, se soumet à la société et à son calcul, comme elle se les soumet. Elle le fait en créant ses institutions, les organes par lesquels elle pense et élève à la conscience, à sa conscience, la tâche qui est proprement la sienne, celle de durer en se développant, et de se développer en choisissant. Le résultat raisonnable de l'histoire est la raison objective et ainsi décelable des institutions visant, dans leur structure, la possibilité des décisions raisonnables »¹⁷⁰.

En rapprochant ainsi l'existence et le fonctionnement de l'Etat de l'exercice de la raison, Weil va plus loin que Habermas. Il montre que la marche vers l'Etat mondial est l'exercice universel auquel aucune société et aucun Etat particulier ne peuvent échapper. Aussi apparaît-il que la rationalisation des modes d'existence reste inachevée et que les « formes de vies » européennes auxquelles s'arrête Habermas ne sauraient s'imposer à toutes les sociétés. C'est justement parce que l'histoire de l'humanité continue d'être en marche que la tradition persiste dans les comportements et dans les relations entre

¹⁶⁹ Dans la pensée habermassienne, le monde vécu s'entend dans le contexte socioculturel dans lequel les individus sont insérés de fait en tant que participants à la société. Il s'agit donc d'un ensemble cohérent de convictions culturelles, d'ordres légitimes et d'identités personnelles qui se mêlent les unes aux autres et qui se reproduisent par le moyen de l'activité communicationnelle. Sa principale limite est qu'elle ne peut pas gérer la société comme dimension totale. Lorsqu'il est « isolé » ou « colonisé », le monde vécu ne peut pas se reproduire en toute intégrité.

¹⁷⁰ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op. cit., p. 126.

individus, groupes et couches et entre les Etats particuliers. La meilleure expression pour traduire cet état de fait n'est-elle pas de dire que la modernité est inachevée ?

Le principal indicateur qui le confirme chez Weil n'est rien d'autre que l'exigence de l'universalité, qui se traduit par la non-satisfaction des besoins fondamentaux des populations aussi bien dans les pays du Nord que dans ceux du Sud. Il note également la persistance des luttes pour l'égalité, la liberté et la justice sociale partout dans le monde. Dans cette perspective, on peut même dire que les grandes et les petites démocraties sont pratiquement logées à la même enseigne. C'est, du reste, pourquoi sur plusieurs aspects comme la défense des droits humains il existe des coopérations entre des organisations de la société civile des différentes parties de la planète. A propos du « bon Etat », qui est souvent pris pour « l'Etat de notre temps », Weil fait remarquer :

« On ne parle que rarement de l'Etat moderne en tant que tel, abstraction faite de ce qu'on appelle sa forme constitutionnelle. On préfère au contraire, décerner à telle forme constitutionnelle le prédicat de moderne ou de vraiment moderne et d'en faire ainsi une sorte d'incarnation du vrai Etat. Or, s'il est possible que telle forme constitutionnelle corresponde mieux que toutes les autres à la forme de la société-communauté qui en elle prend conscience d'elle-même et devient capable de décider et d'agir en

connaissance de cause, il n'en reste pas moins que l'Etat doit être compris et analysé en lui-même avant qu'on n'affirme de telle forme constitutionnelle qu'elle rend l'Etat plus adéquat à sa fonction »¹⁷¹.

Ainsi donc, la raison qu'incarne l'Etat est loin d'être achevée. Elle ne l'est pas parce qu'elle n'arrive pas encore à satisfaire tous les besoins qui lui incombent. Elle n'a pas encore atteint sa finalité qui est celle de faire advenir le « l'Etat vrai ». Pour Weil, cette finalité ne peut être atteinte que par un processus progressif objectif, intrinsèquement sensé et dirigé vers une fin partagée par ceux qui sont supposés être les auteurs et les destinataires des lois et institutions qui forment l'ensemble organique et la totalité vivante qu'est l'Etat. Pour le philosophe français, la finalité de l'Etat est loin d'être l'Etat lui-même comme le suppose Max Weber¹⁷².

A travers le prisme weilien, il est donc important de distinguer « l'Etat de notre temps », c'est-à-dire ce que l'Etat est ici et maintenant, du « bon Etat » qui constitue la finalité de tout Etat. Le premier correspond aux Etats particuliers qui poursuivent leur marche dans l'histoire avec leurs forces et leurs

¹⁷¹ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op.cit, p.142.

¹⁷² Cf. Chapitre III de Weber (Max), *Economie et Société*, traduction J. Freund, Plon, Paris, 1971.

faiblesses en matière d'adéquation à leur fonction et surtout de sens pour la communauté-société qu'il dirige. Dans cette optique, l'Etat apparaît comme un organe mû par un moteur à deux flux. Le premier lui permet de réguler les affrontements et les conflictualités entre les groupes et les couches en s'appuyant sur des lois et des institutions. Mais celles-ci ayant des limites objectives, parce que générées par une rationalité formelle, l'Etat se doit, dans le même temps, de réguler les conflictualités et les concurrences entre les couches – qui forment la communauté-société – de telle sorte que celles-ci génèrent à la fois du rationnel et du sensé. Lorsque Weil affirme que « l'Etat moderne se réalise dans et par la loi formelle et universelle », il traduit bien la relation qui engendre et génère le rationnel et le sens au sein de l'Etat et la loi formelle. Cette dernière ne peut se réduire à un formalisme qui réduirait lui-même la loi en simple instrument de régulation de la société.

Pour lui, la loi formelle assure une fonction hautement plus transformatrice, celle d'être formatrice et réalisatrice du rationnel et du sens. Pour Weil, la société moderne est au service de l'Etat qui, en retour, s'en trouve transformé par l'organisation moderne

du travail. Par ailleurs, la science moderne génère la civilisation moderne au profit de la société et de l'Etat, qui à leur tour, favorisent la science et la technique. Ainsi, la science, la technologie, le travail et la société convergent en une unité fondamentale de signification que Weil qualifie de mécanisme social.

Ce mécanisme repose sur une cohérence formelle et un système de fonctionnement quantifiable et mesurable qui relativise les choses les unes par rapport aux autres. C'est cette idée – qui fait de la société moderne, une société mécaniste – qui fonde, selon l'auteur de *Logique de la Philosophie*, une attitude typique et irréductible qu'il qualifie de condition. Par cette différence de vues, le terrain de la rationalité, celui du sens, sépare Weil de Habermas.

En effet, Habermas fonde sa rationalité sur un présupposé anthropologique qui fait de « l'homme un être du langage ». C'est dans le terreau de ce modèle théorique de la société que le sociologue et philosophe allemand enracine la possibilité d'une éthique de la discussion avec pour principal élément la rationalité

communicationnelle. Mais en considérant le langage comme action et rationalité, l'auteur de *Droit et démocratie*, s'inscrit dans la mouvance de la philosophie allemande qui en fait un élément essentiel dans l'être et le devenir de l'être humain. Il lui accorde en effet une place prééminente dans sa théorie de *l'Agir communicationnel* comme recherche de l'entente sur une situation d'action. Dans le prisme weilien, la communication intersubjective que postule Habermas relève du « langage » de la conscience (et de la personnalité) et ne va pas jusqu'au bout de la logique de non-violence. C'est ce que souligne Etienne Ganty dans *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, un ouvrage auquel nous nous sommes largement référé dans l'introduction générale de notre travail.

La rationalisation des modes d'existence à laquelle souscrit Habermas ne saurait s'achever par des « formes de vies » qui s'imposent à toutes les sociétés sans sombrer dans le relativisme. Si l'on considère toujours avec Weil que c'est le développement de la science, la technologie et l'organisation sociale du travail qui confèrent la modernité à une société donnée, on peut dire que la rationalisation du « monde vécu » qui a donné naissance aux

« formes de vie » qu'absolutise Habermas reste encore inachevée parce que toujours limitée par des symboles et des valeurs traditionnels.

Par conséquent, le fait de considérer que la modernité s'achève dans une « forme de vie » revient, en fait, à supposer que la société traditionnelle est toujours antérieure à la société moderne. Si l'on peut s'accorder à reconnaître avec Habermas que la rupture avec la transcendance religieuse ou métaphysique constitue un moment important du désenchantement du monde, force est de reconnaître qu'il ne va pas jusqu'au bout du procès de la rationalisation. En plus, en scindant le « monde vécu » – régulé par la raison communicationnelle – et le système économique et administratif – régulé par la raison instrumentale – , l'auteur de *Droit et démocratie* a abouti à une éthique de la discussion qui confère un versant politique à toutes les questions de société. Mais en réduisant la réalisation de l'espace public universel au seul développement des structures communicationnelles, il ne semble pas prendre suffisamment en compte la responsabilité de la rationalité face à l'omniprésence de la violence.

La raison communicationnelle ne peut être considérée comme une trouvaille originale susceptible d'amener l'homme à une action formatrice et transformatrice de la société-communauté dans laquelle il vit. La discussion rationnelle dans un monde qui n'est que partiellement rationnel ne peut pas permettre à la société civile d'enraciner son action politique et de lui donner des chances d'aboutir et de générer rationalité et sens. Il n'y a de société « moderne » qu'en théorie. Tout en l'étant plus ou moins, les sociétés contemporaines restent marquées par leurs traditions historiques auxquelles elles s'identifient spontanément.

S'appuyant sur la définition de l'homme comme « l'être qui agit en parlant, ou comme il dit, puisqu'il distingue le discours et sa signification, en pensant »¹⁷³, Weil démontre que l'homme de la condition n'est pas un Moi, mais est pour soi quelque chose, c'est-à-dire assume une fonction dépendant de conditions variables. Par conséquent, c'est en sortant de l'extériorité de la condition – qui le maintient dans une sorte de minorité et qui fait qu'il n'est pas pour lui – que l'individu peut espérer influencer véritablement les pouvoirs économique et administratif que

¹⁷³ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, op. cit., p.207.

Habermas considère comme des sous-systèmes prédominants de l'organisation sociopolitique moderne et qui aliènent l'individu et son contexte socioculturel qu'il nomme « monde vécu ».

La médiation du langage est limitée par rapport à la tâche qu'assigne Habermas à l'activité communicationnelle, à savoir la reproduction et la préservation du sens vécu. Car non seulement les locuteurs ne disposent pas toujours du temps nécessaire pour communiquer, mais ils peuvent aussi manquer d'informations pertinentes pour engager et entretenir une discussion constructive. En plus et surtout, la discussion même rationnelle dans laquelle elle s'engage n'est pas exempte d'irruption de violence.

Telle qu'elle est explicitée dans la *Logique de la philosophie*, la discussion sert à sortir les « sujets » de l'enfermement de leurs certitudes par la médiation du discours qui instaure la communauté des hommes. La principale exigence qui lui sert également de fondement est le principe de la cohérence formelle ou de la non-contradiction. Mais loin d'aboutir à un consensus qui éloigne définitivement la menace ou le retour de la violence, la

discussion reste également dans le champ de la condition ; elle est déterminée par des contingences qui rendent sa finalité, son but, indéfiniment modifiable.

