Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 42 (1983)

Artikel: Deux siècles de critique de la rationalité : le défi de la philosophie actuelle

Autor: Frank, Manfred

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883153

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 42/1983

MANFRED FRANK

Deux siècles de critique de la rationalité: le défi de la philosophie actuelle*

Le concept de rationalité est si intrinsèquement inscrit dans l'entreprise de la philosophie, que pendant des siècles on a pu comprendre l'activité philosophique comme une initiative au service de la rationalisation. Cette compréhension-de-soi de la philosophie a culminé à l'époque dont les représentants se sont eux-mêmes fièrement nommés les «Lumières» et qui – Starobinski nous l'a montré – a inventé son mot d'ordre définitif et le plus expressif avec la métaphore de l'élucidation et de l'éclaircissement. L'Aufklärung, cela signifie qu'il s'agit de transformer en objets-du-savoir tout ce qui n'est que pur objet de *croyance*. Cela englobait aussi bien les formes d'une praxis-de-la-vie seulement justifiées par la tradition que les formes d'une autorité qui s'exerce en faisant appel à des forces supra-sensibles. La force de la nature semblait, elle aussi, être brisée: à la lumière des régularités que leur confère l'entendement humain, sa fascination mythique se décomposait: la raison se voyait elle-même être à l'oeuvre dans la connexion des régularités, elle y dévoilait l'effet de sa propre vérité. Autrement dit: la nature n'a sa vérité que dans l'esprit. Or les trois propriétés fondamentales de ce qui se rapporte à l'esprit ou au rationnel, ce sont respectivement *la nécessité de la pensée, l'universalité* et *la régularité*. Cela vaut également pour l'activité pratique: dans la me-

* Conférence prononcée à l'Université de Genève le 1er juin 1982 dans le cadre des conférences du Département de philosophie, sur la Rationalité.

Correspondance: Prof. Dr. Manfred Frank, 27, rte. de la Chapelle, CH – 1212 Grand Lancy (GE)

sure où elle obéit à ces trois exigences et acquiert par là-même un caractère *universellement obligatoire,* elle est puissante par elle-même, c'est-à-dire rationnelle.

Aujourd'hui – je veux dire de nos jours – s'est produit ce qui semblait incroyable dans la perspective des 17e et 18e siècles, à savoir que la «raison» – «la rationalité» – est elle-même et en tant que telle traînée devant le tribunal pour avoir à subir l'examen de la question de sa légitimité. Interroger la rationalité quant à sa légitimité ne signifie rien de moins que soupçonner cette instance-là, au nom de laquelle la légitimité a été reconnue jusqu'ici, d'avoir elle-même besoin d'être légitimée. En effet, la philosophie doit elle aussi, en compagnie de la rationalité, comparaître devant ce tribunal imaginaire qui s'enquiert de son autojustification. La philosophie est de fait traditionnellement l'avocat de l'universel, et le philosophe est – selon un mot célèbre de Sartre – le «spécialiste du savoir pratique», c'est-à-dire «le gardien de l'universel»[1]. Avec le déclin de la dignité hors de doute de «l'universel» – avec celui de l'idée qu'il y a une vérité transhistorique –, c'est également le rationalisme philosophique qui est contraint de se justifier. Sous le titre railleur des «maîtres penseurs», on fait impitoyablement le procès de ceux que Jaspers et Heidegger appelaient les «penseurs essentiels». A la suite de Foucault et des «nouveaux philosophes», et récemment aussi dans la sphère anglo-saxonne (je ne nomme que Richard Rorty et Paul Feyerabend), on n'accuse pas seulement Platon, Hegel et Marx, ou même Kant et l'idée des Lumières. Le reproche qu'on leur adresse est dur. Il consiste à dire qu'au nom de la rationalité, les maîtres penseurs ont justifié par la théorie l'application de la violence tant physique que politique de même que celle de la contrainte méthodique. C'est de fait la volonté de puissance qui surgit derrière le projet soi-disant dépourvu de présupposé et libre de valeur qu'est celui de la Philosophia, c'est-à-dire derrière la volonté de vérité. La volonté de vérité s'avère être la sublimation d'une volonté de vaincre et de dominer la nature, y compris la nature humaine. Le rationalisme inspiré par les Lumières obtient la victoire finale non pas avec la démocratie, comme il le prétend, mais en tant que totalitarisme de

[1] Jean-Paul Sartre, Les intellectuels, in: Situations VIII, Paris 1972, pp. 371–455, ici pp. 418sqq. (420/421).

toutes les couleurs. Le processus de la rationalisation débouche ainsi sur une pathologie du moderne. La proposition de Hegel, selon laquelle «le vrai est le tout»[2], Adorno la renverse avec cynisme par rapport au fascisme: «le tout est le faux (le non-vrai)»[3], car la pensée procédant par totalités a montré ses griffes depuis le projet hegelien d'un Etat total. Une analyse critique de la terminologie rationaliste démasque la véritable aspiration des maîtres penseurs: ils rêvent de chasser, de démasquer, d'asservir, de décomposer, de dompter, de déposséder, de «begreifen» (une métaphore derrière laquelle éclate encore la signification originelle: saisir avec ses griffes). Dans une interview, Foucault réduit cette nouvelle forme de réprimande de la rationalité à un slogan: «La raison, c'est la torture».

Certes, ce sont-là des sons de cloche que l'on entend surtout au sein de la nouvelle génération de philosophes, particulièrement dans le Paris des dix dernières années. Si je les prends au sérieux, c'est justement parce qu'ils ont des échos dans notre jeunesse. Autant leurs arguments sont en partie mal fondés, autant ils illustrent adéquatement la «mauvaise humeur à l'égard de l'Etat» et la «fatigue de la civilisation» contemporaines. Le scepticisme à l'égard de la rationalité n'est que la variation d'un malaise beaucoup plus étendu de l'état d'esprit et d'âme de l'ensemble du monde occidental[4].

Il n'est du reste pas un acquis datant de nos jours. Il y a trente ans déjà, la critique philosophique du totalitarisme de la rationalité a trouvé son expression la plus notoire dans le célèbre livre d'Adorno et de Horkheimer, intitulé *Dialectique de la Rationalité (Dialektik der Aufklärung).* Vous tous en connaissez les premières phrases, qui touchent d'emblée au coeur de l'argumentation suivante:

Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, éd. Johannes Hoffmeister, Hamburg [6]1952, p. 21.

[3] Theodor W. Adorno: «Das Ganze ist das Unwahre», in: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/Main 1951 (1969), p. 57.

[4] J'ai traité, d'une façon plus détaillée, l'ensemble des questions relatives à ce sujet dans un vaste livre à paraître, intitulé Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt/Main 1983 (= es no 1203).

vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils[5]. [De tout temps, le mouvement des Lumières au sens le plus large de la pensée en progrès, a eu pour but de délivrer les hommes de la peur et de les rendre souverains. Mais la terre, entièrement «éclairée», resplendit sous le signe des calamités partout triomphantes.]

