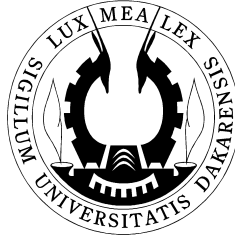


UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR



FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

Mémoire de DEA

Sujet:

LA CRISE DE L'IDEE DE PROGRES :
LES LUMIERES REVISITEES

Présenté par :
Bassirou NDIAYE

Sous la direction de :
Sémou Pathé GUEYE
Professeur des universités

Année Académique : 2004 - 2005

DEDICACES



A mon défunt père, pour tous les sacrifices qu'il aura consentis pour ma réussite. Qu'Allah l'accueille dans son Saint paradis !

A mes frères Mor, Ousseynou, Moussa et Cheikh Ndiaye, pour leur soutien indéfectible durant ce long et pénible parcours vers la réussite.

A Badara Tine et son épouse *Fatou Diouf*, pour leur précieuse contribution à la réussite de ce mémoire.

A la famille Sène à Bambey, pour sa tendresse et sa gentillesse durant mon séjour de cinq ans parmi elle. J'associe à cette dédicace notre très regrettée tante *Amy Touré* très tôt arrachée à l'affection de la famille. Qu'Allah fasse que le Paradis soit sa demeure éternelle !

A la famille Dieng à Niary Tally, pour tout ce qu'elle aura fait pour moi.

A Jacqueline Daba Faye, Soda Sow, Kiné Dieng, Aïda Dieng, Fatoumata Dieng et Oumy Sèye, pour les moments d'agréable amitié passés ensemble.

A tous mes condisciples du département de philosophie, pour les merveilleuses années passées ensemble.

A mes amis Ibou Yatte, Adama Thiaw, Latyr Faye, Ngor Dieng, Gana Guèye, Mor Tine et à tous ceux que le défaut de mémoire me fera oublier.

REMERCIEMENTS



Q'il me soit d'abord permis de remercier *Allah le Tout Miséricordieux et son Prophète Mohamed (P.S.L.)*, pour m'avoir mis dans de bonnes conditions de santé sans quoi ce travail ne serait pas ce qu'il est aujourd'hui

A ces remerciements j'associe le *Professeur Sémou Pathé Guèye* pour non seulement la disponibilité dont il a encore fait montre, mais également pour avoir accepté de me prêter des ouvrages et compléter ainsi ma modeste bibliographie.

Ces remerciements vont aussi à l'endroit du *corps professoral du département de philosophie* ; à l'endroit *des étudiants ressortissants de Ndongol* et enfin à l'endroit de tous ceux qui, de près ou de loin, auront contribué de quelque chose à l'élaboration de ce présent mémoire.

✓ *A tous, merci infiniment*

SOMMAIRE



INTRODUCTION GENERALE-----	1-2
----------------------------	-----

<u>Première partie</u> : LA RAISON ET LE PROGRES -----	3
--	---

INTRODUCTION -----	3
--------------------	---

Chapitre I : L'INTRONISATION DE LA RAISON -----	5
---	---

Chapitre II : LE PROGRES-----	11
-------------------------------	----

Chapitre III : CRISE DU PROGRES ET CONDITION DE L'HOMME MODERNE -----	15
---	----

CONCLUSION -----	25
------------------	----

<u>Deuxième partie</u> : LA RATIONALITE A LA LIMITE DU SENS-----	26
--	----

INTRODUCTION -----	26
--------------------	----

Chapitre I : CRITIQUE DU RATIONALISME OCCIDENTAL : LA METAPHYSIQUE ENQUESTION -----	27
--	----

Chapitre II : LA THEORIE CRITIQUE DE L'ECOLE DE FRANCFORT -----	32
---	----

Chapitre III : L'ETHIQUE COMME FONDEMENT DE LA RATIONALITE-----	36
---	----

CONCLUSION -----	43
------------------	----

CONCLUSION GENERALE -----	45
---------------------------	----

BIBLIOGRAPHIE -----	47
---------------------	----

INTRODUCTION GENERALE

En choisissant de consacrer ces travaux de mémoire de DEA à la crise de l'idée de progrès, nous nous assignons comme objectif fondamental de mettre en relief les contradictions et les effets pervers issus du rationalisme des Lumières et portés par l'époque dite moderne. Notre projet, mener plus précisément une réflexion critique sur ce qu'il est de nos jours convenu d'appeler la modernité, en cherchant d'abord à comprendre pourquoi, au lieu d'un monde émancipé, libéré de toutes formes de domination et d'exploitation humaine, l'époque moderne reste le théâtre de nouvelles formes d'asservissement de l'homme ; à mettre ensuite en évidence les différentes manières dont la crise avérée du progrès affecte l'homme de l'ère dite nouvelle ; à envisager enfin, en nous inscrivant dans la perspective ouverte par l'Ecole francfortoise, des solutions aux dérives de la raison occidentale.

L'intérêt d'une telle analyse, c'est qu'elle nous donne l'opportunité de revisiter le siècle des Lumières dans sa vocation émancipatrice ; de comprendre pourquoi la raison à l'œuvre dans la philosophie du XVIII^{ème} siècle est en passe de faire échec dans un monde certes illuminé par les lumières de la raison (une critique, quelque acerbe qu'elle soit, ne peut nous voiler les effets positifs de la rationalité moderne) mais où continuent de sévir les violences, les barbaries et les injustices les plus grandes. Est –ce dû à l'incapacité de la raison de libérer l'homme et de lui garantir une vie meilleure, ou plutôt à la manière dont les Lumières ont investi cette raison dans l'optique d'émancipation de l'humanité qui est la leur ?

Disons déjà que l'incapacité de la raison ne peut être un argument justificatif des problèmes fondamentaux de l'ère nouvelle (il s'agirait ici d'un pessimisme radical qui ne saurait être la solution à ces problèmes) et qu'un réexamen du rationalisme du XVIII^{ème} siècle s'impose pour libérer le monde des dérives de la raison moderne et rendre plus légitime l'optimisme hérité des Lumières.

Le programme de l'Aufklärung a eu pour but de libérer l'humanité ; à travers son vaste mouvement contestataire, les Lumières se sont proposées de créer un monde de souveraineté humaine, d'affranchir l'homme de la précarité de la vie à travers une maîtrise rationnelle de la nature. Au regard des dominations et des exploitations humaines de toutes sortes qui caractérisent l'ère dite moderne, c'est non seulement l'idée de progrès qui devient problématique, mais l'optimisme fondé sur la raison comme moyen de libération devient aussi critique.

C'est dans cette problématique nouvelle que soulève de nos jours l'idée de progrès que nous nous inscrivons ici, en cherchant au mieux à revisiter le XVIII^{ème} siècle dans sa vocation libératrice afin de déceler ce qui, dans le rationalisme occidental, est au fondement des dérives de la raison.

Dans le présent projet critique de la modernité, une place de choix sera accordée aux théoriciens de l'Ecole de Francfort, en l'occurrence Max HORKHEIMER, Théodor ADORNO et Jürgen HABERMAS, en ce sens qu'ils ont réussi, à travers leur théorie critique, à démystifier la raison occidentale dans sa prétention identitaire comme cause de ses dérives, et à envisager le retour de celle-ci au réel comme alternative de sortie de crise.

Pour ce qu'elle a d'essentiel, notre analyse critique de l'idée de progrès va s'articuler autour de deux grandes parties.

Dans une première intitulée « *La raison et le progrès* », nous allons d'abord nous atteler à une approche explicative du combat mené par le XVIII^{ème} siècle pour l'intronisation de la raison en tant que faculté libératrice de l'homme. Ensuite, nous allons nous efforcer d'expliciter l'idée de progrès telle qu'elle est formulée, prise en charge et défendue par les Lumières. Nous allons à cet effet nous proposer de montrer que sous les Lumières, l'idée de progrès rime avec celle de liberté, d'épanouissement et d'amélioration de la condition de l'homme, dans un monde sorti de la « *minorité*¹¹ » et illuminé par les seules lumières de la raison. Enfin nous allons nous appliquer à une étude critique de l'idée de progrès, en montrant au mieux la manière dont la crise affecte l'homme dans les sphères respectifs du social, du politique, de l'économique et du culturel.

Dans une seconde partie cette fois intitulée « *La rationalité à la limite du sens* », nous allons, dans un premier temps, engager une critique de la raison identitaire accusée d'être la cause de la crise du progrès. Dans un second temps, il sera question d'une explication de la théorie critique de l'Ecole de Francfort en tant que diagnostic de cette crise. Et dans un troisième temps, nous allons analyser l'éthique en tant qu'instance de normalisation, de légitimation et de validation du savoir rationnel.

¹ Nous empruntons cette expression à Emmanuel Kant et renvoyons notre lecteur, pour plus de détails, à sa réponse à la question « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » contenue dans la *Critique de la faculté de juger*, éd. Gallimard, p.503.

PREMIERE PARTIE : LA RAISON ET LE PROGRES

INTRODUCTION :

« Philosophie des Lumières », « Siècle des Lumières » : ces lumières qui illuminent le XVIII^{ème} siècle européen sont les lumières de la raison. Il s'agit d'un courant de pensées essentiellement critique, qui consacre l'intronisation de la raison, s'inscrivant ainsi dans la trajectoire ouverte par le XVII^{ème} siècle, notamment sous les auspices des philosophes rationalistes René Descartes, Baruch Spinoza, Thomas Hobbes et John Locke. Mais plus radicales que les rationalistes du siècle précédent, les Lumières manifestent la volonté ferme d'élargir la pensée libre à toutes les sphères de la vie de l'homme.

Aussi le XVIII^{ème} siècle qui voit naître les Lumières marque-t-il l'époque du crépuscule des croyances naïves, des superstitions, des pratiques obscurantistes et confère à la raison un droit de regard sur tout, y compris la religion et la politique. Comme le dira à juste titre Emmanuel KANT, le XVIII^{ème} siècle se veut « *le siècle de la critique à laquelle tout doit se soumettre. La religion par sa sainteté et la législation par sa majesté veulent ordinairement s'y soustraire. Mais elles incitent contre elles un juste soupçon et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen.*¹ »

Voilà précisé par KANT et dans sa clarté le credo des Lumières : étendre l'esprit critique à tout, afin d'affranchir le monde des pseudosciences et ouvrir à l'humanité la voie d'un progrès réel, fondé sur des connaissances apodictiques.