Comme l'explique si bien l'auteur de *Logique de la philosophie*, il n'y a de discussion que parce qu'il y a une tradition qui présuppose que « le Bien est la non-contradiction, l'accord » et la cohérence formelle. C'est du moins ce que fait Habermas à la suite de Socrate. Mais cette conception du bien propre à la Cité grecque est reprise par Kant pour qui l'accord avec soi-même et avec tout autre que soi sont des principes fondamentaux. Mieux, la tradition dont parle Socrate repose en réalité sur une « lutte des intérêts ». A cet effet, elle est donc susceptible d'être modifiée à tout moment et de remettre en cause le fondement essentiel de la communauté elle-même. C'est qu'Eric Weil rappelle en ces termes :

«la discussion correspond vraiment (c'est-à-dire pour nous) à une réalité, celle de la lutte des intérêts, et l'unité de la Cité, est réellement en danger. Quel autre moyen d'éviter sa destruction que la transposition du conflit sur le plan du langage et de la morale ? L'intérêt essentiel est vraiment l'accord, puisqu'aucun désir ne peut trouver satisfaction en dehors de la communauté, l'homme est vraiment citoyen, la morale a vraiment un sens, parce que la lutte des intérêts s'y exprime et devient l'affaire de la Cité au lieu d'être l'affaire des adversaires qui sont allés dans la communion

particulière de leur lutte contre la communauté. La morale du citoyen, la morale de la concorde et de la non-contradiction a un sens, justement parce qu'elle nie et oublie la réalité du monde qui, pour nous, est le sien, qu'elle nie et oublie que ce monde n'est pas raisonnable, que la lutte brutale n'est pas définitivement exclue, que l'accord et le Bien ne sont jamais réalisés »¹⁷⁴.

Ainsi, c'est à défaut de voir le *Bien* se réaliser que les citoyens grecs ont adopté la non-contradiction afin de préserver l'essentiel qui est la communauté, la cité grecque alors en proie aux convoitises de ses adversaires. La recherche de la concorde n'est donc pas du ressort d'un calcul ou d'une argumentation rationnelle, mais d'un acte moral, celui qui consiste à prendre conscience du fait que les possibilités de violence et de non-sens planent en permanence sur l'existence humaine. Et que la tâche essentielle est de trouver une solution progressive à ces deux maux.

Parti du caractère inachevé de la *raison communicationnelle* chez Habermas, nous sommes parvenu à dépasser cette limite en recourant à la *catégorie de la condition* chez Weil. Ce recours a eu le mérite de nous conduire à la conclusion selon laquelle *l'éthique de la discussion* – aboutissement habermassien de l'*Agir*

¹⁷⁴ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, pp. 136 et 137.

communicationnel – ne s’achève elle-même que dans *la morale de la concorde et de la non-contradiction* qui est aussi la morale du citoyen. Cette morale n’est rien d’autre que la préservation des intérêts du citoyen comme condition *sine qua non* de l’unité et de la stabilité de la cité elle-même. On retrouve ainsi donc un lien ombilical entre le citoyen et la cité, comme l’atteste si bien la longue citation qui précède : « Aucun désir ne peut trouver satisfaction en dehors de la communauté »¹⁷⁵.

Aussi, à la question de savoir pourquoi les citoyens discutent dans la cité, la réponse n’est pas pour parvenir à un *accord* – comme le pense Habermas –, mais pour trouver un sens à leur vivre-ensemble, pour s’accorder sur le bien commun. Et ce, malgré le fait que « ce monde n’est pas raisonnable » et qu’aussi et surtout il n’est jamais délivré de la possibilité de la « lutte brutale ». Comme on peut le voir, l’objectif weilien de la discussion va au-delà de la recherche habermassienne d’une « entente sur une situation d’action, afin de coordonner consensuellement leurs plans d’action, et de là, leurs actions » pour affronter le double défi du non-sens et de la violence inhérente au monde actuel et présent. Pour lui, la non-réalisation

¹⁷⁵ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, p. 137.

du *consensus* et du *Bien commun* ne devrait pas être une raison d'abdiquer devant l'omniprésence de la violence et du non sens. Bien au contraire, la raison doit avoir le courage de sortir des limites de l'entendement pour résoudre l'équation du sens de l'existence individuelle et collective. Telle est la tâche la plus importante que Weil assigne à tout homme et surtout à l'homme qui se veut vraiment moderne. N'est-ce pas cette primauté de la question du sens qui fonde finalement la compétence politique de la société civile ?

CHAPITRE III

La primauté de la question du sens

Introduction

A cette étape de notre investigation, nous sommes parvenu à une convergence de vues entre nos deux penseurs sur la persistance du non-sens et de la violence dans le monde. Pour Eric Weil, cela se traduit par la conclusion selon laquelle « le monde n'est pas raisonnable »¹⁷⁶, tandis que Jürgen Habermas se désole d'une raison dominée par sa tendance à la dégénérescence. Pour l'un et l'autre, l'exercice de la raison n'a pas encore atteint l'idéal des *Lumières*, celui de réaliser la liberté à travers des structures communautaires (la société et l'Etat) et de délivrer l'homme de la peur, de la superstition et de la violence.

Au lieu de cela, la raison est devenue un idéal de domination de l'homme sur la nature, un idéal technique qui ne semble viser que la maîtrise totale de la réalité. Mais que faut-il faire pour sortir de la crise à laquelle a conduit cette dérive ? Telle est la question qui devrait nous amener à montrer que la véritable émancipation de la raison n'est pas dans le recouvrement du

¹⁷⁶ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, op.cit, p. 137.

« sens vécu perdu » (Habermas), mais dans le primat de la quête du sens qui rend possible la réconciliation de l'individu et d'un monde que celui-ci sait et reconnaît comme violent et non raisonnable, c'est-à-dire insensé (Weil).

Pour ce faire, nous allons logiquement relever en quoi la société moderne n'est pas raisonnable ; ensuite nous dégagerons l'impasse d'une action politique de la société civile qui se voudrait seulement rationnelle pour enfin montrer la primauté de la quête du sens.

I/ Du caractère non raisonnable du monde en question

Si l'on peut parler de convergence d'idées entre Jürgen Habermas et Eric Weil, c'est bien sur la question de la complexité du monde actuel et de la difficulté de le réguler par la raison. Autrement dit, le caractère non raisonnable du monde contemporain constitue un problème partagé par nos deux penseurs. C'est au niveau des solutions que leurs positions divergent.

C'est dans son ouvrage *L'espace public*, publié en 1962, que le philosophe et sociologue allemand développe, pour la première fois, une théorie de la société tout en montrant les difficultés, les problèmes et les contradictions. La particularité de sa thèse est de partir du processus de domination comme point angulaire de son analyse pour aboutir à une solution fondée sur la raison communicationnelle. Il considère qu'il est possible de sortir du pessimisme dans lequel s'est engouffrée l'École de Francfort dont il est héritier parce que la raison est capable de sortir du non-sens grâce à ce qu'il considère comme sa nature ambivalente.

Pour lui, la raison est à la fois rationalité par rapport à une fin, la rationalité instrumentale ou du calcul et rationalité communicationnelle.

A la suite de l'économiste autrichien du 20^e siècle Joseph Aloïs Schumpeter¹⁷⁷ et de Karl Marx, Habermas voit dans le capitalisme un « mécanisme qui garantit un élargissement des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin, ébranlant ainsi la « prééminence » traditionnaliste du cadre institutionnel par rapport aux forces productives ». Il s'approprie également la théorie wébérienne de la modernité comme moment par excellence où la société se rationalise à partir de sa libération des domaines du religieux et de l'autorité fondée sur la tradition et la coutume. Ainsi donc, le sous-système économique engendré par le capitalisme s'est accompagné d'un régime politique bureaucratique et a ainsi entraîné la sécularisation du monde et la rationalisation des modes de vie.

En clair, pour le concepteur de l'*Agir communicationnel*, tous les rapports de la société moderne seraient susceptibles d'être

¹⁷⁷ Dans sa pensée, il a notamment montré qu'en prenant des risques, l'entrepreneur précipitait des pans entiers de l'activité économique dans le déclin. Mais paradoxalement, c'est cette « destruction créatrice » qui est à la source du renouvellement du tissu productif et assure au système capitaliste son dynamisme.

régis par une rationalité instrumentale – rythmée par le rapport calcul/coût/bénéfice – plutôt que par la tradition (activité traditionnelle), l'émotion (activité affective) et les valeurs (activité rationnelle en valeur). En d'autres termes, la prééminence de la rationalité instrumentale, et donc du calcul, a pour conséquence le rejet de toute conception symbolique ou morale. L'ordre symbolique qui permettait à la société de se concevoir elle-même aurait ainsi cédé le pas à l'ordre technico-scientifique, parce que la science elle-même ne se dissocie plus de la technique. Les hommes qui devraient être les « maîtres et possesseurs de la nature », selon le vœu de Descartes se retrouveraient plutôt réifiés et autoréifiés en se laissant guider par la rationalité instrumentale.

On retrouve ainsi chez Habermas la conclusion essentielle de la *Dialectique de la raison*¹⁷⁸ écrite par Adorno et Horkheimer, qui est que la raison étant parvenue à son plus haut degré dans l'Aufklärung du 18^e siècle, elle se serait transformée en idéal de domination de l'homme sur la nature ainsi qu'en idéal technique

¹⁷⁸ Analyse du processus logique et historique par lequel les *Lumières* se sont transformées en leur contraire, c'est-à-dire en mythe ou en barbarie, au lieu d'œuvre pour une société plus humaine, cet ouvrage est considéré comme le plus représentatif de la Théorie critique engagée par l'École de Francfort.

de maîtrise totale de la réalité. Mais l'héritier de *L'Ecole de Frankfurt* ne se contente pas de faire ce constat qui lui paraît pessimiste au regard des nobles objectifs des *Lumières*. Pour lui, il doit être possible d'annihiler la dégénérescence programmée de la raison en optant pour sa reconstruction à partir de sa théorie de *l'Agir communicationnel*. Une théorie qui

« concerne l'interaction d'au moins deux sujets capables de parler et d'agir qui engagent une relation interpersonnelle (que ce soit par des moyens verbaux ou non verbaux). Les acteurs recherchent une entente sur une situation d'action, afin de coordonner consensuellement leurs plans d'action et par là leurs actions »¹⁷⁹.

De ce qui précède on retient que pour Habermas, la modernité apparaît comme une nouvelle vie sociale qui, à cause de la rationalité instrumentale, s'extirpe de la tradition pour pénétrer tous les domaines jusqu'au cadre institutionnel. Reprenant à son compte la thèse de la théorie wébérienne, il souscrit ainsi à l'idée selon laquelle la rationalité traverserait toutes les dimensions de la vie sociale. Mais peut-on raisonnablement penser que tous les modes d'existence contemporains ont été atteints et modifiés par la rationalité orientée vers des fins ? Telle est la question qui nous renvoie logiquement aux *Essais et conférences* d'Eric Weil.