Entre-temps, l'ordre de la ratio, qui a été développé en vue de dompter le chaos de la nature hostile en l'ordonnant, a conspiré contre le genre humain en tant que «seconde nature», qui est encore beaucoup plus dangereuse. Avec une violence dévastatrice, l'ordre de la raison retourne le rigorisme et l'exclusivité de sa validité en tant que contre-finalité contre la volonté du sujet, qu'elle devrait en fait servir. En attendant, obsédés par la peur de la machinerie d'extermination du national-socialisme, nous appréhendons à nouveau une technologie et une machinerie de guerre qui échappe aux finalités humaines et dont la rationalité hostile à l'homme a déjà été conjurée par Adorno et Horkheimer en 1944 (respectivement 1947).

Adorno et Horkheimer, les pères fondateurs de ladite Ecole de Francfort, avaient des disciples. Le plus important parmi eux, c'est probablement Jürgen Habermas. Il voudrait maintenir l'idée fondamentale des Lumières, celle du programme d'une libération de l'homme de la supériorité irrationnelle. D'après lui, la rationalité n'a pu devenir violente que par une «bipartition» de sa signification. La partition de la sémantique de la ‹rationalité› en rationalité instrumentale et stratégique d'une part, en rationalité pratique et communicative de l'autre, liée au triomphe de la pensée instrumentale des sciences modernes de la nature et des technologies, a fait apparaître la réflexion sur les fins de l'organisation rationnelle de la réalité et de la société comme quelque chose de quasi prérationnel. Il s'agit aujourd'hui de redécouvrir la rationalité de la dimension pratique, qui lie la légitimité des sociétés à la rationalité du consensus que ses participants visent de manière non-violente. Le fonctionnement irréfléchi de la machine étatique, l'indépendance croissante des sous-systèmes économiques et bureaucratiques face à la politique – tout cela peut tout à fait être appelé rationnel, mais en un sens qui réprime précisément la rationalité de la dimension *humaine,* c'est-à-dire communicative. Il s'agit de travailler à sa redécouverte, fût-ce au prix d'accorder la prio-

[5] Th. W. Adorno et M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, p. 13.

rité aux convictions fondamentales d'une dignité humaine de la vieille Europe – selon le mot railleur de Niklas Luhmann – face aux modernismes de la théorie du système qui, sur des bases purement cybernétiques, projettent une société sans le «facteur de la subjectivité»[6].

La question de la légitimité de la rationalité est cependant plus ancienne que l'Ecole de Francfort. Des douzaines de penseurs se sont essayés à ce thème depuis la deuxième moitié du 19e siècle. Le plus grand parmi eux, c'est sans doute Friedrich Nietzsche. Si nous jetons un coup d'oeil chez le voisin français, il nous semble qu'il est resté notre contemporain. Avec une opiniâtreté pénétrante, Nietzsche a posé à la rationalité une seule et unique question, à savoir sur quel fondement «généalogique» elle est en fait édifiée. Vous connaissez sa réponse: la rationalité est un *comportement* qui lui-même n'est pas rationnel, mais vital, formé au cours de l'évolution du genre humain en tant que performance d'adaptation au besoin d'assurer au grand nombre la survie dans un environnement hostile. La rationalité ou, comme dit Nietzsche, la volonté de vérité, vise un état d'équilibre entre le ménage interne et le ménage externe, entre l'homme et le monde, et cet équilibre est interprété comme une régularité par le biais d'une fiction conservatrice de vie. De son côté, la régularité [Gesetzmässigkeit] présuppose la prévisibilité du genre des choses qui arrivent, et rend possible la parole et les rapports sociaux[7]. – Nietzsche y voit en même temps un danger: la composante sociale de la volonté de vérité – il parle avec mépris de «l'égard pour le troupeau» [«Rücksicht auf die Herde»] comme égard pour ceux qui sont «bien trop nombreux» [«die gar zu vielen»] – lui semble de fait être en contradiction avec l'autre force motrice de la vie, qu'il caractérise comme volonté de surpasser en pouvoir, d'intensification, de renchérir sur tout état d'équilibre atteint (réalisé) et de surpasser le plus faible en avantages. Du point de vue de la volonté de puissance, la composante sociale, c'est-à-dire uni-

[6] Il va de soi que je fais allusion, dans tout ce paragraphe, au débat Habermas – Luhmann tel qu'il est documenté dans Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?, Frankfurt/Main 1971. Cf. aussi Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main 1973, p. 196.

[7] Cf., pour le suivant, le livre susmentionné (Was ist Neostrukturalismus?, 13. Vorlesung).

versaliste, du comportement rationnel universel apparaît comme «contre-productive» ou «bionégative»: comme un symptôme de «décadence» ou de «dégénérescence» de la volonté vitale affaiblie qui, sous le titre de «moralité», célèbre son absence de force par rapport au fauve voisin, qu'il appelle suavement son prochain. – Nietzsche pense que si l'on ne remédie pas à la décadence, la civilisation européenne sombrera dans le nihilisme. Car étant coupée des racines de la vie, plus aucune valeur n'est en vue. Le monde interprété et décomposé par la raison analytique répond de plus en plus à la question de sa valeur en disant qu'il n'y en a pas. Ce néant-de-sens s'étend. Depuis que la rationalité, au plus tard depuis Kant, s'est d'une part retournée contre les forces motrices de la vie et de la sensibilité et que, d'autre part, elle n'a laissé survivre aucune instance transcendante comme source de toute valeur, la vie est la seule et ultime valeur; or elle est asociale.

L'impact de la version nietzschéenne d'une critique de la rationalité était sans doute puissant, mais aussi ambigu. D'un côté, elle a permis d'interroger de façon critique l'objectivisme trompeur de l'attitude scientifique envers le monde, et cela par le biais d'un rappel de son origine généalogique; et en tant que critique de l'objectivisme de toutes les sortes, Nietzsche a influencé tant la «théorie critique» que la pensée du «post-structuralisme». D'un autre côté, la pensée déconstructive de Nietzsche demeure sur le terrain épistémologique d'un vitalisme et d'un social-darwinisme tout à fait conditionnés par l'époque et qui lui ont valu l'approbation desdits «irrationalistes» (de Klages jusqu'à Alfred Baeumler, en passant par Spengler) et de la droite politique (de Gentile et Rosenberg jusqu'à la «nouvelle droite»)[8].

Ce fut l'un des grands mérites de la nouvelle tentative philosophique de Martin Heidegger que d'avoir posé la critique nietzschéenne du rationalisme sur des bases épistémologiques plus profondes. Elle permet de relativiser historiquement le dernier bastion de la pensée nietzschéenne, l'idée de la «volonté de puissance» comme ultime expression d'une interprétation de l'être qui est celle de l'ensemble de l'Occident. Heidegger appelle «métaphysique» l'unité des réponses que la

[8] Là-dessus cf. aussi M. Frank, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt/Main 1982 (= es no 1142), pp. 28sqq.