C'est du reste cette idée de progrès, c'est-à-dire celle d'une possible amélioration de la condition humaine à partir des pouvoirs qu'offre la raison, qui sert de soubassement au mouvement contestataire des Lumières.

L'idée reste partagée que libérée de tout ce qui peut entraver son libre et public examen, la raison doit inévitablement conduire l'homme vers une existence sociale, politique, économique et culturelle plus juste et plus humaine. La restitution et la défense de la pensée libre sont appréhendées comme porteuses d'un progrès illimité, à même d'améliorer l'existence humaine ; grâce à la raison, l'histoire est appréhendée comme l'histoire de la réalisation du salut humain sur terre ; l'avenir comme le dépositaire des belles promesses.

¹Emmanuel KANT, *Philosophie de l'histoire*, introduction A, I^{ère} note.

Une analyse judicieuse de la condition de l'homme dans les temps modernes témoigne certes de l'existence de ces lumières de la raison ; il n'en demeure pas moins que l'histoire de l'homme est loin d'être celle de la réalisation du bonheur. Une crise du progrès s'installe, qui plonge l'homme moderne dans des formes nouvelles de domination et d'exploitation.

C'est cette contradiction née du progrès que nous cherchons à analyser ici, en montrant d'abord la lutte menée par les Lumières pour l'autonomie de la raison, ensuite le sens que l'idée de progrès revêtait au XVIII^{ème} siècle.

CHAPITRE I : L'INTRONISATION DE LA RAISON

En proclamant au XVII^{ème} siècle l'universalité de la raison et en faisant du doute la toile de fond de sa philosophie, René DESCARTES jetait en réalité les bases d'une nouvelle démarche philosophique, qui devait connaître son apogée au XVIII^{ème} siècle, notamment sous l'égide des Lumières. Dans la définition que les partisans de la raison donnent au mot, les Lumières se veulent un courant de pensées fondamentalement critique, qui se traduit par la ferme volonté d'intronisation de la raison, de défense de ses droits et de lutte contre toutes choses de nature à compromettre son « libre et public examen ». Il s'agit au premier chef d'un refus catégorique des opinions jugées dogmatiques, des vérités reçues à bon compte, c'est-à-dire admises sans examen préalable pouvant permettre de les admettre ou de les rejeter, selon qu'elles se révéleraient vraies ou fausses.

Cette attitude de refus ou de méfiance à l'égard des pratiques et des croyances inhibitrices de la raison, à l'égard des superstitions et des préjugés qui confinent l'esprit dans le cercle de la lâcheté et de la paresse vis-à-vis de toute entreprise intellectuelle, trouve sa justification et sa légitimité dans l'universalité affirmée de la raison ; universalité en vertu de laquelle tout homme doit se déterminer à penser par soi-même, à jeter un regard inquisiteur sur tout ce qui, jusque-là, est reçu à moindres frais. C'est du reste ce que DESCARTES semble vouloir dire lorsqu'il écrit : « *Car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner lorsqu'il serait temps¹.* »

Ainsi se trouve posée par DESCARTES et dans sa plénitude la question de se servir de son propre entendement ; question qui va de pair avec la revendication de l'autonomie de la raison. Cette question, ainsi qu'il est déjà indiqué, est au fondement et au cœur de la philosophie des Lumières. Dans la singulière réponse que KANT donne à la question « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », celles-ci apparaissent comme l'issue, la fin d'un état volontaire d'infériorité intellectuelle, dû à la paresse et à la lâcheté de certains de penser par eux-mêmes. Expressément, KANT donne des Lumières la définition suivante : « *Les Lumières, c'est la sortie de l'homme de la minorité. La minorité, c'est l'incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui. Minorité dont il est lui-même responsable, car*

¹René DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, éd. GF flam. Préface, Paris, 1966.

la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de courage et de résolution de s'en servir sans la direction d'autrui. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières.¹ »

Le *sapere aude* de KANT sonne alors comme une invitation faite à l'homme d'user de courage et de détermination face à ce que KANT appelle lui-même les tuteurs, qui cherchent à engluier davantage l'esprit dans la paresse et la lâcheté, et à lui faire renoncer à toute initiative personnelle. Dans l'optique kantienne, il s'agit de vaincre le besoin de tuteurs, en faisant preuve de hardiesse et de résolution dans l'entreprise de penser par soi-même. Dans la philosophie du XVIII^{ème} siècle, cette hardiesse et cette résolution apparaissent comme les marques fondamentales, les vertus cardinales, seules à même de libérer la raison du joug des livres, des directeurs de conscience et des médecins ; ces trois exemples étant les traits caractéristiques de la minorité. *« Il est si facile, dit KANT, d'être mineur ! si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui décide pour moi de mon régime, etc., je n'ai vraiment pas besoin de me donner de la peine moi-même. Je n'ai pas besoin de penser pourvu que je puisse payer ; d'autres se chargeront bien de ce travail ennuyeux.² »*

Ce raisonnement porte la marque d'une lâcheté et d'une paresse intellectuelles qui découragent l'esprit de toute initiative personnelle. Il s'agit donc pour les Lumières de combattre ces vices qui compromettent les progrès de la raison. Il faut à cet effet lutter contre les tuteurs qui détournent la masse de penser par elle-même en lui suggérant de faux dangers liés à la liberté d'esprit. Car comme le souligne KANT, *« ce danger n'est vraiment pas si grand, car elles apprendraient (entendez les masses) bien enfin, après quelques chutes, à marcher.³ »* Il importe ainsi de vaincre la frayeur que suscitent ces chutes, afin de parvenir à penser en toute souveraineté, c'est-à-dire indépendamment des directeurs de conscience.

Introniser la raison, oser penser par soi-même, on comprend le sens philosophique d'une telle entreprise, notamment dans les sphères intellectuelle, religieuse et temporelle. En faisant de ces vertus la pierre angulaire de leur mouvement, les Lumières apparaissent comme le moment de l'affirmation et de la restauration de l'esprit libre dans toute sa plénitude. Dans le sillage de la philosophie cartésienne, le XVIII^{ème} siècle va en guerre contre tout ce qui, au plan intellectuel, religieux et politique, constitue un obstacle à la propension des lumières de la raison. La foi inébranlable dans le pouvoir de la raison, amène les Lumières d'une

¹Emmanuel KANT, « Qu'est-ce que les Lumières ? » dans *Critique de la faculté de juger* suivi de *Histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 497.

²Emmanuel KANT, *Ibidem*.

³Emmanuel KANT, *Ibidem*.

part à affirmer que la connaissance, loin d'être innée, procédait uniquement de l'expérience et de l'observation guidées par la raison, d'autre part à poursuivre la recherche de la vérité par l'observation de la nature plutôt que par l'étude de sources autorisées telles que Aristote et la Bible. S'ils ne renoncent pas complètement à la religion, les philosophes des Lumières adoptent une forme de déisme, acceptant l'existence de Dieu et d'un au-delà, mais rejetant les arcanes de la théologie chrétienne. L'Eglise, sa richesse, son pouvoir politique et sa volonté d'entraver le libre exercice de la raison sont attaqués avec beaucoup de violence et de férocité.

Comme le dit CONDORCET dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, le dogmatisme religieux, la volonté de soumettre le temporel au religieux, l'avidité des prêtres, le désordre des mœurs, ces pratiques somme toute irrationnelles ont suscité contre elles-mêmes le mépris, soulevé l'esprit critique contre elles et donner à la raison plus de force à les combattre. «*Plusieurs causes, dit CONDORCET, ont contribué par degrés à rendre à l'esprit humain cette énergie, que des chaînes honteuses et si pesantes semblaient devoir comprimer toujours. L'intolérance des prêtres, leurs efforts pour s'emparer des pouvoirs politiques, leur avidité scandaleuse, le désordre des mœurs, rendu plus révoltant par leur hypocrisie, devaient soulever contre eux les âmes pures, les esprits sains, les caractères courageux.*¹ »

Ce courage se traduit par la liberté d'esprit, la reconnaissance des droits de la raison qui refuse désormais l'adhésion béate aux enseignements religieux et cherche ce qui, à son propre tribunal, est conforme à la vérité. Avec une telle attitude face à la religion, c'est le dogmatisme niveleur de l'esprit qui prend fin au nom d'une raison entièrement autonome et souveraine. CONDORCET poursuit : «*Il s'éleva contre eux des réclamations puissantes. Dans le midi de la France, des provinces entières se réunirent pour adopter une doctrine simple, un christianisme plus épuré, où l'homme, soumis à la seule divinité, jugerait d'après ses propres lumières de ce qu'elle a daigné révéler dans les livres émanant d'elle.*² »

L'intronisation de la raison, la revendication d'une liberté de pensée, telles qu'elles sont formulées par les Lumières, consacrent l'autonomie de la raison qui, ouvertement ou sous le voile de l'amusement, jette le discrédit sur les superstitions et tourne en dérision les préjugés. Avec elles, les Lumières apparaissent comme un militantisme en faveur des droits de la raison, seule habilitée à juger de la vérité ou non de toutes choses. « *Déjà, renchérit CONDORCET, il existait une classe qui,*

¹CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 175.