¹⁷⁹ Cf. Habermas (Jürgen), *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, mai 2005.

Dans le premier tome de cet ouvrage, le philosophe français analyse justement la thématique wébérienne de *l'homme rationalisé* à laquelle se réfère Habermas pour élaborer sa théorie de l'*Agir communicationnel*, supposée préserver le sens de la vie sociale via *le monde vécu*. A la rationalité instrumentale – qui rendrait l'homme incapable, selon Weber, de donner un sens à sa vie Weil substitue *la catégorie de la condition* qui reprend, en fait, l'idée d'un monde de connexions dans lequel les individus sont appelés à s'associer, donc à s'organiser, pour dominer la nature aux fins de satisfaire leurs besoins.

La principale leçon que nous tirons de la comparaison entre la rationalité instrumentale et la catégorie de la *condition* est que cette forme de rapport de l'homme au monde traduit une certaine perception de l'humanité elle-même. Car le primat de la raison fondée sur le calcul et la quantité apparaît comme l'expression de l'abandon du projet antique d'un savoir humain fondé sur la volonté de « saisir la nature dans sa totalité et comprendre la finalité de chaque être en particulier »¹⁸⁰. On ne peut pas

¹⁸⁰ Savadogo (Mahamadé), *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*, Presses universitaires de Namur, p.138.

renoncer à « formuler une hiérarchie entre les différentes vocations humaines » et ne s'appliquer qu'à « les regarder toutes avec la même indifférence » comme le souligne Mahamadé Savadogo dans son explicitation de « la place de l'individu dans la communauté »¹⁸¹ induite par la catégorie-attitude de la *condition*. Ainsi, la question du sens exige un certain niveau de prise de conscience qui n'est pas l'apanage de tout le monde. Le simple « exercice public de la raison » ne suffit donc pas pour transcender l'invasion du non-sens et de la violence.

Par conséquent, ce n'est pas à travers cette forme de savoir – fondé sur l'usage du langage ordinaire – que l'on peut préserver le sens vécu contrairement à ce que postule Habermas. Si communicationnelle soit-elle, cette rationalité-là ne saurait s'aventurer dans la quête du sens sans tomber dans le totalitarisme que le philosophe et sociologue allemand lui-même reproche aux vellétés de transcendance religieuse et métaphysique. Sa théorie de l'*Agir communicationnel* pèche visiblement par un excès d'optimisme. Cela, parce qu'il semble penser que la société traditionnelle est toujours antérieure à la

¹⁸¹ Savadogo (Mahamadé), *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*, Presses universitaires de Namur, p.138.

société moderne. La juxtaposition qu'il fait du *monde vécu* – qui représente la *tradition* – et du monde régulé par le calcul et la stratégie – qui représente la *modernité* – fait d'ailleurs penser que l'histoire de l'humanité se déroule à partir d'un procès continu de rationalisation et que les deux mondes se seraient scindés. Ce qui ne saurait se justifier, pour la simple et bonne raison que c'est dans le même monde que l'homme vit, travaille, s'associe et recherche un sens à sa vie individuelle et collective.

Au terme de cette initiative dialogale entre Weil et Habermas, on peut reconnaître que les deux auteurs s'accordent sur la nécessité pour la raison d'affronter la question du sens qui est, en fait, l'élément déterminant des prérogatives politiques de la société en général et de la société civile en particulier. Il s'avère donc nécessaire d'aller au-delà de la discussion rationnelle pour se conformer véritablement à l'exigence de la primauté de la question du sens.

II/ La société civile et la « disqualification » de l'Etat

En aboutissant à la question du sens et de sa primauté, les analyses de Habermas et de Weil sur le caractère non raisonnable du monde permettent de disqualifier la rationalité instrumentale de la préoccupation fondamentale de l'humanité. Il ne s'agit absolument pas de dire que la contribution de la science et de la technique à l'épanouissement de la vie individuelle et collective est négligeable. Mais parler de la primauté du sens revient simplement à montrer que les aspirations profondes de l'homme, de tout l'homme et de tout homme, vont bien au-delà des biens et des services dont il peut bénéficier grâce au progrès économique et social.

Pour mener cette réflexion sur l'avènement de l'Etat vrai, nous n'avons pas trouvé meilleurs arguments que ceux que nous offre le philosophe français. En effet, c'est dans un article intitulé « La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé »¹⁸² qu'Eric Weil jette les principales bases d'une pensée philosophique originale qui permet de voir comment la question de l'exigence de sens se pose, se forme et se forge dans la

¹⁸² L'article a été publié pour la première fois en 1965 dans la revue américaine *Daedalus*.

conscience des membres de la société moderne. Pour lui, l'Etat, le vrai, c'est celui qui prend la forme de polis ou commune et qui constitue en dernière instance, l'institutionnalisation d'une communauté de sens.

« Dans un Etat vrai, l'individu ne prévaudra pas contre la loi raisonnable. (...). C'est devant cette possibilité, toujours présente parce que fondée sur la liberté, que se pose la question du sens positif, du contenu de la vie de l'individu raisonnable ; c'est en elle que la philosophie affirme le plus fortement ses droits, droits souverains aux yeux du philosophe –aux yeux de l'homme qui veut que l'homme libre et raisonnable se réalise dans la satisfaction d'une dignité conscience d'elle-même et reconnue par tous et à tous, qui ne peut donc pas vouloir pour lui et pour l'homme le bonheur d'un animal bien nourri, ou mieux – puisque l'animal craint toujours ce qui toujours peut lui arriver de violent- le bonheur des pierres. Quel est le sens positif dans lequel l'homme raisonnable et libre trouve le sens de sa vie, ce sens que, se voulant (et le voulant) universel, il propose à la communauté à laquelle il appartient »¹⁸³.

Comme nous l'avons relevé à plusieurs reprises dans cette étude, le point de départ de la thèse weilienne est de considérer que ce qui fonde toute société humaine, c'est la lutte avec la nature extérieure. Une lutte qui se justifie par l'hostilité ou la « *violence première* » que l'homme doit affronter en vue d'assurer sa survie quotidienne. Cette condition *sine qua non* fait de lui un animal qui ne peut pas se contenter de ce que la nature lui offre ;

¹⁸³ Weil (E), Philosophie politique, pp. 257 et 256.

il est obligé de transformer la nature, de la modifier pour satisfaire ses besoins. Et c'est la nécessité vitale de ce processus de transformation et de modification qui a donné naissance au travail en tant qu'activité de soumission et de domination de la nature et qui est propre à tous les hommes par-delà leurs différences culturelles. Sans travail, il ne peut y avoir et il n'y a pas de société humaine.

Mais si la maîtrise de la nature extérieure à des fins de satisfaction des besoins de l'homme apparaît comme un dénominateur universel, celle-ci est loin de pouvoir se mener dans la solitude. Quelles que soient son origine et sa position, aucun individu ne peut, à lui tout seul, affronter l'hostilité de la nature. Il a absolument besoin des autres. Autrement, il ne peut assurer seul la conservation de sa nature. Par conséquent, la vie en société n'est pas pour lui une option facultative, mais une nécessité vitale. Il n'a pas d'autre choix que d'adhérer à une société, fondée elle-même sur une organisation du travail, à même de lui procurer ce qu'il faut pour vivre. « La lutte (avec la

nature extérieure) est celle du groupe organisé et c'est cette organisation qui est la société »¹⁸⁴.

C'est sous cet angle que l'on peut parler de l'égalité des individus face à l'adversité de la nature extérieure. Cela ne dépend pas des « formes de vies », des « intuitions » ou encore d'« une égalité factuelle des situations de vie et de positions de pouvoir ». La différence entre les sociétés dépend uniquement des formes d'organisation du travail, c'est-à-dire de la répartition des tâches. On peut dire qu'une société est plus « évoluée » qu'une autre dans la mesure où elle dispose de plus de ressources humaines, techniques et technologiques ainsi que d'un niveau d'organisation de son projet de domination de la nature extérieure. Mais aucun individu, dans aucune société, ne peut prétendre être suffisamment puissant et savant pour se passer des autres ou encore vouloir les soumettre aux ordres des « lumières » de sa raison. Tous les hommes se valent dans leur universelle fragilité et impuissance face à la nature qu'ils portent en eux et qui les porte. C'est pourquoi Weil souligne que « l'homme n'est que l'organe de la société et il a plus ou moins de

¹⁸⁴ Weil (Eric), *Philosophie politique*, op.cit, p.62

valeur selon qu'il se remplace avec plus ou moins de difficulté. Irremplaçable, personne ne l'est »¹⁸⁵.

Ainsi, à la question de savoir comment concilier l'universalité des principes sur lesquels reposent les Constitutions des sociétés modernes et contemporaines et la diversité des identités que se pose Habermas dans son ouvrage *L'intégration républicaine*, Habermas répond par le paradigme de la discussion rationnelle conduisant à l'action. Un paradigme qui ne prend pas suffisamment en compte la question de la violence en général et du conflit en particulier. Or, dans le prisme weilien, le supposé conflit entre l'*Etat moderne* et l'*Etat-nation*, qui fait l'objet de l'analyse du philosophe et sociologue allemand, n'est, en réalité, que le reflet d'un conflit qui dépasse aussi bien le cadre d'un Etat historique et particulier que l'échelle de l'Europe en tant qu'organisation communautaire. Le plus important, donc ce qui fait sens, ce n'est pas d'appartenir, aussi naturellement soit-il, à tel ou tel Etat, mais de faire en sorte que la lutte avec la nature contribue à préserver les structures communautaires, à épanouir la liberté.

¹⁸⁵ Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, p.221.

Aussi, en indiquant dans sa *Logique de la philosophie* qu'il est « accidentel (à l'homme) d'appartenir à un tel Etat ou tel autre, puisque la lutte contre la nature incombe au genre humain tout entier », Eric Weil offre la clé de la conciliation que recherche Habermas dans le dédale de ce qu'il nomme le « nouveau républicanisme ». Pour le philosophe français, la préoccupation humaine universelle de maîtrise et de possession de la nature permet de considérer le concept de société du travail ou de lutte avec la nature comme ce qui réconcilie les humains par-delà les frontières culturelles et matérielles, alors que l'*Etat-nation* ou autre oppose les individus entre eux en protégeant ce qui les différencie, donc les rend « étrangers » les uns aux autres.