pensée occidentale a apportées à «la question la plus fondamentale et la plus radicale», à la question de l'être. En tant que métaphysique, l'être est à chaque fois interprété de manière différente comme «présence» et comme «subsistance», mais cela dans le cadre d'une évolution continue. De Parménide jusqu'à Hegel, on ne s'intéresse à l'être que sous l'aspect de sa disponibilité sensible, intellectuelle ou pratique. L'expression la plus tardive de cette interprétation de l'être, c'est la technique moderne et son compagnon fidèle, la science de la nature, qui est prétendument «libre de toute valeur», mais qui en vérité est un savoir de domination et de maîtrise. Cette sorte d'invariant de la vie revendiqué par Nietzsche – c'est-à-dire la volonté de puissance – se révèle justement ici comme quelque chose qui est *devenu* historiquement, comme la force persistante d'une interprétation originelle du sens de l'être dont l'auteur n'est pas l'homme, mais l'être lui-même. Chaque horizon de sens, chaque vision du monde inscrite dans une langue, définit les conditions dans lesquelles nous sommes quelque chose *en tant que* quelque chose, et dans lesquelles nous pouvons communiquer avec les autres; mais c'est précisément parce que notre pensée et notre parole ne deviennent possibles que *dans* l'horizon d'un ordre de signes, que nous ne pouvons pas nous considérer comme étant leurs auteurs. La «vérité» – en tant qu'état de choses valable intersubjectivement – est donc elle-même quelque chose de non-originel: elle ne peut être découverte que dans le cadre et à la condition d'un ordre du discours institué par «l'être» – justement de l'ordre de la rationalité. La célèbre proposition de Heidegger, selon laquelle «la science ne pense pas» [«Die Wissenschaft denkt nicht»], qui est souvent méconnue comme une arrogance démente, ne veut exprimer que ceci: les méthodes de la pensée utilisées dans les sciences purement rationnelles tiennent leur «origine» d'une interprétation plus fondamentale qui indique au préalable à toute activité scientifique les conditions dans lesquelles quelque chose peut être connu comme étant vrai ou faux, opportun ou inopportun. La «pensée plus authentique», qui ne peut plus être appelée «scientifique», s'interroge sur cette interprétation plus fondamentale.

La relativisation heideggerienne de la validité de la «rationalité», relativisation s'effectuant du point de vue de l'histoire de l'être, aurait probablement eu moins de succès si elle n'avait été préparée par

l'oeuvre scientifique d'un homme auquel on peut difficilement reprocher des prédilections irrationalistes et une aversion contre la pensée méthodiquement disciplinée. Je veux parler de la grandiose reconstruction scientifico-sociologique de Max Weber, de la reconstruction de ce qu'il appelle lui aussi la «rationalité occidentale». En nous assurant de son idée fondamentale, nous disposons pour la première fois d'une *définition* de la signification des expressions «rationalité» et «rationalisation». Vous connaissez tous le diagnostic de Weber, celui d'un «désenchantement» du monde qui a duré pendant des millénaires et qui atteint aujourd'hui son but. Le terme de «désenchantement» coïncide chez Weber avec celui de «rationalisation». Je crois en découvrir trois utilisations distinctes, quoique étroitement apparentées entre elles. Le rationalisme signifie d'une part la faculté de maîtriser les choses en les ramenant aux lois qui les régissent; en ce sens, il est un rationalisme *scientifico*-technique. ‹Rationalisme› signifie en second lieu la systématisation de contextes de sens [Sinnzusammenhänge]; dans cette fonction, il tient compte d'une «nécessité interne» de l'homme culturel, celle de pouvoir saisir le monde comme un tout doué de sens et de pouvoir aussi prendre position par rapport à lui: c'est en l'occurrence le rationalisme *métaphysico*-éthique. ‹Rationalisme› signifie enfin et troisièmement la «formation d'une conduite méthodique de la vie; il est donc un rationalisme *pratique* au sens le plus large» [«Ausbildung einer methodischen Lebensführung, ist also *praktischer* Rationalismus im weitesten Sinne»][9]. Ces trois variétés du rationalisme entretiennent selon Weber des rapports différents dans des conjonctures historiques différentes. Ce qui est cependant toujours décisif, c'est la manière dont la conduite pratique de la vie se laisse déterminer par les formes historiques du rationalisme éthique et scientifique. En d'autres termes, ce n'est que dans un monde déjà épistémiquement interprété et pourvu de sens qu'on peut travailler scientifiquement et vivre d'une manière qui soit digne de l'homme. Weber partage apparemment cette conviction avec Heidegger.

En revanche, l'histoire que nous raconte Weber, celle du désenchantement des convictions formatrices de valeurs religieuses au cours de

[9] Wolfgang Schluchter, Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber, Frankfurt/Main 1980, p. 10.

la rationalisation occidentale, est différente de l'histoire heideggerienne de l'être. Je vais tout droit au but: ce qu'il y a de fatal selon Weber dans le processus de désenchantement, c'est qu'à travers lui la sphère du consensus social relatif aux valeurs suprêmes de l'être-là et de l'être-avec-autrui a été dissociée des deux autres sphères de la science et de la conduite pratique de la vie. La conséquence en est que la science et la praxis de la vie – je formule de manière exagérée – deviennent dépourvues de sens, tout comme le monde dont elles visent la maîtrise et l'exploitation est devenu dépourvu et de sens et de sacré. L'ascèse intramondaine et la maîtrise instrumentale du monde deviennent en fin de compte l'outil d'une idéologie de l'autodélivrance qui se dégage de toute transcendance et perd ainsi finalement et sa chaleur humaine et sa possibilité de justification. Weber pense que cette étape est réalisée avec le capitalisme – avec la forme d'économie rationnelle et parfaitement neutre du point de vue axiologique. C'est le début de la «domination mondiale de la non-fraternité» [«Weltherrschaft der Unbrüderlichkeit»][10] qui est hantée par la vision de sa légitimation devenue utopique.

Dans les réflexions aporétiques que Weber a consacrées à ce problème figurent comme leitmotifs les concepts de charisme et de personnalité charismatique. L'influence personnelle du cercle de George et l'analyse critique de «visions du monde» néo-mythiques ou néo-religieuses comme anticipations du fascisme jouent sans aucun doute un grand rôle en l'occurence. L'attraction exercée par l'irrationalisme sur les grandes masses de la population allemande (et pas seulement de celle-ci) demande de fait à être clarifiée du point de vue sociologique. Comme dit Ernst Bloch, le fait que le discours sur les problèmes de légitimation et sur les crises du sens au sein du capitalisme ait d'abord été articulé par la droite politique, constituait une grave leçon pour la gauche politique[11]. Au-delà de ce que Weber lui-même a encore pu mettre en lumière, la crise de légitimation fait prendre conscience des conséquences contre-productives d'un rationalisme devenue totalitaire (c'est-à-dire qui n'admet rien en dehors de lui-même) et auquel

[10] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 tomes, Tübingen 1920/1921, tome I, p. 571.

[11] Voir M. Frank, Der kommende Gott, l.c., pp. 28sqq.

les valeurs suprêmes de la communauté humaine sont en fin de compte également sacrifiées. La rationalisation produit des traits pathogènes.

C'était là d'entrée de jeu la perspective du premier romantisme. Il a décrit le rationalisme moderne comme un *esprit analytique abstrait,* et l'a en même temps sociologiquement concrétisé. ‹Analyse› signifie littéralement traduit: dissolution, décomposition, démontage. Elle est donc dirigée contre des édifices synthétiques et prouve que l'*état synthétique* n'est rien d'originel, mais quelque chose qui est décomposable en ses atomes. C'est dans cette praxis que s'articule l'intérêt de classe de la bourgeoisie montante: l'instrument d'analyse, qui a d'abord fait ses preuves dans les sciences naturelles – en chimie surtout – lui servait à démanteler des certitudes-de-la-foi devenues insoutenables, surtout p.ex. celles sur lesquelles reposait la féodalité: le pouvoir absolu par la grâce de Dieu. Tout était démonté, même l'esprit humain, qui s'est dévoilé comme un ensemble mécanique constitué d'impressions sensibles et d'idées originelles élémentaires, comme une machine hautement complexe, quoique analysable avec exactitude.