²CONDORCET, *Ibidem*.

supérieure à toutes les superstitions, se contentait de les mépriser en secret, ou se permettait tout au plus de répandre sur elles, en passant, quelque trait d'un ridicule rendu plus piquant par un voile de respect dont elle avait soin de le couvrir (...) Les recueils de nos fabliaux, le Décameron de Boccace sont pleins de traits qui respirent cette liberté de penser, ce mépris des préjugés, cette disposition à en faire le sujet d'une dérision maligne et secrète.¹ »

Dans la perspective purement politique, les Lumières remettent en cause l'origine divine du pouvoir et militent en faveur de l'égalité des hommes en droit. La conviction que les hommes sont nés libres et égaux en droit suscite la lutte contre toute forme d'esclavage et la condamnation de toute volonté cherchant à faire du droit l'objet d'un héritage. Parce qu'il est un don, parce qu'il émane de la seule nature, le droit est imprescriptible et inaliénable ; tous doivent en jouir en vertu de leur condition d'hommes. C'est tout le sens de la critique que CONDORCET adresse ici aux Anciens qui, faute de comprendre ainsi le droit, ont institué l'esclavage et cherché à le conférer par adoption. *« D'autres peuples, dit-il, des provinces, des villes mêmes obtinrent aussi des chartes semblables, moins célèbres et moins bien défendues. Elles sont à l'origine de ces déclarations des droits regardés aujourd'hui par tous les hommes éclairés comme la base de la liberté, et dont les Anciens n'avaient pas conçus, ne pouvaient concevoir l'idée, parce que l'esclavage domestique souillait leurs institutions ; que chez eux, le droit de citoyen était héréditaire, ou conféré par adoption volontaire ; et qu'ils ne s'étaient pas élevés jusqu'à la connaissance de ces droits inhérents à l'espèce humaine, et appartenant à tous les hommes avec une entière égalité.² »*

Dans l'optique ouverte par CONDORCET et ses contemporains progressistes, le progrès passe par la reconnaissance et le respect des droits de l'homme qui sont au fondement des sociétés humaines. Cela n'est possible que sur la base d'un ensemble d'institutions qui, en même temps qu'elles expriment la volonté commune, garantit à chacun une égalité de droits. *« (...) Le maintien de ces droits, dit CONDORCET, est l'objet unique de la réunion des hommes en sociétés politiques, et l'art social doit être celui de leur garantir la conservation de ces droits avec la plus entière égalité, comme dans la plus grande étendue. (...) Ces moyens d'assurer les droits de chacun, devant être soumis dans chaque société à des règles communes, le pouvoir de choisir ces moyens, de déterminer ces règles, ne peut appartenir qu'à la majorité des membres de la société même ; parce que chaque individu ne*

¹CONDORCET, *Ibidem*, p. 176.

²CONDORCET, *Ibidem*, p. 179.

pouvant, dans ce choix, suivre sa propre raison sans y assujettir les autres, le vœu de la majorité est le seul caractère de vérité qui puisse être adopté par tous, sans blesser l'égalité.¹ »

A travers CONDORCET, les Lumières définissent ainsi un idéal démocratique qui requiert le consentement de tous, ou, à défaut, celui de la majorité dans l'élaboration des règles, des lois et des principes sur lesquels l'action politique doit se fonder. Mais si la légitimité du pouvoir politique ne peut être assurée que suivant la voix de la majorité, il convient de comprendre que dans l'acte de mise en place de cette légitimité, on ne peut contraindre quelqu'un à donner sa voix car ce serait porter atteinte à la liberté qu'à chacun de choisir souverainement ses dirigeants politiques. CONDORCET introduit ainsi une restriction qui n'est pas sans importance dans le champ du progrès politique. *« Chaque homme, fait-il remarquer, peut réellement se lier d'avance à ce vœu de la majorité, qui devient alors celui de l'unanimité ; mais il ne peut y lier que lui seul : il ne peut être engagé même envers cette majorité qu'autant qu'elle ne blessera pas ses droits individuels, après les avoir reconnus.² »*

C'est dire qu'autant l'adhésion à la majorité requiert la liberté individuelle du citoyen, autant l'attachement de celui-ci à cette même majorité n'est requis que lorsque celle-ci assure la reconnaissance et le respect des droits de chaque contractant. En contrepartie de son attachement à la majorité, le citoyen réclame de celle-ci protection et égalité de droits.

Cette vision nouvelle, qui introduit dans la sphère politique des principes juridiques simples, implique au XVIII^{ème} siècle le rejet d'un contrat scellé entre un peuple et ses magistrats, et qui ne peut être annulé que sur la base d'un consentement mutuel. Parce qu'il enchaîne le peuple aux formes de constitution une fois établies, cette forme de contrat est récusée en ce qu'elle ôte au peuple le droit de les changer, une fois senti le besoin de les améliorer.

Ce qu'il importe de retenir de la volonté d'intronisation de la raison affichée par le XVIII^{ème} siècle européen, c'est qu'elle traduit un optimisme béat des Lumières sur un avenir prometteur de l'humanité, grâce à la faculté rationnelle de l'homme. Restaurée dans les droits qui sont les siens et affranchie de toute forme de dogmatisme, de superstition ; libérée des préjugés populaires, la raison est à même de créer un monde de liberté intellectuelle, sociale, politique, économique, culturelle etc. Sous les Lumières, la foi au progrès comme avènement prochain d'un monde

¹CONDORCET, *Ibidem*, p. 217.

²CONDORCET, *Ibidem*, p. 217.

d'épanouissement et d'amélioration de l'existence humaine reste une croyance fortement partagée.

Nous nous attelons, dans le chapitre qui suit, à analyser le sens profond de cette idée de progrès au XVIII^{ème} siècle.

CHAPITRE II : LE PROGRES¹

Avec les Lumières et l'Encyclopédie, le XVIII^{ème} siècle annonce l'avènement d'un monde nouveau et meilleur, éclairé par les progrès de la raison et de la science. Les droits reconnus à la raison et l'essor grandissant de la science suscitent un grand enthousiasme pour l'avenir, qui devient le lieu de la réalisation du bonheur humain sur terre.

Le renversement révolutionnaire issu des Lumières sonne le glas de la référence à Dieu comme finalité ultime, en même temps qu'il fait de l'homme et de son bonheur les raisons premières de son mouvement.

CONDORCET, l'un des théoriciens progressistes au XVIII^{ème} siècle explique plus exactement cette philosophie humaniste et optimiste. Dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, il affirme la perfectibilité sans borne de l'homme qui lui permet corrélativement un progrès indéfini. « *La nature, explique-t-il, n'a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines (...) la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie (...) Les progrès de cette perfectibilité sont désormais indépendants de toute puissance qui voudrait les arrêter.* ²»

En ce sens, l'histoire humaine apparaît comme l'histoire du progrès illimité de l'homme, indéfini et inéluctable. Au XVIII^{ème} siècle, ces qualificatifs constituent le credo de l'âge du progrès.

Au sens large, le progrès implique la possibilité offerte à l'homme de se créer les conditions d'un épanouissement et d'un bien-être social, politique, économique et culturel. Avec la reconnaissance et le respect des droits de la raison, l'homme moderne, celui des temps dits nouveaux, peut légitimement aspirer à une existence plus juste et plus libre ; à un monde où les rapports humains sont fondés sur une éthique solide et sur des normes juridiques rigoureuses et respectées de tous ; à un monde purifié de toute sorte d'injustice, de domination et d'exploitation de l'homme par l'homme ; à un monde enfin où l'unification du genre humain et son épanouissement seraient réalisables.

Dans *Praxis Vers une refondation en philosophie marxiste*, André TOSEL rend justement compte de cette mission de la bourgeoisie naissante du temps des Lumières. Il écrit : « *Qu'attendait alors la bourgeoisie de son économisme ? Elle en attendait sa purification éthico-politique et elle l'a formulé avec clarté. Il s'agit d'une*

¹- Ce chapitre fait l'objet d'un travail plus détaillé. Nous nous contentons ici de quelques idées phares et renvoyons notre lecteur à notre mémoire sur *Le progrès selon les Lumières*

²-CONDORCET, *Esquisse*, p. 220

universalisation de la volonté selon les deux grandes orientations d'une éthique pour laquelle le choix individuel se modèle comme impératif catégorique, et d'une politique normée par la réalisation maximale de l'égalisation de tous comme sujets égaux face à une loi qui dépend tous et qui est égale pour tous. Les différences entre les individus subsistent, mais elles ne supposent plus l'antique discrimination du genre humain en deux parties, ni le renvoi chrétien à l'ultra terrestre. S'esquisse une unificabilité du genre humain sur le plan juridico-politique devenu décisif ¹».

De ce point de vue, l'idée de progrès intègre non seulement l'universalisation de la volonté, (c'est-à-dire une volonté dont les maximes pourraient et devraient être reconnues valables par tous parce que fondées sur les exigences de l'impératif catégorique au sens kantien du terme), mais elle implique également la reconnaissance et le respect des droits naturels de l'homme à travers une législation caractéristique de la volonté de tous. « On peut, poursuit André TOSEL, distinguer plusieurs niveaux d'égalisation humaine : tout d'abord tous les citoyens d'un même Etat national peuvent être conçus comme titulaires égaux de tout droit et devoir ; ensuite, sur le plan des rapports sociaux de production, tous les hommes peuvent être conçus comme titulaires égaux de droits civils, abstraction faite aux autres différences politiques ; enfin tous les individus peuvent être conçus comme sujets des grandes libertés (liberté d'expression, de pensée, liberté personnelle, liberté du besoin.² »

Ainsi comprise, l'idée de progrès se situe par-delà la sphère de l'économique, c'est-à-dire celle de l'accumulation et de la jouissance de biens matériels concrets. Elle s'élargit au domaine moral et englobe la possibilité d'une vie bonne et harmonieuse reposant sur des principes éthiques de respect et de considération de la dignité humaine. Aussi peut-on affirmer avec André TOSEL que « l'idée de progrès se réciproque avec l'idée d'une fin morale, la vie bonne comme vie théorique de connaissance et comme vie pratique dans la jouissance des biens, le développement des aptitudes et le respect des autres. (...) La bourgeoisie moderne a élaboré une culture laïque et universaliste, fondée sur l'hypothèse de la comparabilité-égalité de tous les membres du genre humain.³ »

Dans cette optique, l'idée de progrès se trouve investi du sens non seulement d'une amélioration de l'homme sur le plan économique, mais également sur le plan moral. « C'est au XVIII^{ème} siècle, dit André TOSEL, que l'idée de progrès se lie à une philosophie politique et à une économie politique spécifiques : le devenir est

¹-André TOSEL, *Praxis vers une refondation en philosophie marxiste*, p. 80.