Malgré tout, on ne peut pas se passer de l'Etat comme on le fait de quelque chose d'artificiel ou de superflu. Car l'Etat apparaît comme un « mal » nécessaire pour assurer les fonctions de l'ordre, de la police et de régulation de la société, comme nous l'avons entrevu dans la catégorie weilienne de la *condition*. Et l'homme qui adopte cette attitude propre à la masse est porté vers des revendications à caractère révolutionnaire¹⁸⁶. Il a plus

¹⁸⁶ Ce terme difficile à définir à cause d'un usage qui le confond à la révolte, peut être compris aussi bien comme une tendance à contester l'autorité de l'Etat à l'intérieur d'une communauté qu'à préférer le confort matériel à la

tendance à défendre les lois et les opinions qui concourent au perfectionnement de l'organisation du travail et à la redistribution rationnelle des fruits du progrès qu'à défendre les différences historiques tel que le font les hommes d'Etat. Ses revendications sont, avant tout, motivées par l'instinct de conservation de sa nature et de défense de ses intérêts que seule permet une organisation fiable et viable du travail à même de permettre à l'individu de continuer à vivre sans craindre de retomber dans l'insécurité matérielle de l'état de nature. Weil rappelle pertinemment cette condition universellement humaine en soulignant que « l'homme moderne, quelle que soit sa position, est ainsi toujours prêt à tomber dans la masse au sens moral du terme »¹⁸⁷. Lorsque cette situation advient, celui qui la subit a logiquement l'impression d'être aussi bien sous la domination de l'appareil administratif que sous le rouleau compresseur d'un marché, qui ne lui donnent pas toujours la chance de s'en sortir comme il voudrait.

Comme on peut le voir, l'homme moderne est absolument un « être social » engagé de manière organique dans la lutte avec

liberté au sens où l'emploie l'historien, sociologue et théologien français Jacques Ellul.

¹⁸⁷ Weil (Eric), *Essais et conférences II, Masses et individus historiques*, op. cit., p.273.

la nature extérieure aux côtés de ses semblables. C'est de cette lutte qui se mène par la médiation de la rationalité instrumentale que l'on tire le principe de l'égalité de tous les hommes. Mais s'il est vrai que cette lutte est formellement la même pour tous les hommes, il reste qu'elle est loin d'être la même partout et en tout temps. Elle se mène selon des étapes d'un processus historique au sein duquel la nature – qui porte l'homme et que l'homme porte – se transforme et s'humanise. Mieux, à chaque étape de la lutte apparaît une valeur fondamentale qui s'impose comme un « sacré » et en fonction de laquelle s'organise socialement le travail ainsi que la façon de juger le bien et le mal, l'essentiel et le facultatif ou l'accessoire.

Ainsi, la marche historique des sociétés particulières est rythmée par l'adoption de valeurs qu'elles considèrent comme héritage de leur tradition et qu'elles « consacrent » comme normes actuelles de vie pour leurs membres. C'est en cela qu'un Etat est différent d'un autre, qu'il s'oppose à un autre et élabore des stratégies diplomatiques et/ou militaires pour imposer sa suprématie. Mais à la différence des Etats, qui sont légitimement jaloux de leurs différences historiques, ce qui caractérise la

société civile moderne, et que visent nos deux penseurs Habermas et Weil, c'est bien cette *société mondiale* ou *Etat* cosmopolite où il ne s'agit plus de sociétés juxtaposées, mais d'une société capable de dégager des valeurs susceptibles d'être reconnues par tous, c'est-à-dire des valeurs universalisables.

Tel est le projet que Jürgen Habermas fait porter par son concept de société civile médiatisé par la discussion publique rationnelle, tandis qu'Eric Weil y voit plutôt la finalité d'une société mondiale dont la réalisation ne dépend pas de la puissance d'un individu historique particulier, mais de la fin de la lutte entre les « groupes » et les « couches » en vue du contrôle de *l'Espace public*. Dans les propos qui précèdent, nous avons montré que les individus et les communautés particulières avaient en commun, au-delà de leurs traditions, c'était bien l'organisation de la lutte avec la nature extérieure. Mais la question qui demeure est celle de savoir comment se produit le « sacré universel », celui-là même qui est capable de réconcilier toutes les sociétés historiques particulières tout en préservant l'humanité dans ce qu'elle a de plus cher, à savoir la vie mais aussi la liberté dans le progrès promis par les *Lumières* de la

modernité. Et, finalement, que peut la *société civile* pour faire advenir cette promesse qui semble avoir cédé le pas à l'insensé et à l'irrationnel de la guerre de tous contre tous, de l'exclusion économique et politique, de la violence tout court ?

III/ La quête du sens comme projet politique universel

Ce que tous les hommes ont en commun, au-delà des leurs traditions et de leurs cultures particulières, n'est-ce pas d'être engagés dans la lutte qui les confronte ensemble à la nature, comme le fait si bien remarquer Eric Weil ? C'est assez pour qu'on ne doive pas chercher ailleurs le « sacré » de la société devenue mondiale aujourd'hui. Mais si on n'en est pas encore là, c'est bien parce que la réalité de l'application de la raison et de ses lois au travail apparaît toujours comme une réalité purement formelle. Il est plus facile de dire que la civilisation contemporaine repose sur l'efficacité du calcul et du travail que d'imposer cette façon de voir les choses à toutes les sociétés. L'universalité rationnelle, condition de l'universalité tout court, n'étant pas encore réalisée, le rapport entre l'homme social et la nature demeure affecté par d'autres lois et d'autres valeurs qui faussent le jeu de la rationalité.

Dans cette perspective, on ne peut que s'accorder avec Weil pour souligner que la tradition persiste dans les comportements et les relations entre individus, groupes et couches ainsi qu'entre

les Etats particuliers. C'est justement à ce niveau que se trouve la divergence fondamentale entre l'auteur de la *Logique de la philosophie* et Habermas. Pour ce dernier en effet, la rationalisation des modes d'existence constitue un processus déjà achevé. Et c'est fort de ce postulat qu'il estime que le monde occidental a produit des « formes de vie » qui devraient s'imposer à toutes les autres sociétés. Or, une telle vision du projet d'universalité est d'autant plus délicate qu'elle s'expose non seulement au risque du choc des traditions, mais aussi au relativisme culturel, car il est difficile de justifier rationnellement l'imposition de la « forme de vie » d'une société particulière à une autre.

En revanche, si l'on considère que le langage, en général, et le langage technico-scientifique spécifiquement, a une importance essentielle dans l'être et le devenir de l'humain, comme le souligne si bien Habermas, on peut dire que l'avènement de la modernité avec son système économique de type capitaliste et son régime politique bureaucratique a contribué à un désenchantement du monde qui correspond à une rationalisation

des modes d'existence largement partagés par les sociétés occidentales.

A partir du moment où les communautés continuent de s'opposer et s'affrontent parfois dans la violence la plus inouïe pour leur reconnaissance, on ne saurait soutenir plus longtemps l'hypothèse de la possibilité d'imposition des « formes de vie » supposées plus rationalisées. La réconciliation entre l'individualité et l'universalité reste une tâche inachevée. L'individu, en tant qu'être fini est quotidiennement soumis à l'épreuve de la société qui ne lui donne pas la satisfaction qu'il attend d'elle. L'expérience de l'échec et l'omniprésence de la peur de la mort le ramènent à la dure réalité de l'existence insensée qu'il mène. Pour ne pas basculer dans la fatalité ou dans la pure violence contre lui-même ou contre sa communauté, il lui faut trouver des raisons de vivre et de continuer à agir malgré tout. C'est finalement dans l'action que s'affirme et se raffermi sa volonté d'universalité, c'est-à-dire de réconciliation non pas seulement avec sa communauté, mais avec toute la communauté humaine. C'est en exécutant la tâche essentielle qui est celle de la transformation d'un monde *a priori* violent et insensé en un monde véritablement humain que l'homme trouve un sens à sa

propre vie. La raison apparaît alors, non plus comme un moyen de réaliser l'idéal de domination de l'homme sur la nature que dénonce Habermas, mais le pouvoir le plus universellement partagé pour restaurer l'humanité piégée par la violence et le non-sens.

Ainsi, pour réaliser la pleine égalité sociale que postule Habermas à travers « l'exercice public de la raison », il faut que les « groupes » et les « couches » qui s'affrontent dans l'Espace public arrivent à s'accorder sur la même et unique valeur cardinale qui devrait guider les autres, à savoir l'efficacité. Celle-ci est garantie elle-même par le calcul rationnel. Or, comme nous avons pu le voir avec Weil, cette lutte dominée par la persistance de la violence entre les individus organisés en Etats, en collectivités ou en groupes d'intérêt est la preuve d'une imperfection qui reste à surmonter. Autrement dit, si la modernité semble exister dans les moyens qu'elle offre à l'homme pour accomplir la promesse cartésienne de devenir « maître et possesseur de la nature », celui-ci n'est pas encore parvenu à faire de l'efficacité la seule valeur qui vaille au point de renoncer à toutes les autres. Et, aussi longtemps que perdureront les particularités sociales dans

l'organisation du travail social de lutte avec la nature, et de partage des fruits de ce travail, l'humanité restera partagée entre l'individualité – source de conflit et donc de violence – et l'universalité – comme source et promesse de convergence et donc de réconciliation-.

Le principal défi n'est donc rien d'autre que celui qui consiste à concilier les groupes, les couches, les collectivités et les Etats par-delà leur diversité et leur particularité. Telle est aussi la condition *sine qua non* pour parvenir à l'élimination totale de la violence. Et si l'on s'accorde avec Weil que la lutte contre la violence est la tâche philosophique par excellence, alors on peut dire que le projet politique universel de recherche du sens de l'existence constitue un nouveau point de départ pour la philosophie. C'est partant de ce préalable que Mahamadé Savadogo considère qu'

« à partir du moment où elle (la philosophie politique) révèle la question du sens de l'existence comme la question fondamentale de la philosophie, l'œuvre d'Eric Weil nous autorise à penser un achèvement de la philosophie dans la philosophie politique »¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Savadogo (Mahamadé), *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*, Presses universitaires de Namur, 2003, p.12.

En comprenant en effet la lutte avec la nature comme une entreprise universelle dont personne ne peut raisonnablement s'exclure ou être exclu l'activité de l'homme et de tout homme se trouve ainsi réhabilitée comme contribution à la réalisation du sens. Le seul critère qui permet d'instaurer une certaine hiérarchie entre les individus ne relève plus de leur appartenance au groupe le plus influent ou à la couche dominante, mais de leur capacité à contribuer efficacement à l'élimination totale de la violence. Un objectif qui présuppose la réalisation du règne de la volonté d'universalité, c'est-à-dire de réalisation effective de l'égalité des individus, quelles que soient leur race, leur religion et leur condition sociale.