L'Etat, l'organisation juridique de la société bourgeoise pouvaient eux aussi être compris comme des efforts conjugés émanant d'entités monadiques particulières. Le lien de fraternité ne faisait que voiler la véritable absence de relations entre les citoyens qui, telles des vis et des roues juxtaposées, servent au fonctionnement de la machine étatique.

C'est ce qu'on peut toujours relire dans les premiers textes programmatiques de l'idéalisme allemand[12]. Je dois simplifier à l'extrême la présentation des conditions historiques de cette affection anti-analytique et anti-mécaniste. Depuis la seconde moitié du 18e siècle, les voix qui caractérisent le processus de la rationalisation de destructeur se font plus nombreuses. Herder est l'une des plus importantes parmi elles. Il réclame pour l'imagination une faculté *synthétique* qui ne soit plus davantage décomposable, et qu'il croit aussi être à l'oeuvre dans les performances de la langue. Parler signifie créer une vision du monde. Ce que l'époque des Lumières appelle ‹la raison› n'est rien

[12] C'est le sujet de mon livre susmentionné (notes 8 et 11), auquel je réfère le lecteur qui désire de plus amples informations et citations.

d'autre qu'une abstraction des régularités qui agissent dans une langue. Comme Herder le dit avec vigueur, c'est ainsi que «la raison ne se constitue elle-même qu'*en fictions*» («die Vernunft bildet sich nur *durch Fictionen*»)[13]. La raison, étant dépendante de la force synthétique à partir de laquelle se constitue une vision du monde inscrite dans une langue, ne peut en même temps valoir comme créatrice de cette vision du monde. C'est-à-dire que les axiomes qui entrent dans la structure d'une vision linguistique du monde ne peuvent être clarifiés par les moyens de cette structure elle-même. Si l'on appelle ‹savoir› le tout de ce qui peut être communiqué et présentifié par les moyens d'un «ordre symbolique» existant, alors le principe de ce savoir – le projet herméneutique originel sur lequel est fondée la structure – est quelque chose qui lui-même ne peut être su et dont on pourrait, dans cette mesure, parler comme d'un objet d'une croyance [Glauben]. Ou comme dit Sartre: «L'analyse est, en elle-même, une entreprise synthétique»[14].

C'est en l'occurrence l'heure de naissance de l'herméneutique romantique: la représentation occidentale d'un ordre intemporellement universel de la raison qui vaut a priori pour tous les êtres rationnels, est amenée à se souvenir des conditions linguistiques, historiques, économiques, nationales, épistémologiques, etc., bref, de «l'a priori historique» de sa naissance. Le soi-disant universel de la seule et unique rationalité s'avère être un *universel singulier*[15]: il est un universel dans la mesure où il garantit, comme il l'a fait de tout temps, les rapports sociaux et la communication interhumaine – donc aussi des règles de la pensée, de l'action, du discours, valables inter-subjectivement; il est un singulier dans la mesure où cette universalité ne vaut plus de par son a priori logique, mais est fondée sur de préalables interprétations *synthétiques* du monde, derrière lesquelles se profile en dernière instance l'individu qui se dépasse, en l'interprétant vers son avenir. – L'individu rend donc possible l'intersubjectivité du sens qui est échangé au sein de la communication, et il empêche en même temps que tel

[13] J. G. Herder, Sämmtliche Werke, éd. Bernhard Suphahn, Berlin 1877sqq., tome 18, p. 485.

[14] L'idiot de la famille, Paris 1971/1972, tome I, p. 471.

[15] Là-dessus cf. mon livre: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt/Main 1977.

et tel système de communication dominant ne devienne un jour universel, c'est-à-dire définitif et à même d'épuiser tout sens. Ainsi, la raison s'ouvre à l'histoire, sans qu'on puisse en entrevoir un terme final. On pourrait croire que la découverte de ce qui s'appelle dès lors (d'après un fragment de Friedrich Schlegel) «le transcendantal historique»[16] serait elle-même quelque chose d'historique, c'est-à-dire de périmé ou de romantique. Pour vous montrer, en passant, que c'est le contraire qui est vrai, je vous rappelle que la théorie postempiriciste des sciences la plus actuelle partage toujours ce point de vue des choses apparemment romantique[17]. Je renonce à vous citer des noms et vous rappelle seulement les grands traits de cette théorie. Les formes élémentaires de la rationalité, nous dit-on, consistent premièrement en ce qu'on se sert de concepts clairs et bien définis; deuxièmement, en ce qu'on justifie les raisons soit d'une affirmation soit d'une action, soit logiquement (en se référant à une affirmation ou à une norme déjà acceptées) soit empiriquement (en ayant recours à un fait ou à une règle d'actions empiriques); troisièmement, il y a des explications opératives ou instrumentales des actions (dites rationnelles), c'est-à-dire des explications qui ont recours à la manière-de-faire à suivre pour obtenir un certain résultat (par exemple à un certain point de tricot ou à un mode d'emploi); et, quatrièmement, il y a des justifications dites rationnelles des normes (qui résident dans le fait qu'on soit en mesure de démontrer la correspondance de certaines actions ou pratiques à des fins, normes ou us et coutumes). Toutes les quatre formes de comportement rationnel ont en commun – et c'est là l'héritage romantique de l'épistémologie contemporaine – le fait qu'elles recourent en dernière instance à ce critère-là qui veut qu'elles doivent pouvoir être reproduites intersubjectivement. Il faut que chaque participant du discours rationnel entende la même chose par les concepts et les énoncés afin qu'ils satisfassent à la première condition de la rationalité; on pourrait parler dans ce cas avec Karl Hübner d'une *intersubjectivité sémantique.* De même faut-il que l'explication ou la justi-

[16] Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe seiner Schriften, éd. Hans Behler et al., Paderborn/Wien/München 1958, tome XVIII, p. 101, no 863.

[17] Cf., p. ex., les livres de Kurt Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg i. Br. ²1979, et de Hans Peter Duerr (éd.), Der Wissenschaftler und das Irrationale, 2 tomes, Frankfurt/Main 1981.