²-André TOSEL, *Ibidem*.

³-André TOSEL, *Ibidem*, p. 78.

déterminé comme progrès, comme évolution distinguée par la possibilité d'une mesure quantitative et qualitative ; plus et mieux.¹ »

Singulièrement sur le plan économique, l'idée de progrès suppose la permanence de facteurs économiques nouveaux cumulatifs, en mesure de faire passer d'un état qui, comparativement à l'état précédent, est quantitativement meilleur. « *L'idée de progrès, dit André TOSEL, subsume précisément l'idée de régularités économiques nouvelles qui s'organisent en processus orientés et cumulatifs, susceptibles d'être analysés en propriétés permanentes (...) et en propriétés émergentes (...), capables de faire passer d'un état du système productif à un autre état.*² »

Qu'on se situe en tout cas dans la sphère économique, politique ou culturelle, ce que revêt la notion de progrès dans son sens le plus général, c'est l'idée une amélioration de l'existence humaine sur la base des pouvoirs que la raison offre à l'homme. Cette raison, dans la conception que s'en fait HEGEL, est dans ce processus continu d'amélioration de l'existence. Ainsi qu'il le souligne lui-même : « *Notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde de son être-là et de la représentation qui a duré jusqu'à maintenant ; il est sur le point d'enfouir ce monde dans le passé ; et il est le travail de sa propre transformation. En vérité, l'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos ; mais il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif.*³ »

Il est important de souligner que ce mouvement progressif est un mouvement d'ensemble dans lequel les hommes acquièrent le pouvoir de comprendre et d'orienter rationnellement leur existence. Comme l'affirme Gramsci, « *la naissance et le développement de l'idée de progrès correspond à la conscience diffuse que l'on a atteint un certain rapport entre la société et la nature (...) tel que les hommes, dans leur ensemble, sont plus sûrs de leur avenir, peuvent concevoir rationnellement des plans d'ensemble pour leur vie.*⁴ »

Ce rapport entre la société et la nature s'incarne dans la rationalité technicienne qui approche plus le temps par le calcul et la mesure ; ce qui fait que l'existence de l'homme est requise pour réaliser sa perfectibilité au niveau de la technique. Il est aujourd'hui indéniable qu'aucune critique de la technique moderne ne peut voiler le bénéfice du progrès : accumulation des richesses grâce aux performances des techniques de production. Comme en rend compte Paul

¹-André TOSEL, *Ibidem*, p.75.

²-André TOSEL, *Ibidem*, p.

³-Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 12.

⁴-GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p.1335, trad. Française dans Gramsci, Textes, éd. Sociales. Paris. 1983. p. 127.

RICOEUR, « *Nous voyons accéder sur la scène mondiale de grandes masses humaines qui étaient jusqu'à présent muettes et écrasées ; on peut dire qu'un nombre croissant des hommes ont la conscience de faire leur histoire, de faire l'histoire ; on peut parler pour ces hommes d'un véritable accès à la majorité¹.* »

¹Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, p. 231

CHAPITRE III : CRISE DU PROGRES ET CONDITION DE L'HOMME MODERNE

« Notre siècle a complètement transformé le statut de l'homme ; celui-ci est désormais un membre d'un ensemble qui le dépasse, et dont il ne peut plus échapper. Il vit dans un monde où la technique prend de plus en plus d'importance, et où le politique s'impose sans possibilité d'écart ou de fuite. Ce monde est également celui des pires violences ; de la barbarie généralisée¹. »

Paul RICOEUR

Cette analyse de Paul RICOEUR des temps modernes sonne comme une rupture avec la vision optimiste de l'homme et de son histoire héritée du XVIII^{ème} siècle sous la houlette des Lumières. En effet, le XVIII^{ème} siècle s'est affirmé comme le siècle de la foi en l'homme. La perfectibilité humaine, les pouvoirs de la raison et de la science suscitent un grand enthousiasme pour l'avenir, regardé comme le lieu de la réalisation du salut de l'humanité.

Grâce à sa faculté rationnelle, l'homme acquiert le pouvoir de se créer un monde de paix, de liberté sociale, politique, économique, culturelle etc. Le savoir, qu'il soit scientifique ou technique, apparaît sous les Lumières comme un moyen de libération de l'homme et d'amélioration de sa condition.

Aussi tout progrès théorique ou pratique, scientifique ou technique est-il appréhendé comme une réussite à la gloire de l'homme et de son intelligence, et autorise l'espoir d'une progression nouvelle qui continuera le mouvement amorcé. Le progrès devient alors incontestablement positif ; celui dû à la science et à la technique permet à l'homme de vivre mieux et d'améliorer son existence.

Cette appréhension somme toute positive du progrès devient de nos jours problématique, à la lumière des problèmes multiples, multiformes et multidimensionnels qui se posent à l'homme moderne et qui compromettent de plus en plus les chances d'une existence humaine exempte de toute domination et

¹- Paul RICOEUR, dans Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, préface, éd. Calmann-Lévy, Trad. Georges FRADIER, 1961 et 1983.

fondée sur la justice et le respect de l'homme. Comme l'affirme à juste titre Laurent JACQUARD, « nous sommes passés de l'imaginaire du progrès à l'imaginaire de la catastrophe.¹ »

A l'épreuve des faits, l'époque moderne apparaît comme le théâtre de la résurgence de nouvelles formes de domination, d'exploitation et d'aliénation de l'homme ; elle demeure le terrain où s'expriment les violences et les injustices humaines les plus grandes. L'espoir d'un avenir prometteur s'ébranle de plus en plus. Loin de s'engager dans des conditions purement humaines l'humanité sombre dans des formes nouvelles de servitude et de barbarie.

La raison jadis libératrice se révèle de nos jours autodestructrice et le savoir sensé émanciper le monde transforme finalement l'homme en un instrument au service d'une cause qui le dépasse, l'aliène et le prive de toute souveraineté sur lui-même et sur son existence.

De ce point de vue, Jean-Jacques ROUSSEAU a bien raison sur ses contemporains progressistes lui qui, en plein siècle des Lumières, au moment où la croyance au progrès reste fortement ancrée dans les esprits, émet des réserves sur l'idée d'une amélioration de l'homme et de son existence à partir des pouvoirs de la raison.

On le sait, ce qui oppose ROUSSEAU à ses contemporains adeptes du progrès, c'est moins l'idée de la perfectibilité humaine que l'excès de rationalisme qu'il voit comme porteur d'effets pervers pour l'homme et pour son existence. Tel qu'il l'appréhende, le rationalisme sans mesure entraîne irrévocablement une existence caractérisée par la recherche du luxe et la dépravation des mœurs. Dans l'époque moderne, les différences de richesse et de pouvoir corrélatives au progrès-accumulation entraînent à long terme non seulement un appauvrissement croissant d'une bonne frange des sociétés modernes, mais aussi une différence dans la valeur que l'on reconnaît aux individus et plus généralement une véritable aliénation de l'être humain, qui se repère désormais par ses apparences ou son avoir, et non plus par son être authentique. « *L'homme moderne, écrit ROUSSEAU, vit toujours hors de soi*² » ; il est, pour ainsi dire, décentré, ne se retrouvant précisément que dans ses fonctions sociales et dans le prestige qui leur est attaché, et condamné à méconnaître ce qui le constitue vraiment.

¹Laurent JACQUARD, cité par Pierre- André TAGUIEFF, dans *Le sens du progrès, une approche historique et philosophique*, éd. GF Flammarion, Paris, 2004.

²Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 12

Au témoignage des temps modernes, la raison, la science et le savoir tant exaltés par les Lumières ne sont ni plus ni moins que des armes contre lesquelles la nature a voulu nous protéger en nous créant ignorants. « *Voilà, explique ROUSSEAU, comment le luxe, la dissolution et l'esclavage ont de tout temps été les châtimement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés. Le voile épais dont elle a couvert toutes ses opérations semblait nous avertir assez qu'elle ne nous a point destinés à de vaines recherches (...) Peuples apprenez donc que la nature a voulu vous préserver de la science comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant ; que tous les secrets qu'elle vous cache sont autant de maux dont elle vous garantit, et que la peine que vous prenez à vous instruire n'est pas le moindre de ses bienfaits.*¹ »

ROUSSEAU n'est pas un « *misanthrope sublime* » ainsi que le pense VOLTAIRE. Sa critique, et, d'une manière générale, sa condamnation de la civilisation relèvent d'une analyse objective des temps modernes qui lui a permis de constater la perte de la nature authentique de l'homme, corrélative au savoir scientifique et au luxe.

Une lecture attentive de la modernité permet effectivement de voir que la science et le luxe ont fait perdre à l'homme la sincérité et le sentiment de sa liberté originelle. Telle qu'elle est mise en œuvre dans l'optique des Lumières, la culture de la seule intelligence a fait naître dans les sociétés modernes de bien dangereux effets qui ont pour nom négligence du travail utile, le mépris des idées morales et le luxe.

Dans l'époque dite moderne, la recherche du luxe a amené à déprécier la dignité personnelle de l'homme. Comme l'affirme ROUSSEAU, « *la dépravation est réelle ; et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences se sont avancées à la perfection.*² »

En ce sens, les progrès de la raison se sont accompagnés d'un oubli de la vertu, d'une insouciance à l'égard de la dignité humaine. Aveuglé par la quête effrénée du luxe, l'homme moderne perd le sens des valeurs morales et devient l'instrument d'une volonté qui l'enferme dans la sphère d'une domination où seuls ont de la valeur ses intérêts égoïstes. C'est pourquoi ROUSSEAU s'interroge et affirme : « *Que faudra-t-il conclure de ce paradoxe si digne d'être né de nos jours ? Et que deviendra la vertu quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit ? Les*

¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 15

² Jean-Jacques ROUSSEAU, *Ibidem*, p. 12.

anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu, les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent (...) Ils évaluent les hommes comme des troupeaux de bétail .¹»

Le mal de l'époque moderne se révèle ainsi être la réification de l'homme, la perte du sens de l'humain à l'égard d'intérêts particuliers qui enfoncent davantage l'homme moderne dans les mailles d'une domination de plus en plus étroite.