Mais si l'entreprise universelle d'élimination de la violence permet ainsi de réhabiliter la contribution politique de la société civile, celle-ci n'exclut pas moins l'Etat. Pour Weil, l'Etat s'impose justement comme l'organe de résorption de l'affrontement des groupes et des couches. En soulignant que « l'Etat moderne se réalise dans et par la loi formelle et universelle »¹⁸⁹, Weil montre le lien ombilical entre le formalisme et l'universalité de la loi. Autrement dit, la loi d'un Etat particulier n'a de sens que si elle

¹⁸⁹ Weil (Eric), *Philosophie politique*, p. 142.

concourt à la formation et à la réalisation du sens et du rationnel. A ce propos, il précise que « la loi est la forme dans laquelle l'Etat existe en se pensant »¹⁹⁰ et que « c'est à elle de donner la forme de la conscience aux buts derniers de la communauté »¹⁹¹. Ainsi, le citoyen ne doit pas apparaître comme un être incapable de donner un sens à son existence, bien au contraire. Il lui appartient de choisir de donner un sens au monde auquel il appartient et qui lui est donné. La loi positive de la communauté à laquelle il se doit de se soumettre ne doit pas l'amener à renoncer à sa morale intérieure, car il n'y a pas d'exclusion entre les deux lois mais une complémentarité dialectique. Si la première permet à la seconde de s'affirmer, on ne peut pas non plus envisager de loi positive sans morale. C'est celle-ci donne contenu à celle-là et en complète les insuffisances au-delà des libertés fondamentales.

En préconisant la notion de droit naturel là où Habermas recourt au langage, Weil fait un pas qualitatif en avant en établissant un point d'articulation entre la morale et l'histoire. Pour lui, les institutions qui forment l'Etat représentent

¹⁹⁰ Ibid., p.144.

¹⁹¹ Weil (Eric), *Philosophie politique*, p. 142.

« l'histoire faite », et l'exercice critique de la raison qui se réalise dans un discours rationnel et raisonnable – au lieu de s'exprimer par la violence – constitue une manière citoyenne de participer à « l'histoire se faisant ». Par cette distinction entre « l'histoire faite » par le mécanisme étatique » et « l'histoire se faisant » par l'appréciation rationnelle et raisonnable des citoyens, Weil élève la discussion publique habermassienne à un niveau de contribution politique qui rend ainsi la société civile indispensable et incontournable dans l'édification de la société mondiale. Mais cette participation reste limitée par le poids de l'égoïsme, donc est porteuse de germes de violence, qui caractérisent la forme d'existence qu'est la société civile.

C'est alors qu'intervient une fois encore le rôle du philosophe, non pas comme un personnage entièrement à part, mais comme un membre à part entière de la société civile qui accompagne – au sens pédagogique du terme – ses concitoyens pour donner à leur sentiment du juste et de l'injuste une forme agissante non violente, à même de convaincre en vue de la transformation positive de leurs sociétés historiques et, partant, de toute l'humanité.

Le principe intemporel et immuable de l'égalité des êtres humains que postule Habermas à travers son concept de raison communicationnelle se retrouve ainsi revalorisé dans la théorie weilienne du droit naturel comme principe formel du sentiment du juste et de l'injuste qui détermine ainsi l'appréciation critique que tout citoyen est en droit d'exprimer par rapport aux lois et aux institutions qui le gouvernent. Pour revenir au lien entre la morale et l'histoire, on peut conclure que c'est le principe intemporel de l'égalité de tous les êtres humains qui s'exprime selon les époques et qui fait du droit naturel un droit essentiellement historique.

Si la nature de l'homme est précisément d'avoir une histoire, il ne peut s'épanouir que dans une société elle-même ouverte à l'évolution juridique et politique et qui lui permet à la fois de participer à cette transformation et de se transformer lui-même. Autrement dit, l'engagement politique du citoyen –membre de la société civile au sens habermassien- ne peut se réaliser pleinement sans une éducation civique conséquente et permanente. Ainsi, si le mérite de Habermas est d'avoir fait de la

discussion publique une activité politique essentielle, Weil, lui, va beaucoup plus loin en liant les deux préoccupations de l'histoire de la philosophie politique héritées de Platon, à savoir celles de la justice et de l'éducation, car elles constituent, en réalité, les deux faces d'une seule et même pièce.

CONCLUSION GENERALE

De la primauté du sens au sens de l'engagement politique

En s'appropriant le projet kantien qui consiste à « transformer l'état de nature entre les Etats en état de droit »¹⁹², Jürgen Habermas réactualise le vieux pari révolutionnaire de dépréciation du rôle traditionnel de l'Etat au profit des formes de l'action collective générée par les organisations dites « nouveaux mouvements sociaux ». Le philosophe et sociologue allemand fait d'autant plus preuve de grande d'audace qu'il envisage la constitution d'un espace public planétaire reposant sur un droit cosmopolitique susceptible d'être préservé par une opinion publique mondiale. C'est du moins l'ambition qu'il affiche en assignant à son concept de société civile contemporaine la source prémonitoire de nouvelles communautés politiques susceptibles de conduire à l'établissement de la démocratie qui transcende les frontières limitatives et limitées des Etats-nations.

Mais si l'ambition paraît séduisante, l'idée du droit cosmopolitique qui la sous-tend se heurte à la question du sort qui est réservé aux masses dans ce processus. La solution « normative » ne suffit pas pour mettre un terme aux égoïsmes des

¹⁹² Habermas (Jürgen), *La paix perpétuelle*, p.122.

Etats entre eux ni aux affrontements entre les groupes et les couches à l'intérieur des Etats. Le chemin qui mène à la constitution d'une communauté mondiale d'Etats ayant force d'obligation dans un esprit cosmopolitique est bien plus long et plus périlleux que ne l'a conçu Habermas. Aussi, en mettant sa conception de l'action collective en dialogue avec celle du philosophe français Eric Weil, nous sommes parvenu non pas à une disqualification de la théorie de l'*Agir communicationnel* de Habermas, mais à son dépassement vers le courage de la raison à affronter la question de la violence – qui marque et mine les relations entre l'homme et la nature d'une part, et entre les hommes eux-mêmes d'autre part – et celle du sens de l'existence.

La plus grande convergence que nous avons perçue chez nos deux penseurs est, sans nul doute, l'exigence d'universalité qu'ils reconnaissent sans équivoque à la raison. Pour Habermas l'universalité vient du langage en ce qu'il présuppose que c'est sur le langage que reposent l'être et le devenir de l'être humain. C'est sur ce présupposé du langage comme action et rationalité que s'enracine, dans l'ouvrage *Droit et démocratie*, la possibilité d'une éthique de la discussion à partir de la rationalité

communicationnelle. Seulement, dans la perspective habermassienne on aboutit à une scission entre, d'une part, le monde du système, caractérisé par la rationalité instrumentale et orientée vers la recherche de l'efficacité et, d'autre part, le monde vécu, caractérisé par la recherche de l'entente, du consensus. Loin d'être un triomphe de la raison, la division des « *deux mondes* » constitue plutôt un échec qui laisse sous tension la tradition –représentée par le monde vécu – et la modernité – représentée par le système économique et bureaucratique. Ce qui constitue, en soi, une impasse pour l'homme et pour les sociétés qui veulent accéder à la modernité.

Or, comme nous avons tenté de le montrer, pour Weil, l'universalité de la raison n'est pas donnée, une fois pour toutes, dans et par le langage. Elle est la condition même d'accès à la modernité en ce sens qu'il s'agit d'une valeur qui fonde et engage l'humanité dans une nouvelle histoire ; celle qui reconnaît la valeur de l'individu comme membre d'une société caractérisée elle-même par son objectivité. Plus clairement, le postulat de l'universalité de la raison suppose la reconnaissance de la capacité de l'homme et de tout homme qui en est doté à se

comprendre, à comprendre le monde, à contribuer à sa transformation et à lui trouver un sens.

C'est ainsi que l'individu peut se réconcilier non seulement avec sa communauté particulière, mais aussi avec la communauté universelle dont il peut légitimement prétendre à la construction par son action. Mais cette réconciliation n'est pas synonyme de disparition de la tentation de violence ou de basculement dans l'absurde ou le non-sens ; elle est une prise de conscience de l'imperfection de sa société particulière, de la communauté mondiale en construction et de l'engagement individuel et collectif à aider l'humanité à viser le meilleur. En prenant ainsi conscience de ses propres limites à travers l'expérience de sa finitude et de ses échecs dans la vie, l'individu devient plus apte à comprendre les problèmes qu'il rencontre dans la vie sociale et à trouver une solution à ses problèmes. Bien évidemment, cette capacité n'est pas donnée à tout le monde.

En effet, si tous les hommes éprouvent le sentiment d'injustice – comme expression de l'inéquitable répartition des avantages sociaux et des fruits de leur labour – et celui

d'insatisfaction par rapport à ce qu'ils attendent de leurs communautés respectives, tous ne sont pas capables de trouver un sens à ces sentiments somme toute universels. Il y en a qui sombrent dans l'ennui ou la dépression et d'autres dans la révolte avec son cortège ravageur de violences dont les plus dramatiques culminent dans les attentats, les rébellions, etc. Dans le prisme weilien, ces attitudes sont aux antipodes de l'action raisonnable qui consiste non pas en la recherche de l'entente – comme l'entrevoit Habermas –, mais à prendre parti pour la raison, c'est-à-dire à construire un discours dans lequel l'on « révèle la part de cohérence du monde afin de la parfaire »¹⁹³. Nous convenons avec Etienne Ganty que cette attitude est la caractéristique essentielle de la « décision à la raison »¹⁹⁴, « engagement à contribuer à parfaire inlassablement la cohérence du monde »¹⁹⁵.

Ce qui met l'individu membre d'une société historique particulière en mouvement – au sens de ce qu'il convient d'appeler « mouvements de la société civile » –, c'est bien la double expérience de l'injustice et de l'insatisfaction qui réveille en lui la conscience de sa liberté et de sa volonté morale. Contrairement

¹⁹³ Cf. Préface à Savadogo (Mahamadé), *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*, op.cit., p. 7.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ibidem.

au philosophe, le citoyen ordinaire ne cherche pas d'abord à parfaire le monde pour tous. Il lutte prioritairement pour ses intérêts égoïstes, ceux de son groupe et de sa couche sociale. Les sentiments d'injustice et d'insatisfaction sont d'autant plus poussés que l'acteur de la société civile se rend compte que malgré son ardeur au travail, il n'est pas reconnu dans son individualité que, la reconnaissance qu'il obtient n'est pas à la hauteur du prix qu'il paie à l'organisation sociale du travail.

Les institutions sociales, notamment l'Administration et le marché, lui apparaissent comme de véritables monstres qui lui prennent sa force de travail mais ne lui procurent presque rien en retour. L'organisation rationnelle de la société se révèle également à lui comme une illusion. Le plus difficile à concevoir et à supporter par l'individu, c'est de voir qu'au lieu de lui ouvrir le chemin du bonheur auquel il aspire, la société moderne l'isole et le pousse même jusqu'à perdre le sens de son existence. C'est sans doute cela que Habermas exprime à travers le conflit entre « le système bureaucratique et de marché » et le « monde vécu ».