fication données à chaque fois soient évidentes pour tout le monde. C'est pourquoi on peut faire une distinction entre des intersubjectivités logiques, empiriques, instrumentales et normatives. Pourtant – et voici la pointe de la réduction de toutes les formes de rationalité à l'intersubjectivité sémantique – il n'est pas de critère a priori qui garantisse que tout le monde entend la même chose par le même mot ou par la même phrase. Un tel critère ne serait concevable qu'à la condition que certains mots ou certaines propositions renvoyent directement et d'une manière contrôlable soit aux intuitions empiriques, soit aux idées valides a priori. Depuis que nous savons que la langue n'est pas une «nomenclature» qui nous re-présente des états de choses ou des idées déjà toutes faites, déjà accomplies, nous savons du même coup que toute compréhension *de* quelque chose fait appel à une interprétation systématique du monde qui est préalable (c'est-à-dire à un système de la langue) et qui nous sert de condition de possibilité pour pouvoir comprendre quelque chose *en tant que* quelque chose. Si cela est vrai, il s'en ensuit immédiatement que la justification d'une loi (soit scientifique ou morale) présuppose la validité hypothétique d'un système axiomatique qui nous permet soit de vérifier, soit de falsifier un énoncé quelconque. Et ce système qui délimite a priori la sphère des propositions raisonnables ne peut à son tour, sous peine de se perdre dans un renvoi à l'infini, être soumis à une justification rationnelle. Ou bien on s'arrête à une axiomatique établie, mais temporaire, qui sert d'a priori historique à l'intelligibilité du monde, ou bien on se trouve renvoyé à l'infini (à une justification de la justification de la justification, et ainsi de suite, d'un a priori historique). Disons que tout point de départ d'une justification rationnelle d'un ensemble des énoncés est, lui, non-rationnel (ce qui ne veut aucunement dire, bien entendu, irrationnel). Autrement dit, le comportement scientifique est fondé sur quelque chose de non-scientifique: sur une interprétation précédente du monde qui se sédimente dans un état de langue qui, lui, sert d'a priori historique de toute explication rationnelle, c'est-à-dire intersubjectivement valable.

Mais rentrons tout de suite dans notre contexte historique. Nous venons de constater que les Romantiques ont découvert le fait qu'on ne peut rationnellement expliquer quelque chose comme quelque chose de valide qu'en ayant recours à un système axiomatique qui sera

toujours en dernière instance un monde déjà interprété et articulé en signes.

C'est cependant une autre découverte importante qui a dû se joindre à l'herméneutique pour ébranler la position de l'esprit analytique d'une manière aussi durable que Foucault, Sartre et Koselleck l'ont différemment mise en évidence comme étant un acquis du romantisme. Je veux parler des conséquences de la critique kantienne de la raison qui, comme son nom l'indique, a de fait elle aussi corrigé des phantasmes d'omnipuissance d'une rationalité entièrement centrée sur elle-même en ce qu'elle applique la critique à la raison elle-même. Il en ressort que toutes les réalisations de la raison analytique sourdent d'un acte synthétique suprême, à savoir de la conscience de soi. Son unité fonde tout d'abord la consistance [Zusammenhalt] de notre vision du monde, tout comme sa loi ordonne et rend possible l'action rationnelle dans le monde moral. – Mais ce qui est encore plus important, c'est que Kant a également contesté la conception mécanique en montrant que certaines formations naturelles ne peuvent être expliquées à partir de leur fonctionnement mécanique, mais ne peuvent être comprises que si l'on se réfère à une fin – à une idée – en vue et au service de laquelle la mécanique travaille: cette formation, il l'a appelée «organisme»[18].

Ces deux novations épistémologiques ont déblayé le terrain sur lequel la pensée du premier romantisme a pu s'épanouir. Je dois terriblement simplifier en présentant la conception fondamentale de cette dernière. Elle consiste à dire que toute analyse dont la loi est dévoilée par l'entendement est fondée sur une synthèse qui ne peut être éludée. Le fondement de la rationalité est donc quelque chose qui lui-même n'est pas rationnel.

En appliquant cela à la raison et au concept d'Etat forgé par les partisans des Lumières, le romantisme fait valoir ceci: la mission émancipatrice des Lumières est renversée en un nouveau culte de la rationalité aussitôt que la raison se déclare autonome et autosuffisante, c'est-à-dire néglige de réfléchir sur les actes synthétiques sur lesquels elle est fondée. Un processus rationnel abandonné à lui-même ressemble à une machine qui s'entretient elle-même et dont le fonctionnement

[18] Cf. M. Frank, Der kommende Gott, l.c., pp. 153 – 188.

n'est plus sous le contrôle d'une fin. En tant que la rationalité, sous sa forme la plus aiguë, rejette l'idée de finalité et celle de justification à partir d'«idées», elle fait disparaître l'idée d'indéfendabilité de positivités *en même temps que l'idée de légitimabilité en tant que telle* (selon les propres mots de Friedrich Schlegel dans son texte consacré à Lessing (1804), elle «se sape elle-même jusqu'à l'autodestruction» [«untergräbt sich selbst bis zur Selbstvernichtung»])[19]. La rationalité est désormais soupçonnée d'être illégitime, ou du moins doute-t-on de ce qu'elle puisse se légitimer par ses propres moyens. Cela renferme un grand danger. Il est encore accru par le conseil visant à réprimer des doutes au sujet de la légitimité de la communauté, installée sur la base du rationalisme, en réduisant cette légitimité à la légalité. C'est là la position de la droite politique de Carl Schmitt jusqu'à Niklas Luhmann. Elle ne dispose pas seulement d'aucun critère permettant de distinguer entre le système légal d'un Etat inhumain et l'Etat de droit, mais elle interprète de plus très mal la crise du sens qui, en tant que menace pesant sur le capitalisme tardif, s'implante en particulier dans la conscience des jeunes citoyens.

Max Weber a du reste prévu ces problèmes. Il appelle le rationalisme scientifique et politique achevés un «procédé dépourvu de sens critique à son propre égard» [«ein gegen sich selbst unkritisches Verfahren»][20], parce que et dans la mesure où il ne soumet pas à leur tour les conditions de sa propre légitimité à la critique. C'est presque dans les mêmes termes que Marx a reproché à la révolution bourgeoise d'avoir dissous la vie sociale «en ses composantes» [«in seine Bestandteile»] «sans *révolutionner* ces composantes elles-mêmes et sans les soumettre à la critique» [«ohne diese Bestandteile selbst zu *revolutionieren* und der Kritik zu unterwerfen»][21]. Ainsi, l'émancipation rationaliste est de son côté en reste par rapport à la question du fondement et de la finalité de toute l'entreprise, c'est-à-dire qu'elle devient tendanciellement dépourvue de sens. D'un côté, elle écarte et extirpe les réserves de sens des visions synthétiques du monde, en particulier celles des visions religieuses; d'un autre côté, elle ne sait pas comment

[19] Fr. Schlegel, l.c., tome III, p. 89.
[20] Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, éd. Joh. Winckelmann, Tübingen ^{3}1968, p. 167.
[21] Zur Judenfrage, in: MEW, tome 1, p. 367.

remplacer le sens perdu. C'est en l'occurrence la composante destructive et pour le moment la plus récente de la rationalité occidentale, dont nous vivons visiblement la clôture avec une perplexité croissante.

Dans cette situation, où la rationalité menace de devenir synonyme d'une technique de la terreur qui a échappé aux fins humaines, la société troublée et déçue tourne ses regards vers la philosophie. Là où elle-même ne porte pas les traces de la rationalisation, et là où elle ne s'est pas étiolée sous forme de disciplines techniques particulières (par exemple, comme Philosophy of Science, logistique ou histoire positiviste des idées), la philosophie d'aujourd'hui se sent ployer sous la puissance des revendications qui pèsent sur elle autant que sur les hommes auxquels elle devrait parler. Cela est bien entendu à mettre en rapport avec le fait qu'elle-même s'est développée au sein de la tradition de l'interprétation rationaliste du monde et avec le fait qu'elle est marquée par sa réduction à l'action instrumentale. Les tentatives de la philosophie contemporaine visant à échapper au «Verblendungszusammenhang» («contexte d'aveuglement») de la rationalité sans pour autant renoncer à une pensée capable de rendre compte des choses, sont modestes, mais méritent d'autant plus une attention expresse. En France, c'est surtout l'oeuvre de Jean-Paul Sartre qui a dévoilé les effets destructeurs d'une conception de la rationalité réduite à «l'esprit de l'analyse»[22], une conception qui n'est plus au service d'une totalité pratique et téléologique. En Allemagne, c'est la théorie critique de l'Ecole de Francfort qui a tenté quelque chose de tout à fait similaire. Il s'agit également de comprendre pourquoi la jeune génération des universités s'éloigne aujourd'hui de plus en plus de ces deux traditions et penche pour la critique de la rationalité beaucoup plus radicale qu'est celle d'un néo-structuralisme qui se veut «post-moderne».