C'est pourquoi s'inscrivant dans la perspective ouverte par ROUSSEAU, les théoriciens de l'Ecole de Francfort, notamment HORKHEIMER et ADORNO, évaluent la condition de l'homme des temps nouveaux et en arrivent à une vision apocalyptique de l'existence humaine. Dans la compréhension qu'ils se font des effets pervers de la modernité, les co-auteurs de *La dialectique de la raison* pensent que la totalité du système de pensée de la modernité est porteuse de cette dérive. Aussi se désolent-ils de constater que « *de tout temps, l'Aufklärung, au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains (...) Mais la terre entièrement éclairée resplendit sous le signe des calamités triomphant partout.*² »

Cette lecture à la fois pessimiste et désolante de la modernité amène LUKÄCS à affirmer en 1961 que l'Ecole de francfort est le « *Grand Hôtel de l'abîme*³ » et Alain RENAUT à voir dans le texte 1944 « *le désespoir à l'égard de la raison (...) La conviction désabusée selon laquelle tout ce que l'on s'était autrefois représenté comme conduisant vers une société éclairée et émancipée par les lumières de la raison ouvre finalement sur l'avènement d'une société administrée.*⁴»

Quoiqu'il en soit de l'idée que l'on se fait de l'Ecole de Francfort et de ses deux plus illustres penseurs, bien des faits apparaissent de nos jours comme l'envers du progrès et autorisent sinon un pessimisme radical, du moins une réserve certaine vis-à-vis des bienfaits de la modernité.

En effet, si du XVIII^{ème} siècle nous avons hérité d'une conception positive du progrès, si au siècle des Lumières la conviction était ferme que l'humanité, grâce à la raison, était sur la voie d'une amélioration de la condition humaine, l'image d'un être dominé, exploité et aliéné que donne l'homme des temps nouveaux est révélatrice à plus d'un titre de l'échec du projet émancipateur des Lumières.

A titre d'exemple, la rationalité techno-scientifique jadis perçue comme essentiellement au service de l'homme se présente dans l'époque moderne comme la sphère d'une domination et d'une exploitation accrues de l'homme lui-même. De

¹-Jean-Jacques ROUSSEAU, *Ibidem*. P. 17

²-Horkheimer & Adorno, *La dialectique de la raison*, p. 21

³-LUKACS, cité par R. E. DARGON, in « Critique de la théorie critique », 2001

⁴-Alain Renaut, cité par R. E. DARGON, in « Critique de la théorie critique », 2001.

nos jours, le savoir techno-scientifique tend à chosifier l'homme, qui devient en même temps un être prévisible dans ses comportements et sa pensée. *« Les innombrables agences de production de masse et la civilisation qu'elles créent, expliquent HORKHEIMER et ADORNO, inculquent à l'homme des comportements standardisés comme s'ils étaient les seuls qui soient naturels, concevables et rationnels. L'homme ne se définit plus que comme une chose, comme un élément de statistique en termes de succès et d'échec.¹ »*

De ce point de vue, c'est une forme nouvelle d'asservissement de l'homme qui s'installe et s'exprime à travers la réification du sujet qui, conséquemment, perd toute souveraineté sur lui-même. Face à l'emprise grandissante de la science et de la technique et des objets que celles-ci créent, l'homme moderne se retrouve victime d'une aliénation qui se traduit par la possibilité de prévoir, de manipuler et même de déterminer ses comportements. C'est pourquoi HORKHEIMER et ADORNO croient comprendre que *« classée dans la catégorie des faits bruts, l'injustice sociale dont ceux-ci sont issus est aujourd'hui aussi sacrée et tangible que l'était le sacro-saint guérisseur sous la protection des dieux. La domination de l'homme n'a pas seulement pour résultat son aliénation aux objets qu'il domine : avec la réification de l'esprit, les relations entre les hommes (...) sont comme ensorcelées. L'individu étiolé devient le point de la rencontre des réactions et des comportements conventionnels qui sont pratiquement attendus de lui ; l'animisme avait donné une âme à la chose, l'individualisme transforme l'âme de l'homme en chose. En attendant la planification totale, l'appareil économique confère aux marchandises une valeur qui décidera du comportement des hommes.² »*

Cette domination nouvelle de l'homme, qui se traduit par la perte de tout pouvoir de décision autonome face à l'appareil techno-scientifique et qui le contraint à conformer ses désirs, sa volonté et ses aspirations aux exigences de la science et de la technique, entraîne corrélativement la perte du penser libre. Selon HORKHEIMER et ADORNO, *« l'imagination s'atrophie. Ce qui est grave, ce n'est pas que les individus soient distancés par la société ou par ses productions. Lorsque l'évolution de la machine a commencé à se transformer en mécanisme de domination (...), ceux qui sont restés en arrière ne représentent pas seulement la non vérité. En regard de cela, l'adaptation au pouvoir du progrès implique le progrès du pouvoir, et par conséquent une répétition de ses régressions qui prouvent au progrès (...) qu'il est le contraire du progrès. La malédiction du progrès irrésistible est*

¹HORKHEIMER & ADORNO, op. cit. p. 45

²HORKHEIMER & ADORNO, *Ibidem*, p. 44

la régression irrésistible.¹ »

Cette régression du progrès n'affecte pas seulement l'homme moderne dans ses rapports avec son environnement. Elle s'élargit jusque dans la sphère intellectuelle avec une pensée appauvrie dans sa seule et unique préoccupation d'organisation et d'administration. *« Cette régression, ajoutent HORKHEIMER et ADORNO, ne se limite pas à l'expérience du monde sensible lié à l'environnement physique (...) L'unification des fonctions intellectuelles grâce à laquelle les sens peuvent être maîtrisés ; la résignation du penser (...) impliquent l'appauvrissement du penser et de l'expérience. Une pensée qui est entraînée à se limiter aux problèmes d'organisation et d'administration s'accompagne nécessairement d'un rétrécissement de l'intellect que l'on rencontre chez les grands de ce monde dès qu'il ne s'agit plus pour eux de manipuler les humbles.² »*

En ce sens, la pensée libre ou la raison qui fondait l'optimisme des Lumières se trouve aujourd'hui prise au piège de ses propres productions. Avec l'apparition de la machine, le progrès techno-scientifique transforme l'homme en automate avec comme conséquence une atrophie de la raison elle-même.

Pire, la sophistication de la machine, des outils techno-scientifiques d'une façon générale entraîne l'appauvrissement du pouvoir de l'homme moderne face aux expériences qu'il est sensé pouvoir faire. De ce point de vue, *« plus l'appareil social, économique et scientifique auquel le système de production entraîne le corps depuis longtemps est complexe et précis, plus les expériences que ce dernier est apte à faire sont restreintes. A la suite de la rationalisation des modes de travail, l'élimination des qualités, leur conversion en fonction passe de la sphère scientifique à la sphère du vécu et tend à rapprocher les peuples de l'état de batraciens.³ »*

En outre et comme précédemment indiqué, le progrès, notamment l'avancement techno-scientifique entraîne une aliénation de la pensée dans les objets tels que la machine. *« Sur la voie qui conduit de la mythologie à la logistique, renchérissement HORKHEIMER et ADORNO, la pensée a perdu l'élément de la réflexion sur soi et, de nos jours, la machine, tout en nourrissant les hommes, les mutile.⁴ »* Ces effets pervers de la science et de la technique sur la vie de l'homme moderne peuvent être attribués à l'instrumentalisation du savoir lui-même qui, de ce fait, perd sa vocation émancipatrice. Comme l'indique Ben Slimane HOUCINE, *« face à la techno-science, nous ne sommes pas seulement confrontés au défi d'un savoir instrumental (...) mais aussi à une puissance réelle qui menace*

¹- HORKHEIMER & ADORNO, *Ibidem*, p.51.

²- HORKHEIMER & ADORNO, *Ibidem*.

³- HORKHEIMER & ADORNO, *Ibidem*, p. 52.

⁴- HORKHEIMER & ADORNO, *Ibidem*, p.53.

notre vie et met en péril notre manière de pensée. Partout nous assistons à l'investissement de la technique dont les réseaux s'étendent de la sphère économique à celle de la médecine, de l'art, du langage et même de la volonté humaine. Avec la prolifération de ses instruments, la société civile se transforme en un complexe industriel et toutes ses régulations sont médiatisées par l'intelligence artificielle (informatique).¹»

Ainsi entendue, l'emprise grandissante de la science et de la technique dans nos sociétés dites modernes fait perdre à l'homme le contrôle de sa pensée et de ses propres actes. Il apparaît membre d'un ensemble qui le dépasse et qu'il ne contrôle plus. Celui-ci ne reflète plus sa volonté. L'action n'est plus orientée dans le sens de la satisfaction des besoins de l'homme, mais dans celui de la réalisation des aspirations d'un système qui l'englobe et dans lequel il perd tout pouvoir de décisions autonomes. *« N'étant plus maître de ses actes, ajoute Ben Slimane HOUCINE, l'homme doit conformer ses aspirations à l'enchaînement du processus économique et adapter son comportement aux exigences de la technique (productivité). De cette manière, l'homme ne travaille plus essentiellement pour satisfaire ses besoins, mais pour réaliser une fin dont le sens lui échappe complètement, à savoir la conservation et l'extension d'un système unique de production à l'échelle de l'humanité entière.² »*

En ce sens, la réalisation d'une fin non orientée vers la satisfaction de ses besoins traduit une nouvelle forme de domination qui épuise le travail lui-même de tout son sens libérateur. Dans l'ère dite moderne, le travail comme activité naturelle de transformation et d'échanges entre les individus devient salarié et, avec l'émergence du droit, on lui attribue successivement les termes de revenu et d'emploi. Mais de ce fait, on assiste à une réification du sujet face à une ou un ensemble de tâches, qui annule son libre arbitre et sa dignité face aux choix de vie. Si ses combats lui ont permis de conquérir des acquis à travers le prisme de l'histoire, l'homme moderne reste soumis à la loi économique du travail. Sujet d'une action qui dépasse le cadre de l'activité immédiate pour atteindre le domaine des rapports sociaux généraux, il est et reste un travailleur ou, au sens où l'entend MARX, un prolétaire, c'est-à-dire celui qui est obligé de vendre sa force de travail pour survivre.