Or, comme nous avons pu le montrer avec Weil, la perte du sens ne doit pas seulement être comprise comme l'oubli ou la disparition des valeurs traditionnelles ou leur écrasement par les machines de l'Administration et de l'économie de marché. Celle-ci est d'abord et avant tout liée à l'incapacité objective des valeurs traditionnelles à aider l'individu membre d'une société moderne, ou en voie de modernisation, à résoudre efficacement les problèmes qui se posent à lui. Par conséquent, il a besoin de se forger de nouvelles valeurs individuelles et collectives pour s'orienter dans le monde moderne. Les élites traditionnelles que sont le notable, le prêtre, le seigneur et le maître de corporation, se retrouvent ainsi déclassées dans la constitution du pouvoir économique et social dont la société civile contemporaine a besoin.

L'équation universelle qui se pose aux membres de la société est à la fois d'ordre économique et moral. Nous convenons ainsi avec Patrice Canivez que

« dans la mesure où l'individu se fait reconnaître comme personne dans l'exercice d'une fonction, le sentiment de l'injustice est le sentiment d'un déni de reconnaissance, soit que l'individu se sente en danger de perdre la place qu'il occupe, soit que l'accès à la fonction qui lui est propre lui paraisse

interdit. De ce point de vue, la lutte entre les couches sociales est une lutte pour la reconnaissance »¹⁹⁶.

C'est au cœur de cette lutte que l'individu se forme et forge son exigence morale et politique.

Mais les formes de lutte sont loin d'être les mêmes partout. Elles dépendent aussi bien de l'évolution socio-économique que de la capacité des masses organisées ou sociétés civiles à s'organiser pour exiger des Etats de meilleures conditions d'équité et de justice sociale. Les masses restructurées sont celles qui ont réussi à devenir des interlocuteurs incontournables et des partenaires sociaux de l'Etat car elles ont réussi à créer de nouvelles valeurs, de nouveaux liens humains, une nouvelle morale. Et qui inspirent, dans tous les pays, la défense de la valeur de l'égalité devant le progrès comme une référence universelle.

Il est intéressant de souligner que si la lutte pour l'égalité devant le progrès a été dominée par la violence à ses débuts au point d'être comprise comme révolutionnaire, cette vision disparaît au fur et à mesure que les organisations de travailleurs

¹⁹⁶ Patrice Canivez, « Individu et société moderne dans la philosophie politique : la formation de l'exigence morale et politique », in Bulletin de philosophie n°7, Eric Weil, CRDP de Bretagne 1992, p.65.

font la preuve qu'on peut accéder à un niveau de vie décent par des méthodes non violentes comme la menace de grève, la grève et le vote populaire. Ce qui confirme le fait que l'adhésion à la non-violence prescrite par Eric Weil dépend des âges et des mentalités des masses ou sociétés civiles. Lorsque celles-ci comprennent l'enjeu du calcul rationnel et de la recherche de l'efficacité, elles n'ont plus aucun intérêt à compromettre leurs propres acquis en se livrant à une lutte violente aux conséquences imprévisibles pour elles-mêmes et pour l'ensemble de la société.

Ainsi, la lutte des groupes et des couches n'apparaît plus comme une réalité négative qui fait courir le risque d'instabilité ou de déchirure à la société, mais la condition d'universalisation du langage de la rationalité et du calcul et donc de la rationalisation des sociétés. Comme le souligne si bien Eric Weil, il s'agit de la « lutte, pour ainsi dire, de l'historique contre lui-même en vue de la réalisation du rationnel »¹⁹⁷. Mais l'universalisation du langage rationnel est loin de donner un sens à l'existence de l'individu, car celui-ci ne permet pas de le reconnaître dans ce qu'il est pour soi. Alors, la conquête de sa

¹⁹⁷ Weil (Eric), *Essais et conférences II*, p.88.

liberté reste une affaire de longue haleine, le résultat d'un long et difficile travail pour l'individu. La société moderne et le développement culturel qu'elle a suscité ont permis à l'homme de prendre conscience de sa liberté, non pas contre l'Etat ou la société, mais dans la recherche de la plus grande perfection possible du monde.

Ainsi, en retournant à la source hégélienne de la *société civile* qui la conçoit comme « deuxième racine de l'Etat » et « système des besoins », nous avons tenté d'établir entre Jürgen Habermas et Eric Weil un dialogue virtuel qui a permis de montrer que la divergence entre les deux penseurs vient essentiellement de leur conception de la raison pour expliciter la société moderne. En tablant sur une *raison communicationnelle* orientée vers la préservation du *sens vécu* au détriment de la question du sens des transformations sociales induites par la modernité, le premier fonde les compétences politiques de la société civile dans la communication rationnelle considérée comme seule voie pouvant conduire à une action non biaisée et à la fondation en raison de la validité des normes. Le recours au paradigme de la lutte pour la reconnaissance entre les groupes et

les couches chez Weil nous a permis d'envisager cette lutte non seulement comme une lutte pour la réalisation universelle du rationnel, mais également comme la condition de la prise de conscience de l'individu que sa liberté n'a de sens que dans la réconciliation avec l'universalité. Une universalité déjà à l'œuvre dans l'histoire à travers les règles de l'institution qu'est l'Etat, celles de l'organisation sociale du travail ainsi que dans l'idée d'un droit naturel de l'homme.

Ainsi, toute personne qui s'engage individuellement et collectivement pour améliorer le fonctionnement de ces organisations prend nécessairement le parti de la raison. Elle pose un acte politique dont le sens devient nécessairement plus élevé si elle avait la pleine conscience d'agir non pas pour ses seuls intérêts mais pour ceux de toute l'humanité. Les violences et les injustices dans lesquelles l'humanité semble piégée ne peuvent être effectivement dépassées que dans une grande prise de conscience en vue du triomphe de la raison promis par la modernité.

L'analyse des potentialités politiques de la société civile chez Habermas et Weil nous a permis de mesurer l'enjeu de la responsabilité individuelle et collective dans l'amélioration du sort de l'humanité, des limites de la raison. Le but de ce travail que est de nous convaincre, après bien d'autres, que l'engagement politique citoyen pour la réalisation du règne de la volonté d'universalité demeure le seul remède rationnel et raisonnable contre le pessimisme et le relativisme qui caractérisent nos sociétés contemporaines. Ce n'est donc pas faire la concurrence au militantisme dans les partis politiques que d'accomplir sa part d'harmonisation et de transformation du monde au sein d'une organisation de la société civile. Bien au contraire. Cette forme d'engagement ennoblie par la conciliation qu'elle établit entre la politique et la philosophie hisse du coup le concept de société civile à un niveau de compréhension qui va largement au-delà de son caractère revendicatif pour s'achever dans l'engagement fondamental.

BIBLIOGRAPHIE

I. HABERMAS

A. OEUVRES

1. Livres

- Après Marx, traduction. J.-R Ladmiral et Marc B. de Launay, Paris, Fayard, 1985,
- Connaissance et intérêt, traduction J-R Ladmiral, Paris, Gallimard, 1976,
- Le discours philosophique de la modernité, traduction. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988,
- Droit et démocratie. Entre faits et normes, traduction R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, nrf essais, 1997.
- Ecrits politiques, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1990,
- L'espace public, traduction M. de Launay, Payot, 1978,
- De l'éthique de la discussion, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992,
- Logique des sciences sociales et autres essais, traduction et avant- propos de R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987,
- Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle, traduction et introduction de Ch. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986,
- La pensée post métaphysique, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993,
- Profils philosophiques et politiques, trad. J-R. Ladmiral, Marc B. de Launay et Fr. Dastur, Paris, Gallimard, 1974,
- Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, traduction de J. Lacoste, Paris, Payot, 1978,
- Théorie et Pratique, 2 tomes, traduction. G. Raullet, 1975,
- La technique et la science comme « idéologie », trad. J-R. Ladmiral, Paris, Gallimard 1973-1975,

- Théorie de l'agir communicationnel, 2 tomes, + Préface à l'édition française de 1987, traduction du T.I par J-M. Ferry et du t.II par J-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987,

2. Articles

- « La scène de la terreur. Lettre ben défense de la République ». Esprit, 12/1977,

-« La colonisation du quotidien. Sur la situation intellectuelle de l'Allemagne fédérale », Esprit, 12/1979,

- « Entretien avec Jürgen Habermas », Raulet, Allemagne d'aujourd'hui, n°73, juillet-septembre 1980,

- « La Modernité, un projet inachevé », Critique, n°413, octobre 1981,

-« Une flèche dans le cœur du temps présent », Critique, août-septembre.1986

-« Dialectique de la rationalisation » (Un entretien entre Jürgen Habermas, Axel Honneth, Eberhard-Bunte et Arno Widmann), Les cahiers de philosophie, n° 3, Hiver 1986-1987,

-« Le moderne et le post-moderne », Lettre Internationale, n°14, automne 1987,

-« La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public ». Lignes n° 7, sept.1989.

-« Immigration et chauvinisme du bien-être », La revue nouvelle, décembre 1992.

B. SUR HABERMAS

1. Livres

- « Habermas, l'activité communicationnelle », Les Chiers de philosophie, Hiver 1986-1987,

- Rationalité, communication, modernité. Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas, (sous la direction De Koula Mellos), Presses de l'Université d'Ottawa, 1991,

- ASSOUN P-L L'école de Francfort, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2^e édition corrigée, 1990,

- Habermas (J), in J. Habermas et J. Derrida, *Le concept du 11 septembre*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Galilée, 2003,
- CUSSET Y., *Habermas. L'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, Le bien commun, 2001,
- DELRUELLE E., *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et Habermas* Bruxelles, Ousia 1993,
- FERRY J-M., *Habermas, L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987,

2. Articles

- ABENSOUR M., « La Théorie critique: une pensée de l'exil? », *Archives de philosophie*, 45. 1982,
- APEL K.O., « L'Éthique de la discussion : sa portée, ses limites », *Encyclopédie universelle* (édit A. Jacob). Paris, PUF, P. 154-165,
- BERTEN A., « Habermas critique de Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle », *Chaire Hoover d'éthique économique et sociale*, Université catholique de Louvain. Faculté des sciences économiques, sociales et politiques, Louvain- la Neuve, 1993,
- BERTEN A. ; « Habermas, l'éthique et la politique », *Revue philosophie de Louvain* 87 (1989),
- BERTEN A., « Modernité et postmodernité : un enjeu politique ? », *Revue philosophique de Louvain* 89 (1991),
- BUBNER R., « La philosophie est son temps saisi par la pensée, » *Archives de philosophie* 37, 1974,
- BUBNER R., « qu'est-ce que la Théorie critique ? » *Archives de philosophie* 35, 1972,
- COLLIOT-THELENE C., « Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber », *et Marx n°11*, Paris, PUF, 1992,
- COMETTI J-P., « Fonder l'activité communicationnelle ? », *Etude*, septembre 1991,
- FERRY J-M., « Vérité humaine et liberté humaine chez Habermas », *Les Etudes philosophiques*, n° 2/1981,
- FERRY J-M., « Théorie critique et critique du totalitarisme », *Revue française de science politique*, vol. 34, n° 1, février 1984,