Cela s'explique d'abord par l'échec des critiques tant existentialiste que néo-marxiste de l'idéologie. Je veux consacrer le temps qui me reste à essayer de deviner les raisons de cet échec et, pour finir, j'aime-

[22] Cf., avant tout, Situations II, Paris 1948, pp. 16/17sqq. Il s'agit là, à vrai dire, d'un leitmotiv de l'oeuvre tardive de Sartre, à partir du fragment sur *Mallarmé* et de la *Critique de la raison dialectique.*

rais ouvrir une perspective modeste sur un champ sur lequel la philosophie pourrait prendre pied dans la société et dans l'université actuelles.

Pour ce qui est d'abord des raisons de l'échec de Sartre et de la théorie critique, il me semble avant tout résider dans le fait que tous deux tiennent à une *morale universaliste,* et cela dans les conditions d'une perte de valeurs a priori. Cette philosophie résoud par là un dilemme qui s'est déjà inscrit dans la pensée romantique. Les deux arguments avec lesquels le romantisme a critiqué l'esprit analytique ne s'appuyent de fait pas seulement mutuellement, mais sont de plus partiellement en conflit entre eux. Vous vous souvenez des deux objections: la première (l'objection herméneutique) fait valoir que chaque construction de visions du monde est historique, et par conséquent relative; la deuxième consiste à dire qu'un ordre discursif sans relation à un télos, c'est-à-dire à un but de cet ordre qui n'est pas relatif lui-même, devient ainsi illégitime et dépourvu de sens. Ce qu'exige la deuxième conclusion est donc contesté par la première. Ce qu'on exige en effet, c'est d'un côté la relation à un absolu du sens (à une idée au sens Kantien, donc à une instance absolue de justification); d'un autre côté, tout absolu conférant du sens est historicisé et relativisé par l'herméneutique. Les ordres ne doivent donc pas renvoyer qu'à eux-mêmes; d'un autre côté, la croyance [Glaube] en quelque chose de transcendant qui répondrait de leur validité s'est perdue et est devenue indéfendable.

Comment, dans ces conditions, peut-on parvenir à une théorie normative de la société? Ni Sartre – qui a travaillé toute sa vie à constituer une morale sans toutefois lui trouver un principe – ni Adorno et Habermas n'ont été à même de déduire leur engagement humaniste d'un principe éthique. Ou pour formuler ma critique de manière plus aiguë, je dirais que l'éthique qu'ils suivent pratiquement est sympatique, mais ne paraît pas évidente au vu des prémisses de l'a priori historique de la pensée contemporaine.

Comment, dans ces conditions, peut-on tenir compte de la supplication de Habermas, selon laquelle «parmi les sociétés modernes, seule celle-là pourrait sauver la substance de l'humain, qui fait entrer dans les secteurs du profane quelque chose d'essentiel de sa tradition religieuse, celle-ci renvoyant à quelque chose qui est au-delà de ce qui est

seulement humain» [«unter den modernen Gesellschaften nur diejenige, die Wesentliches ihrer religiösen über das bloss Menschliche hinausweisende Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringt, auch die Substanz des Humanen retten könnte»][23]?

Sauver *la substance* de la légitimation religieuse dans les conditions de l'irréligion ne peut que signifier le fait de maintenir sa *fonction* sans reprendre sa *forme* traditionnelle. En effet, il me semble que la fonction de la religion consiste à protéger la raison humaine contre l'excès ou, disons même: le surmenage d'une fondation autosuffisante d'elle-même. Un appel est ainsi lancé à un «extra nos» qui, comme nous l'enseignent les expériences de l'espoir et de l'obligation, n'est pas nécessairement quelque chose de transcendant.

L'espoir, selon lequel nous préférons en toute circonstance la vie à la mort, est une force inscrite de manière non-thématique dans toute action et qui présume du succès de l'action; «je ne peux entreprendre une action sans compter que je vais la réaliser». Cette présomption n'est pas un objet de démonstration ou de preuve: on peut décourager quelqu'un qui espère, mais on ne peut pas le réfuter.

Quelque chose de similaire vaut pour la dimension de *l'obligation:* elle dépasse ma réalité et inscrit dans la conscience de mon propre agir une sorte de contrainte intérieure qui n'est cependant pas un effet de ma propre conscience. Dans une de ses dernières interviews (avec Benny Lévy), Sartre a proposé de l'interpréter comme la voix d'autrui-en-moi qui me rappelle que je ne vis pas seul au monde et que mes actions sont toujours empêtrées dans l'avenir des autres acteurs. Cette conscience nous révèle à nouveau la dimension du moral[24], mais cela sur un terrain tout à fait non-kantien.

L'essence d'une obligation (par opposition à une préférence ou à une idiosyncrasie) consiste de fait à ne jamais valoir pour quelqu'un tout seul. Elle a cela en commun avec une valeur. La religion interprète l'harmonie de la communauté à l'égard des valeurs et obligations suprêmes comme un réflexe de la transindividualité de l'impératif divin. Cette voie ne nous est plus accessible aujourd'hui.

Mais ne pouvons-nous pas, en empruntant la voie exactement in-

[23] Discours prononcé à l'occasion du 80e anniversaire de Gershom Sholem.
[24] L'espoir maintenant, in: Nouvel Observateur 10, mars 1980, pp. 56 et 60.

verse (pour ainsi dire inductive), rétablir le caractère obligatoire des valeurs en ce que – celon le mot de Musil – nous rétablissons parmi les hommes les conditions de la fraternité et de l'esprit de communauté qui facilitent et écourtent le chemin d'un dieu à venir[25]? Pour parler moins poétiquement: ne peut-on pas travailler à établir entre les hommes étrangers les uns aux autres (aliénés les uns par rapport aux autres) des formes de rapports sociaux qui portent en elles contre-factuellement le télos de la communication et qui, grâce à lui, insèrent chaque homme individuel dans l'obligation?

Cette formulation ressemble à s'y méprendre à l'idée fondamentale du contrat social, et c'est aussi à cette idée, en tant qu'idéal d'une rationalité pratique, que Jürgen Habermas s'est toujours cramponné. L'universalisme spécifiquement bourgeois acquiert justement sa rationalité post-théologique à partir de l'idée selon laquelle le manque d'un principe transcendant (de Dieu, de l'absolu) indique aux sociétés humaines le long chemin de l'entente mutuelle. Cette entente est inscrite en tant que fin dans toute communication réelle et sert de critère pratique à la *rationalité* de l'entreprise.