De ce point de vue, une néo-servitude s'installe qui prive l'homme moderne de tout choix autonome et le met dans l'impossibilité d'orienter à souhait et de donner sens à sa propre existence. C'est dire que l'homme des temps nouveaux n'est plus

¹Ben Slimane HOUCINE, *Vers un rationalisme critique*, pp.11-12.

²Ben Slimane HOUCINE, *Ibidem*, p. 12

maître de sa vie, l'instrumentalisation du savoir fait de lui un objet de manipulation et rend impossible l'expression de tout choix autonome. *« La technique, nous enseigne Ben Slimane HOUCINE, a maintenant une dimension ontologique, elle implique dans son dynamisme la solidarité d'un ensemble structurel et fonctionnel (économie, société, droit, morale, politique etc.) où l'homme n'intervient plus en tant que substance (créateur), mais en tant que fonction (opérateur). C'est pourquoi l'homme qui voulait devenir maître et possesseur de la nature se trouve,- dans les sociétés industrielles contemporaines,- utilisé comme moyen de production et objet de consommation.¹ »*

De cette façon, l'horizon d'un avenir porteur du bien-être et du salut de l'homme se trouve assombri par l'impact négatif de la science et de la technique notamment sur les sphères économique, sociale, et même morale de la vie de l'homme. La subordination de tous ces secteurs à la logique techno-scientifique s'accompagne chez l'homme moderne d'une sorte de résignation et d'une impuissance face à un monde qui n'est plus le reflet de sa volonté. En ce sens, *« non seulement l'idée de progrès déserte le domaine politique ; mais là où elle semblait univoque, pour les sciences et les techniques, elle perd de son évidence. Sciences et techniques sont rendues responsables de nos maux. De vastes secteurs de l'opinion publique, de nombreuses couches sociales sont tentées non pas d'intervenir pour s'organiser, mais céder à un comportement de passivité et de résignation. L'horizon est obscurci, le présent apparaît comme un mur sur lequel on bute. ²»*

Dans cette optique, il est sans doute avéré que l'instrumentalisation du savoir a fait perdre à la rationalité occidentale sa vocation libératrice. L'extension de la science et de la technique à toutes les sphères de la vie humaine est telle que de nos jours, la libération de l'homme, au sens d'une possibilité d'orienter et de donner sens à sa propre existence, est compromise. *« De nos jours, croit comprendre Ben Slimane HOUCINE, la dépendance des masses par rapport au système bureaucratique (...) devient de plus en plus étroite, au point que toute possibilité de libération devient utopique. Prise au piège du pouvoir, la rationalité techno-scientifique devient une idéologie au sens où le développement de la techno-science est essentiellement requis pour une politique mondiale de puissance.³ »*

De ce point de vue, la politique en tant que lieu supposé d'expression des droits et des libertés des peuples se trouve définie et conditionnée par la science, la

¹Ben Slimane HOUCINE, *Ibidem*, p. 56.

²André TOSEL, *Vers une refondation en philosophie marxiste*, p.73.

³Ben Slimane HOUCINE, *op. cit.*, p. 98.

technique et leur corollaire le capitalisme. Cela entraîne la perte d'autonomie des Etats et naturellement des peuples qu'ils sont sensés gouverner. La politique mondiale, celle des pays pauvres ou en voie de développement reste sous le contrôle des grandes instances économiques qui dictent leur volonté et définissent la politique de ces Etats. On assiste ainsi à un déplacement du centre des décisions des Etats eux-mêmes vers ces instances qui ont le monopole économique. Les relations des Etats africains en particulier avec la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International illustrent à bien des égards cette vérité, que les politiques de nos pays ne reflètent plus la volonté de nos propres gouvernants. La conséquence d'une telle situation, c'est que ces politiques ne répondent plus aux aspirations et aux attentes des peuples, mais aux exigences de ces puissances économiques. Cela rend impossible une politique orientée et attentive aux attentes des peuples. Corrélativement, une attitude de résignation sinon de révolte gagne ces mêmes peuples qui se rebellent contre le pouvoir et entraînent une instabilité politique, comme c'est le cas dans nos pays africains. « *Le désespoir, dit André TOSEL, devient alors démission et délégation sans retour de toute capacité d'intervention autonome. Ainsi, il n'y a pas tant ni seulement d'abord, crise de l'idée de progrès (...) que crise de la société néo-capitaliste et de son idéologie. Le doute quant au progrès, la fuite dans les idéologies de l'immédiat ne sont que l'ombre portée des contradictions de la version positiviste du progrès comme simple croissance et accumulation.*¹ »

La prétention positiviste du savoir qui s'exprime dans la science et la technique fait en outre perdre à celles-ci tout pouvoir de libération de l'homme. Analysées à la loupe ; science et technique se présentent comme deux obstacles majeurs à l'amélioration de la condition de l'homme. Comme le souligne avec force Ben Slimane HOUCINE, « *le progrès techno-scientifique n'est plus la condition de libération de l'homme, mais le principe même de sa négation.*² »

A côté des aspects positifs du progrès, il y a dans l'époque moderne des effets pervers qu'il serait naïf de ne pas prendre en compte. Au rang de ces conséquences négatives, l'accroissement du pouvoir et domination de l'homme, qui se traduit par son affaiblissement face aux puissances économiques. « *Le rapport de dépendance de l'homme moderne avec la nature, soulignent HORKHEIMER et ADORNO, ne peut être séparé du progrès. L'accroissement de la productivité économique qui, d'une part crée les conditions d'un monde meilleur, procure d'autre*

¹ André TOSEL, *op. cit.* p. 74.

² Ben Slimane HOUCINE, *op. cit.* p. 155.

part à l'appareil technique et aux groupes sociaux qui en disposent une supériorité immense sur le reste de la population. L'individu est réduit à zéro par rapport aux puissances économiques. En même temps celles-ci portent la domination de la société sur la nature à un niveau jamais connu. ¹»

¹HORKHEIMER & ADORNO, *op.cit*, P.54.

CONCLUSION

Ce que nous avons voulu principalement mettre en évidence dans cette partie consacrée à la raison et au progrès, c'est la foi du siècle des Lumières en l'homme qui remplace celle portée sur l'avènement prochain d'une providence salvatrice. Cette confiance faite à l'homme et à sa raison explique l'acharnement du XVIII^{ème} siècle européen pour instaurer la pensée libre et l'esprit critique jusque-là offusqués par l'argument d'autorité, la superstition, les préjugés populaires, l'obscurantisme etc.

Dans la perspective des Lumières, cette liberté de la raison apparaît comme la seule condition pour conduire l'humanité sur la voie d'un progrès illimité, qu'il soit sur le plan social, politique, économique ou culturel. Au sens propre, cette idée de progrès revêt la signification d'un monde soustrait à l'empire de toute forme de domination et d'exploitation humaine; d'un monde illuminé par les seules lumières de la raison et bâti sur le socle de la liberté et de l'épanouissement harmonieux de l'homme grâce notamment aux bienfaits de la science et de la technique.

A l'épreuve des faits, cette idée de progrès se trouve sérieusement contredite par la réalité des temps modernes en général, par celle des temps contemporains en particulier. Au regard des effets positifs de la science et de la technique sur la vie de l'homme moderne, on peut certes témoigner de l'existence des lumières de la raison dans l'époque actuelle. Pour autant, ces lumières n'ont pas seulement d'aspects positifs, en ce sens que l'homme se retrouve ne nos jours victime de nouvelles formes de domination et d'exploitation certes insoupçonnées par les rationalistes du XVIII^{ème}. Une crise du progrès fait jour qui confine l'homme des temps nouveaux dans la sphère d'une aliénation et d'une servitude qui s'affirment comme les contreparties imprévues du progrès.

Dans la partie qui fait suite à celle-ci, nous nous efforçons de repenser à nouveaux frais la rationalité occidentale dont le caractère à la fois identitaire et totalitaire est accusé d'être la cause des dérives de la raison. Il s'agira ici, en nous appuyant sur des auteurs comme HORKHEIMER, ADORNO, Ben Slimane HOUCINE etc., de descendre la raison de la sphère de l'idéalisme dans celle du réel, d'analyser la théorie critique de l'Ecole de Francfort comme diagnostic des méfaits du rationalisme occidental et de penser la rationalité à l'aune de l'éthique considérée comme l'instance de normalisation de l'activité rationnelle. Cette préoccupation rend toute sa pertinence au titre de cette partie : « *La rationalité à la limite du sens* ».

DEUXIEME PARTIE : LA RATIONALITE A LA LIMITE DU SENS

INTRODUCTION

Telle que nous l'avons examinée dans la partie précédente, la crise du progrès trouve son fondement dans le fourvoiement de la raison qui, devenue métaphysicienne dans sa prétention identitaire et totalisante, a perdu le sens de l'existence et mis l'homme dans l'impossibilité de saisir le réel et d'organiser convenablement sa vie.

Sensée libérer le monde et l'homme, la raison s'est plutôt perdue dans la sphère de l'idéalisme. La conséquence de ce rationalisme en dérive, c'est que l'homme qui nourrissait l'espoir d'une libération prochaine grâce aux pouvoirs de la raison est devenu objet de domination et d'instrumentalisation et le monde le théâtre d'une néo-barbarie.

Des solutions à cette crise du progrès de la raison semblent pourtant s'offrir à l'homme, qui appellent la nécessité d'une critique, mieux d'un rejet de la raison dans sa prétention identitaire d'une part, d'autre part d'une rationalité normée par une éthique soucieuse de l'homme lui-même et de ce qui, dans l'enclos de la vie sociale, satisfait ses intérêts propres et sauvegarde sa dignité.