- FERRY J-M., « Modernisation et consensus », Esprit, mai 1985,
- FERRY J-M., « Habermas et le modèle de la discussion », Information sur les sciences sociales, 25, 1 (1986),
- FERRY J-M., « L'anthropologie philosophique : Un héritage des métaphysiques humanistes pour les sciences humaines », Revue de synthèse, n° 4, octobre-décembre, 1986,
- FERRY J-M., « La philosophie moderne face à la société moderne : la reconstruction habermassienne », Les Cahiers de philosophie, n° 3, Hiver 1986-1987,
- FERRY J-M., « L'ancien, le moderne et le contemporain », Esprit, décembre 1987,
- FERRY J-M., « Les transformations de la publicité politique » Herniés, n° 4/1989,
- FORTIN-MELEVIK A., « A propos du projet d'éthique de la discussion de Jürgen Habermas. Morale et communicatif ». Le supplément, n° 163, décembre.1987,
- GRONDIN J., « De Heidegger à Habermas », Les Etudes philosophiques, n° 1/1986 (réédition in L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, Vrin, 1993,
- GRONDIN J., « Rationalité et agir communicationnel chez Habermas », Critique, janvier-février 1986 (réédition, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, Vrin, 1993,
- HUNYADI M., « La souveraineté de la procédure. A propos de la pensée politique de Jürgen Habermas », Lignes, n° 7, septembre. 1989,
- KORTIAN G., « Le problème de l'Aufklärung et de l'intérêt de la raison », Les Etudes philosophiques, n° 4/1980,
- LADMIRAL J-R., « Travail et Interaction dans l'œuvre de Jürgen Habermas », La sémantique de l'action, édit. Du CNRS. Paris, 1977,
- MICHAUD Y., « Habermas ou la raison décidée », Critique, juillet 1976,
- PETITDEMANGE G., « Incertitudes et orientations de l'action. L'intuition de Habermas », Revue de sciences Religieuses 75/4 (1987),
- POUTOIS H., « Rationalisation sociale et rationalité juridique », Revue philosophique de Louvain 89, 1991,

- RAULET G., « Entretien avec Jürgen Habermas », Allemagne d'aujourd'hui ; n° 73, juillet-septembre., 1980.
- ROCHLITZ R., « Ethique postconventionnelle et démocratie », Critique, novembre.1993,
- ROCHLITZ R., « L'idée de l'activité communicationnelle », Les cahiers de philosophie, n° 3, Hiver 1986-1987,
- ROCKMORE T., « La modernité et la raison Habermas et Hegel », Archives de philosophie 52, 1989,
- SCHLEGEL J-L, « Réconcilier la modernité avec elle-même », Esprit, octobre 1987,
- VINCENT J-M., « Habermas ou la raison décidée », Critique, juillet 1976.

II. ERIC WEIL

A.ŒUVRES

1. Livres

- Logique de la philosophie, Paris, Vrin, 1950,
- Hegel et l'Etat Paris, Vrin.1950,
- Philosophie Politique, Paris, Vrin, 1956,
- Philosophie Morale, Paris, Vrin, 1961,
- Essais et Conférences, Paris, Plon, t I, 1970,
- Essais et Conférences, Paris, Plon, t II, 1971,
- Philosophie et réalité, Paris ; Beauchesne, 1982.

2. Articles et conférences

- « A propos du matérialisme dialectique », Critique1, n° 1, JUIN 1946,
- « Politique et bonne volonté », Critique1, n° 12, juillet 1946,
- « Marx et la liberté », Critique II, n° 8-9, janvier-février.1947,
- « Philosophie et réalité », Bulletin de la société française de philosophie, t. LVI, 1963,
- « La philosophie est-elle scientifique ? », Archive de philosophie, 33, 1970,
- « Violence et langage », Recherches et Débats, 1967, n° 59, repris in cahiers Eric Weil I, Lille, PUL, 1987,
- « L'avenir de la philosophie », in cahiers Eric Weil I, Lille, PUL, 1987.

B. SUR ERIC WEIL

1. Livres

- Actualité d'Eric Weil, Actes du colloque international, Chantilly (1982),
édit, par le Centre Eric Weil (U. E. R. de philosophie, Université de Lille III),
Paris, Beauchesne, 1984,
- CANIVEZ P., Eduquer le citoyen ?, Paris, Hatier, 1990,
- CANIVEZ P., Eric Weil ou la question du sens, Paris, Ellipses, 1998,
- CANIVEZ P., La logique du politique. Essai sur la philosophie politique
d'Eric Weil, thèse de doctorat soutenue à Lille, le 7 décembre 1991,
exemplaires dactylographiés,
- CANIVEZ P., La politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil, Paris,
Kimé, 1993,
- CANIVEZ P., Weil, Paris, Les Belles Lettres, collection « Les figures du
savoir », Paris, 1999,
- CANIVEZ P., Qu'est-ce que l'action politique ? Vrin, collection Chemins
philosophiques, Paris, 2013,
- DESCOMBES V., philosophie par gros temps, Paris, Minuit, 1989, chap. 4 :
« La crise française des Lumières »,
- Discours, violence et langage : un socratisme d'Eric Weil, Le Cahier, Collège
International de philosophie, n° 9610 ; Paris. Osiris, 1990,
- KIRSCHER G., Figures de violence et de la Modernité. Essais sur la
philosophie d'Eric Weil. Presses Universitaires de Lille. 1992,
- PERINE M., philosophie et violence. Sens et interprétation de la philosophie
d'Eric Weil, trad. Du brésilien par j-M. Buée, Paris, Beauchesne, 1991,
- SAVADOGO M., Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action,
Presses universitaires de Namur, 2003.

2. Cahiers et numéros spéciaux consacrés à Eric Weil

- Cahiers Eric Weil, t. I, textes réunis par J.Quillien, presses Universitaires
de Lille, 1987,

- Cahiers Eric Weil, t.II, « Eric Weil et la pensée antique », Presses Universitaires de Lille III, 1987,
- Cahiers Eric Weil, t. III, « Interprétation de Kant », J.Quillien et G.Krischer (éd). Collection « UL 3 » Presses Universitaires de Lille, 1992,
- Cahiers Eric Weil, t. IV: « Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation », Collection «UL », Presses Universitaires de Lille, 1993,
- « Hommage à Eric Weil » Archives de philosophie, 33. 1970.
- Sept Etudes sur Eric Weil, réunies par G. Kirscher et J.Quillien, Université de Lille 3, Diffusion P.U.L., 1982.

3. Articles

- BOUCHINDHOMME Ch., « Eric Weil : une philosophie face à la modernité », Critique, avril 1990,
- BOULLARD H., « philosophie et religion dans l'œuvre d'ERIC Weil », Archives de philosophie 40,1977,
- BREUVAT J-M., « Notion et Idée de science chez Eric Weil », Archives de philosophie 52, 1989,
- BUEE J-M, « Philosophie, démocratie et éducation dans le moderne », Introduction aux Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation, cahiers Eric Weil IV, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993,
- CAILLOIS R., « Attitudes et catégories », Revue de Métaphysique et de Morale (58) 1953
- CANIVEZ P., « Education et instruction d'après Eric Weil », Archives de philosophie, 48, 1985,
- CANIVEZ P., « Individu et société moderne dans la philosophie politique : la formation de l'exigence morale et politique », in Eric Weil, Bulletin de philosophie n° 7, Publications du CRDP de Bretagne, 1992,
- CANIVEZ P., « La révolution, l'Etat, la discussion », violence et langage : un socratisme d'Eric Weil, le cahier, Collège International de philosophie, n° 9-10, Paris. Osiris, 1990,
- CANIVEZ P., « Education et instruction d'après Eric Weil », *Archives de philosophie*, octobre-novembre 1985, pp. 529-562,
- CANIVEZ P., « Violence et discussion dans la pensée d'Eric Weil », in

- « L'Etat entre violence et droit », *Alternatives non-violentes*, n. 86, printemps 1993, pp. 49-63,
- CANIVEZ P., « La sagesse et l'action », in *Cahiers Eric Weil V : Eric Weil, Philosophie et sagesse*, Actes du colloque sur « L'idée de sagesse chez Eric Weil », Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, pp. 137-144,
 - CANIVEZ P., « La théorie weilienne de l'histoire », in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, n. 30, Presses Universitaires de Caen, 1998, pp. 389-413.
 - CANIVEZ P., « Le droit naturel chez Eric Weil », in *Actes de l'Association Roumaine des Chercheurs Francophones en Sciences Humaines*, Tome 3, Bucarest-Cluj-Iasi, 2002, pp. 49-56,
 - KIRSCHER G., « Eric Weil et Socrate .Discussion et dialogue », Discours, violence et langage : un socratisme d'Eric Weil, Le cahier, collège International de Philosophie, n° 9610 ? PARIS ? Osiris 1990,
 - KIRSCHER G., « L'idée de la modernité chez Eric Weil », sept études sur Eric Weil, Lille, PUL, 1982,
 - KIRSCHER G., « La philosophie morale d'Eric Weil et la fondation de la loi morale », *Archives de philosophie* 56, 1993.
 - PETIT A., « Eric Weil et la doctrine aristotélicienne de la justice naturelle ».
 - QUILLIEN J., « Histoire, Langage et formalisme », Discours, violence et langage : un socratisme d'Eric Weil, Le cahier, Collège International de Philosophie, n° 9610, paris, Osiris, 1990,
 - VALADIER P., « Société moderne et Etat dans la philosophie politique d'Eric Weil », projet (72) 1973.

III. AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTES

- ARISTOTE, *La politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1989
- BIDET J., *Théorie de la modernité suivie de Marx et le marché*, Paris, PUF, 1990,
- BIENENSTOCK M., *POLITIQUE DU JEUNE Hegel. Léna 1801-1086*, Paris, PUF, 1992,
- CANIVEZ P., *Qu'est-ce que l'action politique ?*, Paris, Vrin, 2013,

- CARRILHO M-M., Rhétoriques de la modernité, Paris, PUF, 1992,
- COLLIOT-THELENEC C., « Le désenchantement de l'Etat. De Hegel à Max Weber, Paris, Minuit ; 1992,
- DESCARTES, R., Discours de la Méthode, œuvres philosophiques (1618-1637), t. I, édit. F. Alquier, Paris, Garnier, 1963.
- Dictionnaire des œuvres politiques (sous la direct. F. Châtelet, O. Duhamel, E. pisier), Pris, PUF, 1986,
- DISSELKAMP A., L'éthique protestante de Max Weber, paris, PUF, 1994,
- Encyclopédie philosophique Universelle, publiée sous la direction d'A. Jacob. T. II : Les notions philosophiques, 2 vol., Paris, PUF,
- FERRY L. – RENAUT.A., 58-86. Itinéraires et l'individu, Paris, Gallimard, 1987,
- FERRY L. – RENAUT A., La pensée 68. Essai sur l'anti- humanisme contemporain, Paris, Gallimard, 1985,
- FREUND J., L'essence du politique, Paris, Sirey, 1965,
- GERARD G., Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805), Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1982,
- GRONDIN J., L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, Vrin, 1993,
- HEGEL, La philosophie de l'esprit (1805), trad. G. Planty- Bonjour, Paris, PUF, 1982,
- HEGEL, Principes de la philosophie du droit, traduction Jean-Louis Vieillard-Baron, GF Flammarion, Paris, 1999,
- HEIDEGGER M., Etre et temps, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986,
- HORKHEIMER M., Eclipse de la raison suivi de raison et conservation de soi, Paris, Payot, 1984,
- HOTTOIS G., « Esquisse d'une critique de l'évaluation anthropologiste de la technique contemporaine », Etudes d'anthropologiste philosophique, t. III, Paris, Vrin/Louvain-la-Neuve, Peeters, 1988,
- HOTTOIS G., Le signe et la technique, Paris, Aubier, 1984,
- JANICAUD D., « La philosophie aujourd'hui et la question de la rationalité », A nouveau la philosophie, Paris, Albin Michel, 1991,
- JANICAUD D., « La puissance du rationnel, Paris, Gallimard, 1985,

- JEANNIERE A., «Qu'est-ce que la modernité ? »Etudes, novembre 1990,
- JUNGER E., L'Etat universel suivi de la mobilisation totale. Coll. « Tel ». Paris, Gallimard, 1962,
- KANT E., Œuvres philosophiques, Paris, Gallimard. T. I (1980), t. II (1985) t. III (1986),
- LABARRIERE P-J., Introduction à une lecture de la « phénoménologie de l'Esprit », Paris, Aubier, 1979,
- LENOBLE J., Le Droit naturel, Cours ISP, Louvain-la-Neuve, 1988,
- LYOTARD J-F. La condition postmoderne, Paris, Minuit, 1979,
- LYOTARD J-F., « Histoire universelle et différences culturelles », Critique, n° 456, 1985,
- MAESSCHALCK M., jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale, Louvain-la-Neuve, l'Institut Supérieur de philosophie, 1991,
- MAESSCHALCK M., Raison et pouvoir. Les impasses de la pensée politique postmoderne, Bruxelles, publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1992,
- MAESSCHALCK M., Pour une éthique des convictions. Religion et rationalisation du monde vécu, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 1994,
- MARCUSE H., L'homme unidimensionnel, Paris, Minuit, 1968,
- MARX K., Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, XXII-XXIV, Traduction de Jules Molitor, Éditions Allia 1998,
- MARX K., L'idéologie allemande, Paris, édit. Soc., 1968,
- MARX K., Manifeste du parti communiste, Paris, éditions sociales, 1972.
- MARX K., Manuscrits de 1844, Paris, édit. Soc., 1962,
- MARX K., La Question juive, trad. J. Poirier revue, éd. La Fabrique pp. 53-56,
- MARX K. et ENGELS (F.), Manifeste du parti communiste, La pléiade, Œuvres, Economie I, Paris, Gallimard, 1965,

- MOREAU (P.F), « Société civile et civilisation » in F. Châtelet, Histoire des idéologies, Hachette, 1978, t.3,
- SAVADOGO, M., Création et existence, Presses universitaires de Namur, 2009,
- SAVADOGO, M., Pour une éthique de l'engagement, nouvelle édition, Presses universitaires de Namur, 2008,
- SAVADOGO, M., Esquisse d'une théorie de la création, Presses universitaires de Namur, 2005,
- SAVADOGO, M., Philosophie et histoire, L'Harmattan, 2004,
- SAVADOGO, M. Philosophie de l'action collective, L'Harmattan, Paris, 2014,
- SAVADOGO, M., La Parole et la Cité: essais de philosophie politique, L'Harmattan, Paris, 2002,
- SAVADOGO, M., Philosophie et existence l'Harmattan, Paris, 2001,
- RENAUT A. SOSCE L., philosophie du droit, Paris, PUF ? 1991,
- RENAULT A., L'ère de l'individu, Paris, Gallimard, 1989,
- ROCKMORET T., Hegel et la tradition philosophique allemande, Bruxelles, Ousia, 1994,
- TOSEL A., « Quelle pensée de l'action aujourd'hui ? », Actuel Marx n° 13/1993 ? PUF, 1993,
- TAMINIAUX J., Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna (1805-1806), Paris, Payot, 1984,
- TOURAINE A., Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1992,
- VINCENT J-M., Critique du travail. Le faire et l'agir, Paris, PUF, 1987,
- WEBER M., Economie et société, tome premier, Paris, Plon, 1971,
- WEBER M., L'Ethique et protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964,
- WEBER M., Le savant et la politique, Paris, Plon, 1959.

Table des matières

DEDICACE.....	3
REMERCIEMENTS	4
INTRODUCTION GENERALE	5
Du sens de la société civile à la question du sens	5
INTRODUCTION	6
L'exercice public de la raison en question.....	6
I/ De la motivation d'un dialogue virtuel entre Eric Weil et Jürgen Habermas	8
II/ La société civile et l'idéal de légitimation politique de l'Etat	19
III/ Etat de la recherche et sens de notre démarche.....	39
PREMIERE PARTIE	60
Etat et société civile: de l'interdépendance au rapport de légitimation politique	60
Introduction.....	61
CHAPITRE I	63
A la source du concept de société civile chez Hegel	63
Introduction.....	63
I/ Du « système des besoins » à la « société bourgeoise »	65
II/ De la critique marxienne de la « société bourgeoise ».....	85
III/ Hegel, Marx et l'enjeu de la société civile	99
CHAPITRE II.....	120
Habermas et la société civile comme source	120
de légitimation politique	120
Introduction.....	120
I/ Contenu et contours du concept de société civile.....	122
dans l'œuvre de Habermas	122
II/ Des compétences politiques de la société civile.....	137
III/ Analyse des limites de la conception	143
habermassienne de société civile.....	143
CHAPITRE III.....	160
La société civile et la lutte des groupes et des couches sociaux.....	160
Introduction.....	160
I/ Les enjeux de la société moderne selon Eric Weil.....	163
II/ Lutte des groupes et lutte des couches	180

III/ Du prix du progrès à la compétence politique de la	187
société civile	187
L'Agir communicationnel à l'épreuve de la réalité socioéconomique	196
Introduction	196
I/ L'impasse de la raison communicationnelle	197
II/ L'impasse de l' « éthique de la discussion »	203
III/ Raison et communauté : la primauté de la lutte	215
contre la violence	215
DEUXIEME PARTIE	222
De la société civile à l'idéal de société mondiale	222
Introduction	223
CHAPITRE I	226
De la fragilité du paradigme habermassien d'autorégulation	226
Introduction	226
I/ Société civile et recherche de l'intérêt général	228
II/ La société civile et la question politique	238
III/ Quelle société civile pour hâter l'avènement de la société mondiale ?	254
CHAPITRE II	261
La société mondiale et la fin des Etats historiques	261
Introduction	261
I/La théorie habermassienne à l'épreuve d'un ordre cosmopolitique	263
II/ La quête de l'ordre cosmopolitique à l'épreuve de la violence	271
III/Des limites de la discussion à la question du sens	274
CHAPITRE III	291
La primauté de la question du sens	291
Introduction	291
I/ Du caractère non raisonnable du monde en question	293
II/ La société civile et la « disqualification » de l'Etat	300
III/ La quête du sens comme projet politique universel	310
CONCLUSION GENERALE	320
De la primauté du sens au sens de l'engagement politique	320
BIBLIOGRAPHIE	333
I. HARBEMAS	333
A. OEUVRES	333

B. SUR HABERMAS.....	334
II. ERIC WEIL.....	337
A.ŒUVRES.....	337
B. SUR ERIC WEIL.....	338
III. AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTÉS	340

Résumé de la thèse

La présente investigation sur le thème «**Jürgen Habermas, Eric Weil et les limites politiques de la société civile**» se veut une «**contribution à la réflexion sur le sens de l'engagement politique citoyen**». En effet, en conférant à la *société civile* la vocation politique de légitimation de l'Etat, le philosophe et sociologue allemand, Jürgen Habermas, postule que la prise de parole sous forme d'exercice public de la raison suffirait pour enclencher un *Agir communicationnel* à même de faire du citoyen l'acteur et le destinataire des lois et des institutions qui le gouvernent. Mais cet aboutissement ne va pas de soi. Elle dépend, selon le philosophe français, Eric Weil, de conditions particulières induites par la nature et le fonctionnement de la société moderne.

La principale préoccupation de cette investigation qui, ose un dialogue virtuel entre les deux penseurs, est de montrer que, si le triomphe planétaire de l' idée de société civile contribue à l'accélération de l'avènement d'une société universellement administrée dans les limites de la simple raison, l'atteinte de cet objectif reste minée par l'omniprésence de la violence et du non-sens dans la sphère politique contemporaine.

Aussi, pour sortir de cette double impasse à laquelle s'expose l'exercice public de la raison, le dialogue entre Jürgen Habermas et Eric Weil s'achève par la primauté de la question du sens. Un aboutissement qui se justifie et justifie par conséquent l'engagement politique citoyen. Car, c'est en continuant à agir de façon raisonnable et non-violente, seul et/ou avec les autres pour l'avènement d'un *Etat vrai*, malgré la persistance de l'irrationalité, de la violence et du non-sens, que le citoyen contribue au renouvellement du sens de son existence individuelle et collective.

Mots-clés

Société civile, Jürgen Habermas, Masses, Eric Weil, Violence, Agir communicationnel, Etat vrai, La question du sens.

Thesis summary

The present investigation on “**Jürgen Habermas, Eric Weil and civil society political boundaries**” is intended to be a “**contribution to the reflection on the meaning of citizen political engagement**”. Indeed, by giving civil society the political vocation of legitimation of the state, the German philosopher and sociologist Jürgen Habermas, posits that speaking in the form of public speaking exercise of reason would be enough to trigger a Communicational Action making the citizen the actor and the recipient of the laws and institutions that govern him. But this achievement does not happen by itself. It depends, according to the French philosopher Eric Weil, of special conditions created by nature and functioning of modern society.

The main aim of this investigation which dares a virtual dialogue between the two thinkers, is to show that if the global triumph of the idea of civil society contributes to the acceleration of the advent of a universally administered society within the limits of simple reason, the achievement of the goal remains undermined by the omnipresence of violence and nonsense in contemporary political sphere.

Therefore, to get out of this double impasse to which the public exercise of reason is exposed, dialogue between Jürgen Habermas and Eric Weil ends with the primacy of the question of meaning. An outcome which is justified and therefore justifies the citizen political engagement. It is by continuing to act reasonably, non-violently, alone and/or with others for the advent of a *Real State*, despite the persistence of irrationality, violence and nonsense that the citizen contributes to the renewal of the meaning of its individual and collective existence.