Il faut cependant prendre au sérieux des doutes qui existent aussi bien à l'égard de la fondation par consensus théorique du caractère d'obligation qu'à l'égard du caractère de communauté [Gemeinschaftlichkeit]. Chaque concept de communauté qui vise l'universalité de sa validité renferme le danger de se retourner en tant que pouvoir [Macht] chosifié – en tant qu'«ensemble de contrainte totale» – contre les individualités des participants du consensus, qui sont constitués en communauté [vergemeinschaftet]. Asservi à l'impératif catégorique de l'harmonie absolue qui n'épargne rien, l'accord tend au totalitarisme.

Des représentants du structuralisme classique ont surtout objecté à cela que l'universalisme de la morale était en vérité au service de l'eurocentrisme et par conséquent de l'impérialisme. Etant au service de la nature universelle de l'homme – qui en réalité ne signifie rien d'autre que la culture de l'Europe –, des civilisations dites primitives (comme, par exemple, la civilisation indienne) ont été exterminées, et

[25] Robert Musil, Gesammelte Werke, éd. A. Frisé, Reinbek 1978, tome III, p. 1022.

c'est sur la même base et jusqu'à nos jours que le génocide économique et militaire est justifié.

Une deuxième objection, dont les auteurs pourraient aussi bien être Adorno que Derrida, renvoie aux difficultés conceptuelles que rencontre l'universalisme communicatif et qui consistent à ne pas pouvoir s'écarter du concept alternatif d'un accord avec la déraison [Unvernunft] régnante qui préexiste et qui s'impose à nous. C'est dans ce sens que Schleiermacher nous a averti de bien réfléchir à ceci: «la tradition linguistique ne constitue pas à elle seule la vérité même» [«die Sprachüberlieferung ist [nicht schon] die Wahrheit selbst»[26]]. Celui qui conteste cela confond entre consensus et conformisme, entre consensus et soumission au mal, qui détient le pouvoir dans la mesure où il n'est pratiqué que de manière grégaire et de manière harmonieuse. Adorno ne pensait pouvoir se soustraire à cette objection qu'en choisissant la solitude d'une réflexion qui repourvoit la tradition philosophique de sa vérité, obscurcie au sein du collectif. Il a été jusqu'à caractériser la factualité du consensus social comme un «enchaînement d'aveuglement collectif» [«kollektiver Verblendungs-Zusammenhang»] auquel échappe seulement celui qui refuse radicalement l'accord avec le mal de la société bourgeoise, mal devenu normatif.

Mais il y a une troisième raison pour envisager l'aspiration universaliste de la théorie du consensus avec scepticisme, une raison que je crois décisive. Elle consiste à dire que chaque consensus prétendant à l'universalité nivelle et neutralise les droits de ceux auxquels il avait promis l'accès à la validité universelle: c'est et c'était de fait précisément l'*individualité,* qui n'est jamais réductible à l'universel, au nom de laquelle l'herméneutique romantique avait découvert les défauts d'un concept d'universalité interprété analytiquement (comme l'était le concept de la bourgeoisie éclairée). Car ce qui empêche l'ordre de l'universel d'être relevé, défini et clôturé définitivement et une fois pour toutes dans un concept (hegelien), ne peut être que cet élément-là qui ne se résorbe *pas* comme un élément dans cet ordre. Cet élément, c'est justement l'*individuel.* Pour comprendre son excentricité spéci-

[26] Friedrich Schleiermacher, Dialektik, éd. Jonas (= SW, III. Abt., tome 4/2, Berlin 1839). Cf.: Dialektik, éd. Odebrecht, Leipzig 1942, p. 374: «Also auch in der Sprache gibt es Irrtum und Wahrheit; auch ein unrichtiges Denken kann gemeinsam werden.»

fique, on doit rigoureusement le distinguer du *particulier,* même si la terminologie philosophique prédominante néglige cette différence. Le *particulier* est toujours un élément d'un ordre ou un cas particulier d'une règle. Il est entièrement maîtrisable par le concept universel qui lui est surordonné [übergeordnet]; en tant que le *type* qu'il est, il est non-différencié par rapport à tous les autres éléments ou cas particuliers; c'est pourquoi précisément il serait impossible que le particulier suscite des modifications de l'universel. Or je prétends que le consensus universel tend à subordonner ses participants à lui-même et à les uniformiser. A la différence du particulier, l'individuel n'est jamais un élément ou une partie qui pourrait être atteinte à partir du concept du tout par une chaîne logique de déductions. Les individus ne sont pas déductibles d'un concept (d'une structure, d'un code, d'un ordre, etc.), et cela parce que ce sont *eux* qui, pour commencer, pourvoient le tout dont ils sont les éléments de son concept. Autrement dit, la signification du tout n'existe nulle part ailleurs que dans les consciences des individus qui intériorisent l'universel d'une manière à chaque fois propre et unique, et qui le réextériorisent à l'universel de par leurs actions. Cela a deux conséquences: 1. le concept d'universalité est séparé de lui-même par l'intervention de l'individu, c'est-à-dire qu'il perd son identité sémantique et normative (autrement dit: c'est une interprétation chaque fois singulière qui sépare l'universalité d'elle-même); 2. le concept d'universel n'existe pas seulement au sein d'une seule interprétation, mais au sein d'interprétations incontrôlablement multiples (au sein d'autant d'interprétations qu'il y a d'individus dans une communauté); chacune de ces interprétations ne peut recevoir en elle les autres que sous forme d'une «divination» herméneutique[27], et chaque divination porte l'index de l'incontrôlabilité, aucune n'atteint le statut du savoir objectif.

Pour une théorie du consensus qui tient à l'idéal de l'universalité, cet état de choses représente un mal nécessaire. Mais puisque ses présupposés sont de nature théoretico-cognitive (et non pas uniquement politico-morale), il me semble indépassable. Celui qui l'attaque au nom de la théorie du consensus me semble du reste avoir perdu de vue

[27] «Divination» au sens de Schleiermacher, cf.: Hermeneutik und Kritik, éd. M. Frank, Frankfurt/Main 1977, pp. 169/170 et 44sqq.

le motif fondamental de cette théorie. Somme toute, la théorie de la rationalité élaborée par la théorie du consensus ne fait sens qu'à condition d'en finir avec le concept d'universalisme des Lumières, qui est rigoureusement non-dialogique. Car cette instance-là – elle est la seule – qui empêche la clôture de l'ordre de l'universel et par conséquent la constitution *de l'*universel comme singulier collectif, c'est précisément l'individuel. Autrement dit: nous devons nous entendre entre nous non pas en dépit, mais en raison de ce que nous ne pouvons nous référer à un universel et à quelque chose d'obligatoire qui existe déjà par avance, c'est-à-dire en ce que nous ne sommes pas des individus identiques entre nous, dont les interprétations du monde coïncideraient dans une harmonie préétablie ou dans un lieu d'Archimède. Même la langue, même l'ordre du discours, même les conditions socio-économiques auxquelles nous sommes sans doute soumis tous ensemble, ne nous restituent pas l'absolu et la fiabilité d'un savoir et d'une croyance transindividuels, parce que leur application même exige un dépassement individuel de l'ordre en question.