Cette seconde partie que nous engageons s'emploie justement à la triple tâche d'une étude critique de la raison identitaire accusée d'être la cause des dérives du rationalisme occidental, d'une approche explicative de la théorie critique de l'Ecole de Francfort comme diagnostic de cette crise du progrès, enfin d'une analyse de l'éthique comme instance de régulation et de normalisation de la rationalité.

CHAPITRE I : CRITIQUE DU RATIONALISME OCCIDENTAL : METAPHYSIQUE EN QUESTION.

« Et la pensée ne commencera que lorsque nous aurons appris que cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est l'ennemi la plus acharnée de la pensée¹ »

Dans le chapitre intitulé *« crise du progrès et condition de l'homme moderne »*, nous soutenions que dans la pensée de HORKHEIMER et d'ADORNO, les dérives du rationalisme des Lumières sont corrélatives à la manière dont s'est déployé l'ensemble du système de pensée de la modernité. Dans son essence profonde, ce système a pris forme et s'est développé sur la base d'une identification du réel à la raison. Cela a eu pour effets d'amener la raison elle-même à méconnaître l'altérité et le caractère énigmatique du réel d'une part, à perdre d'autre part le véritable sens de l'existence par les lois et principes qu'elle met d'emblée en œuvre comme critères de régulation, de normalisation et d'intelligibilité du réel. *« La crise de la raison, explique Ben Slimane HOUCINE découle de sa tendance à sublimer le réel en lui donnant une unité systématique et cohérente. Après Spinoza, ce sont Hegel et Marx qui ont réussi l'identification du réel à la cohérence du système. La rationalité du réel, sa conformité aux lois de la raison sont établies d'une manière inconditionnelle. En ce sens, la nature et l'histoire ne sont intelligibles qu'à travers les lois rigoureuses de la dialectique. Aujourd'hui, ce n'est plus la rationalité du réel qui devient problématique, mais plutôt la prétention du rationalisme occidental à une validité universelle.² »*

Si comme le souligne Ben Slimane HOUCINE le rationalisme occidental est à la fois critique dans son mode d'approche du réel et dans sa prétention à une validité à l'échelle de l'humanité entière, c'est à coup sûr parce que le réel lui-même, considéré dans sa diversité et sa pluralité, se ferme à toute entreprise unificatrice. Singulièrement, sa prétention à une validité universelle bute sur la pluralité des cultures dispersées dans le monde et sur la prolifération de l'être et son caractère énigmatique.

De ce point de vue, la raison à l'œuvre dans la philosophie du XVIII^{ème}, dans sa prétention unificatrice, se trouve mise en échec par ce qu'on peut appeler le règne

¹Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, p. 79

²Ben Slimane HOUCINE, *Vers un rationalisme critique*, p. 134

du hasard dans la nature, mais aussi et surtout par l'imprévisibilité des événements historiques ; du réel en général. Parce qu'il se refuse à toute intégration positive dans un ordre formel, le réel fait perdre à la raison sa vocation de fondement et de principe d'intelligibilité. Et quoique HANNAH ARENDT soutienne que « *la perte de la permanence et de la solidité du monde (...) n'entraînent pas nécessairement la perte de la capacité humaine à construire, préserver et prendre à cœur un monde qui puisse survivre et demeurer un lieu vivable pour ceux qui viennent après nous*¹ », l'homme de l'ère dite moderne se trouve dans un monde dont le sens et le contrôle lui échappent complètement ; dans le cours actuel des événements, la raison sensée comprendre et maîtriser le monde apparaît elle-même comme un instrument.

Cette instrumentalisation de la raison qui apparaît de nos jours comme la cause fondamentale des maux de la modernité impose à la raison une nouvelle forme d'approche du réel qui passe d'une part par la reconnaissance des choses dans leur état naturel, d'autre part par la compréhension de l'histoire de l'humanité dans son caractère factuel.

Dans cette perspective, la raison ne peut véritablement jouer son rôle de fondement que si, devant la complexité et la diversité du réel, devant également l'imprévisibilité de l'histoire, elle renonce à sa vocation unificatrice et réussit à se libérer de ses propres modèles théoriques (principes, lois,) et de son arsenal conceptuel. C'est la condition nécessaire pour qu'elle accède aux choses et renoue avec elle sous le mode de l'étonnement et du questionnement.

Dans l'optique heideggérienne en tout cas, la pensée est opposée à la raison pour que soit possible une remontée jusqu'à la vérité de l'être. La crise de la raison, telle que l'appréhende Martin HEIDEGGER, trouve son explication moins dans l'éclatement des fondements dans le domaine scientifique et dans la perte de la raison de tout pouvoir d'unité que dans son incapacité à penser et à comprendre le réel dans son être véritable. Il semble que la raison ne peut vaincre cette impuissance que si elle parvient à résoudre sa propre scission en théorique et en pratique. C'est cette réussite seule qui peut l'amener à cesser d'être elle-même et à devenir dans son essence profonde pensée de l'être et de l'existence. La critique heideggérienne de la raison occidentale postule de ce fait le prolongement du rationnel dans l'ontologique qui, ainsi que le comprend Ben Slimane HOUCINE, passe par une « *critique radicale de la métaphysique qui a dominé la philosophie occidentale durant deux millénaires et demi*.² »

¹Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, p. 48

²Ben Slimane HOUCINE, op. cit. p. 21

Cette critique de la métaphysique s'impose comme une nécessité pour autant qu'elle est requise pour permettre l'ébranlement de l'édifice sur lequel la raison occidentale s'est jusque-là reposée. Cet édifice, c'est celui qui faisait d'elle le principe inconditionné d'objectivation de l'être de l'étant. « *Sans doute, fait remarquer HEIDEGGER, lorsque la pensée représente l'étant, se réfère-t-elle à l'être. Mais en vérité, elle ne pense jamais l'être comme tel. La question de l'être reste toujours la question qui porte sur l'étant.*¹ »

Dans la perspective heideggérienne, la métaphysique est discréditée du fait qu'à travers elle la rationalité moderne, dans son intention de systématiser le réel, ramène l'étant à un tout régi par des lois unificatrices. Contre HEGEL qui soutient que « *pour connaître la substance des choses il faut les aborder avec la Raison*² », Heidegger pense que la substance de l'être ne saurait être saisie sur la base de lois unificatrices, sur la base d'un savoir formel. Une telle prétention se condamne à l'échec devant l'altérité de l'être et son caractère informel. C'est pourquoi dans le commentaire qu'il fait de la pensée de HEIDEGGER, Ben Slimane HOUCINE croit comprendre que « *loin de partager l'euphorie des positivistes et des scientifiques en général, HEIDEGGER entame son pas en arrière pour questionner en- deçà de l'axiomatique et du savoir formel en général. Ayant en vue l'altérité de l'être et sa propriété informelle, il soutient la thèse suivant laquelle l'être est absolument irréductible et ne peut aucunement se conformer aux lois de la systématisation unificatrice.*³ »

Parce qu'elle ne peut penser l'étant qu'en le rapportant à un ordre formel et intelligible, la métaphysique échoue a priori dans son entreprise de saisie et de compréhension du réel. La pensée de l'étant se détermine dans la médiation de l'être qui, dans la vision heideggérienne, est un système ouvert de références où les forces actives tels que l'économie, la politique l'art, la poésie, le langage etc. jouent un rôle fondamental pour toute manifestation phénoménale. C'est dire que l'explication rationnelle n'est plus le mode d'accessibilité au réel, mais la compréhension herméneutique qui s'enracine dans un être-au-monde (HEIDEGGER parle ici de Dasein).

Le modèle interprétatif doit se substituer de ce point de vue au modèle explicatif, ce qui fait que la pensée de l'être est requise pour mettre en lumière la limite de la science et son incapacité à penser son essence, à réfléchir sur sa propre opération, sa position et enfin sa propre dimension. « *La raison de cet état de chose,*

¹Martin HEIDEGGER, *op. cit.* p. 79

²Friedrich HEGEL, *La raison dans l'histoire*, p.51

³Ben Slimane HOUCINE, *op. cit.* p.23

explique HEIDEGGER, *tient à ce que la science de son côté ne pense pas et ne peut pas penser ; et même c'est là sa chance, je veux dire ce qui assure sa démarche propre. La science ne pense pas. Voilà une phrase choquante.*¹ »

Par cette critique de la science moderne, HEIDEGGER vise à briser l'objectivité du savoir formel (la métaphysique) en déplaçant son site du domaine de l'étant à celui de l'être et à replacer l'acte scientifique dans son contexte d'existence et de responsabilité.