Or le concept d'une règle qui, à son tour, domine par des règles sa propre application, est contradictoire et mène au régressus à l'infini[28]. Ce régressus ne peut être évité que si l'on fait entrer en jeu la liberté des individus; or faire cela signifie interpréter l'universalité de telles et telles formations de consensus dominantes (sociales, académiques, épistémologiques, normatives) comme ce qu'elles sont réellement: c'est-à-dire comme des hypothèses qui incitent des individus capables d'interpréter à une action, sans pouvoir les y contraindre, parce que leur sens [celui des hypothèses] n'apparaît précisément qu'à condition qu'un individu interprétant le crée (ce qui signifie en même temps qu'il le dépasse et le modifie en l'appliquant).

Un tel concept d'universalité (grammaticale, logique, contractuelle, juridique, disciplinaire, etc.), qui voudrait *dicter par avance* les conditions auxquelles un effort de communication peut être appelé vrai, porte donc visiblement les traits d'une contrainte discursive, d'une mise au pas institutionnelle. Ainsi, l'individualité de l'autre sujet – c'est-à-dire sa faculté irréductible de constituer du sens et de le faire d'une manière nouvelle et différente du consensus dominant – est jus-

[28] L.c., p. 81 (= § 9,2.) et p. 360.

tement ruinée sous l'apparence de s'ouvrir à son opinion. Au lieu d'encourager devant la société l'expression des désirs de l'individu, désirs qui sont dignes de généralisation, l'universel les réduit à des cas particuliers de lui-même [de l'universel], c'est-à-dire les contraint à l'intégration délétère dans la norme.

Vous me demanderez cependant si l'on peut aider l'individu à obtenir son droit sans limiter considérablement le caractère rigoureusement obligatoire de la rationalité morale? Je pense qu'une obligation inter-individuelle peut *seulement* être réalisée si l'on fait valoir le droit illimité des individus. Car l'interindividualité n'a cours qu'au sein d'une organisation de la vie sociale et culturelle dans laquelle les individus (c'est-à-dire non pas des supports de fonctions, des types, des êtres particuliers) peuvent effectivement s'échanger entre eux. La seule voix à l'intérieur de ma conscience qui m'engage face à mon prochain, c'est celle qui *est* effectivement la voix (irréductible à tous les autres individus) de mon prochain.

Et c'est seulement une société érigée sur la reconnaissance de ce fait qui réussira à opérer ce que Durkheim a appelé d'une manière assez romantique la «transition de la solidarité mécanique vers la solidarité organique». Vous vous rappelez que l'individualisation de l'universel ne constituait que l'une des deux innovations par lesquelles le romantisme a dépassé le concept analytique de rationalité. En vertu des droits du facteur individuel, le but d'une constitution des individus en communauté [Vergemeinschaftung] ne peut certes plus être un absolu transhistorique en vue duquel la communauté serait légitimée. D'un autre côté cependant, le concept mécanique d'un consensus universel précisément est complètement inapproprié pour servir de base à une constitution d'individus en communauté [Vergemeinschaftung], parce que ce concept comprend en lui-même comme éléments non pas des individus, mais seulement des êtres particuliers. C'est justement pour cela qu'il perd sa légitimité, c'est-à-dire son alignement sur un sens qui englobe tout. Par contre, une société dont les membres seraient des individus, ne pourrait être conçue que comme un *organisme:* comme une communauté d'êtres singuliers libres et distincts entre eux, dont la communication renfermerait cependant en elle le télos d'une compréhension, sans que ce télos produise les effets d'une contrainte à l'uniformisation.

Une telle contrainte ne peut en effet que se produire là où le consensus instable des participants de la communauté est impitoyablement codifié, et cela pour s'opposer avec hostilité à une violence qui entrave l'individualité. Dans le cas d'une solidarité organique par contre, le consensus – en tant qu'idée régulative au sens kantien – conserverait sa force contrefactuelle et libérerait le fond de la substance du contrat social bourgeois pour devenir sa vérité; cela se ferait sans doute au prix de contredire visiblement la facticité de la machine en l'Etat bourgeois et de son «fonctionnement irréfléchi».

Je pense que c'est là la doctrine indestructible que nous devons à l'herméneutique et à la doctrine sociale du premier romantisme, de même qu'à son engagement pour la liberté de l'individu. L'actualité de cet engagement me semble évidente, étant donnée en effet la menace que font peser sur l'individu d'un côté les dispositifs du pouvoir, de l'autre l'extension de tentatives philosophiques qui – comme la théorie du système et l'ultrastructuralisme – soutiennent en plus la menace factuelle du sujet par leurs théories. La philosophie y gagnerait le rattachement à un concept de rationalité qui serait immunisé contre la forme de la critique pratiquée jusqu'ici.

Si je vois les choses correctement, le désir répandu dans notre jeunesse, celui de décentrement, et également celui de décentralisation (régionalisme, anarchisme théoretico-cognitif et pratique, culture alternative, etc.), est essentiellement un désir de salut de l'individu: un retour du romantisme. Toutes les tentatives de la France contemporaine, que je résume dans un livre à paraître par le mot clef de «néostructuralisme», propagent une «dissémination» de concepts universels d'institutions, d'ordres discursifs et, d'une façon générale, d'ordres intersubjectifs. Le dogme de l'identité sémantique est partout contesté, le combat est partout dirigé contre le totalitarisme de modèles qui aimeraient engluer le monde humain dans la toile d'araignée des codes, des ordres, du contrôle, de la violence instrumentale. Je ne pense pas qu'un nihilisme sémantique ou normatif, qui entendrait démanteler comme autant d'obligations les derniers universaux «rationnels», soit à l'oeuvre dans le sentiment d'existence de la génération qui lit de tels programmes et qui se trouve interpellée par eux. Au contraire: le combat est dirigé contre cet universalisme mécanique et scientiste qui uniformise en tant que violence quotidienne les derniers

espaces libres d'une existence individuelle, et qui voudrait transformer la singularité de l'homme en une particularité qu'on peut maîtriser. L'illégitimité de ce concept de rationalité est une expérience vécue par cette génération de jeunes. Mais si «le tout», dont Hegel disait qu'il est seul à être «le vrai», ne garantit plus aucun sens, pourquoi serait-il erroné dès lors de tenter de reconquérir le sens par la «dissémination», par la destruction d'institutions complexes, par la régionalisation, par la multiplication? Personnellement, je décèle dans tout cela «l'intuition embryonnaire» à partir de laquelle le néostructuralisme de nos jours s'est développé. Cependant, je suis en même temps d'avis qu'il commence par se méprendre systématiquement au sujet de son propre intérêt de connaissance là où il s'apprête également à déraciner le ‹sujet›. On dit que le sujet est la source de toute violence, qu'il a toujours pactisé avec les universaux d'un ordre discursif. Même si cela est vrai, l'individu n'en est pas touché pour autant, puisqu'il disparaîtrait plutôt sous l'effet de la violence d'une universalisation et d'une rationalisation rigoureuses.

Certes, d'un point de vue technologique, bureaucratique ou scientifique, l'idée de l'impossibilité de reconduire l'individu à cet ordre du discours n'est pas très importante: le monde continuera aussi à exister sans elle. Mais comme chacun le sait, il lui sera encore plus facile de continuer à exister sans l'homme[29].

[29] Cf. Jean-Paul Sartre, Situations II, l.c., p. 316.