Dans son essence profonde, la pensée n'est pensée que pour autant qu'elle est une activité dévoilante, interrogative et interprétative ; elle tire sa puissance dans l'élément de l'être et de la vérité. De ce point de vue, la pensée n'est pas un voir qui anticipe de façon particulière le monde phénoménal pour le soumettre à la représentation catégoriale. La pensée, au sens où l'entend HEIDEGGER, a sa détermination dans l'accomplissement de la vérité de son essence en tant que pensée de l'être et de la vérité. En ce sens, elle se situe par-delà le théorique et le pratique, mieux, par-delà leur séparation. « *Mais, s'interroge HEIDEGGER, dans quelle relation se situe la pensée vis-à-vis du comportement théorique et pratique ? Cette pensée surpasse toute vision (...) parce qu'elle se soucie de la lumière en laquelle une vision comme théorie peut séjourner et se mouvoir. La pensée est attentive à la clairière de l'être lorsqu'elle insère son dire dans le langage qui est celui de l'abri de l'existence. C'est ainsi que la pensée est un faire (ein tun). Mais un faire qui surpassa d'emblée toute praxis. La pensée est supérieure à toute action et production (Handeln und Herstellen).* »²

A l'opposé de la métaphysique classique, l'ontologie heideggérienne se situe à la lisière du fonctionnel. Son objet n'est pas de thématiser l'être de l'étant, encore moins de modifier sa présence sous la forme d'une idéalité transcendantale. Au contraire, elle découvre son engagement dans la vérité de son essence en tant que pensée de l'être. « *Ni idéale, ni divine, ni rationnelle ou même irrationnelle, commente Ben Slimane HOUCINE, la pensée est antérieure à toutes ces modifications historiques. Conformément au dire interprétatif de la pensée ontologique ; les choses ne sont plus redevables de leur paraître à la lumière divine ou rationnelle, mais à une réalité existentielle advenant comme totalité référentielle et condition de possibilité de toute manifestation phénoménale.* »³

La déconstruction heideggérienne de l'ordre rationnel, sa critique de la métaphysique et de l'objectivité du savoir moderne en général n'est pas un rejet

¹ Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* p. 26

² Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, p.165

³ Ben Slimane HOUCINE, *op. cit.* p. 28

catégorique de la rationalité moderne. Elle est à comprendre comme un approfondissement enrichissant de la logique « *de la fondation jusqu'au sol natal de la raison, à savoir : l'être comme abîme et clairière où toute chose tient son essence. En effet, derrière l'objectivité du savoir moderne, HEIDEGGER découvre l'altérité de l'être qui est seule en mesure de donner à la pensée toute sa validité.* ¹ »

Au sens où l'entend ADORNO, la raison en tant que principe de fondation, n'a pas pour but et ne doit pas limiter son activité à une identification au réel ; elle ne doit pas non plus être totalisante, c'est-à-dire s'imposer comme principe de régulation, d'organisation et de compréhension du réel. Son rôle consiste à entrer en connexion avec le réel et à travers son ouverture, à comprendre celui-ci dans son essence énigmatique. C'est du moins ce que croit comprendre Ben Slimane HOUCINE lorsque, interprétant la pensée d'ADORNO, il écrit : « *La tâche de la raison ne doit pas se réduire à une simple identification au réel fixé dans sa consistance et sa fermeté, ni même de se transcender pour s'imposer en tant qu'absolu, mais s'ouvrir au réel dans sa nature contradictoire. Pour ADORNO, la raison totalisante est limitée et stérile ; ce qui nécessite la prise en compte du caractère réfractaire de l'élément particulier qui s'oppose à toute identification foncière et décisive.* ² »

C'est seulement par ce moyen que la raison critique peut parvenir à s'accorder avec la vérité de l'être et à repenser la chose dans sa propriété informelle, c'est-à-dire telle qu'elle se montre et se manifeste à partir d'elle-même. Plus précisément, la raison critique est appelée à sortir d'elle-même pour entrer dans un rapport de compréhension avec la chose.

Cela revient à dire que notre compréhension de la chose se situe au-delà des structures d'horizon subjectivistes de la raison moderne (lois, idées, principes) et se prolonge à la totalité référentielle que HEIDEGGER appelle être-au-monde comme le lieu d'apparition et de manifestation de tous les phénomènes.

¹ Ben Slimane HOUCINE, *Ibidem*, pp. 28-29

² Ben Slimane HOUCINE, *Ibidem*, p. 29

CHAPITRE II : LA THEORIE CRITIQUE DE L'ECOLE DE FRANCFORT

« Instrumentale, la raison se confond avec le pouvoir et par là renonce à sa propre critique -c'est là l'ultime idéologie appliquée à elle-même¹ »

Jürgen HABERMAS

Dans l'optique ouverte par les théoriciens de l'Ecole de Francfort, les dérives de la raison occidentale qui s'expriment sous la forme d'une domination de l'homme à travers un savoir devenu instrumental ne peuvent trouver de solution que dans la détermination de la raison à entreprendre sa propre critique. Telle que l'appréhende Jürgen HABERMAS, cette auto-critique de la raison est requise pour mettre fin au caractère unilatéral de la rationalité qui élargit la raison objective aux sphères de la culture (droit, morale...), mais également pour que soit possible une libération de la morale par la science. Il s'agit plus exactement de penser la rationalité en dehors de l'horizon instrumental pour que cesse l'extension de la raison objective au domaine du droit et de la morale et la réduction du mode axiologique au mode épistémique dont la conséquence est de faire de la personnalité non une instance de contrôle du comportement individuel, mais une instance définie et contrôlée par les mécanismes automatiques d'organisation sociale. Car comme le constate à juste titre HORKHEIMER, *« de même que tout dans la vie tend aujourd'hui davantage à être soumis à la rationalisation et à la planification, la vie de chaque individu, y compris ses impulsions les plus cachées qui jadis constituaient sa sphère privée, doit, à présent, observer les exigences de la rationalisation et de la planification : l'auto-conservation de l'individu présuppose son adaptation aux exigences de la conservation du système² »*

Cette adaptation qui s'impose comme une nécessité traduit une forme nouvelle de domination de l'homme des temps nouveaux qui, aux yeux des penseurs de la théorie critique, se présente finalement comme un élément dans un ensemble fonctionnel. C'est dans cette perspective que les théoriciens de l'Ecole de Francfort radicalisent la théorie critique en une critique de la domination bureaucratique, elle-

¹-Jürgen HABERMAS, *Revue esthétique*, p. 89

²- Max HORKHEIMER, *Critique de la raison instrumentale*, P. 96, cité par HABERMAS dans *Théorie de l'agir communicationnel*, pp. 359-360.

même considérée comme l'origine de la rationalisation de la société moderne en général, de celle contemporaine en particulier. La techno-science comme puissance de domination perpétue et prolonge la servitude dans les sociétés modernes. Son extension à l'économie, au droit, à la morale et à la politique entraîne une domination qui affaiblit davantage l'homme. Dans cette perspective, la théorie critique conçoit l'apparence rationnelle de la société bureaucratique comme une réalité qui cache mal une irrationalité désespérée et, comme l'appréhende Jean François LYOTARD, totalement conditionnée. « *Le monde, dit-il, tend à devenir la substance d'une administration totale qui englobe les administrateurs eux-mêmes. La texture de la domination est devenue la texture de la Raison elle-même, et c'est pour cette société un engrenage inéluctable.*¹ »

Cela explique que dans l'impulsion marcusienne, la théorie critique, en tant qu'aspect intellectuel du processus historique, s'affirme dans son identité avec pour vocation l'examen de l'être social dans sa situation historique. « *La théorie critique, disent Paul-Laurent ASSOUN et Gérard RAULET, n'a pas pour fonction de formuler les sentiments et les conceptions d'une classe en fonction d'une situation donnée. Ce n'est pas un reflet passif, un appareil traducteur d'une constante P (prolétariat) en fonction d'une variable S (situation historique). C'est là la faire déchoir au rang d'une science spécialisée (danger idéologique grave s'il en est pour l'Ecole de Francfort).*² »

Dans cette optique, la critique apparaît comme l'élément clé pour dénouer l'identité du rationnel au réel. Une telle identité est porteuse d'une domination de l'homme moderne pour autant qu'elle se dévoile dans la forme d'une rationalisation totalitaire de l'existence sociale. La reproduction économico-politique tout comme sa tendance unidimensionnelle présupposent, à titre d'exemple, à la fois la réification des relations sociales et une totale soumission des individus à l'appareil technologique. « *Non seulement, explique Ben Slimane HOUCINE, leurs conditions de vie matérielles et psychologiques sont manipulées, mais aussi leurs fantasmes et désirs sont conditionnées et réorientées en fonction d'objectifs politiques à savoir : la reproduction du système et sa conservation.*³ »

Un constat pareil suppose déjà que la théorie critique doit s'assigner la tâche de réfléchir sur la situation concrète de vie des individus au lieu de s'enfermer dans des querelles d'ordre idéologique. Dans l'appréciation qu'il fait en tout cas de la théorie critique, Ben Slimane HOUCINE croit comprendre qu' « *au lieu d'être critique*

¹ Jean-François LYOTARD, *La condition post-moderne*, p.77

² Paul-Laurent ASSOUN & Gérard RAULET, *Marxisme et théorie critique* p. 81

³ Ben Slimane HOUCINE, *op. cit.* p. 115

de la société et de la domination comme catégorie centrale de la rationalité technoscientifique, la théorie critique de l'Ecole de Francfort se cantonne dans une attitude polémique contre l'extension du rationnel et son déploiement dans le domaine de l'art. Ses interrogations ne portent plus sur l'unité de la théorie et de la pratique, mais sur les chances d'une libération par la voie esthétique. Dès lors, la pensée critique d'ADORNO va cristalliser ses pouvoirs au désenchantement de l'art de la domination rationnelle (...) et même à lui attribuer des possibilités historiques en tant qu'agent de transformation sociale. ¹»

En effet, avec ADORNO, la théorie critique se déploie dans la sphère de l'art à qui elle assigne la tâche primordiale de prendre en charge les problèmes et les contradictions de la réalité sociale. Il ne s'agit plus, à la façon de STRAVINSKY, d'un art musical qui préserve l'autonomie du compositeur et s'affirme au-delà des tensions sociales. Dans l'horizon adornien, le contenu de l'œuvre d'art dépasse le cadre de la pureté de la forme pour investir le domaine de la société et de la vie concrètes des hommes. De ce point de vue, la théorie critique qui s'exprime à travers l'œuvre d'art a pour fonction de cristalliser son pouvoir à la condamnation systématique de la rationalité comme ordre régulateur de la société industrielle avancée.

Le langage musical ne se réduit plus alors à l'agencement des sons, à l'harmonie et à l'accord. Il englobe une perspective plus large et s'affirme dans la voie du sens qu'il est chargé de communiquer et de faire comprendre. L'ouverture de l'art sur la réalité sociale lui permet de transformer son contenu du plan formel à celui de l'expressivité. Dans cette optique et à travers l'œuvre d'art, la théorie critique, au sens adornien du terme, se donne le privilège de traduire soit en image, soit en parole les plaintes et les souffrances qui accablent les minorités opprimées, d'évoquer leur désir de liberté et leur aspiration vers une existence digne. En ce sens et à travers l'art, la théorie critique peut s'assigner des possibilités historiques. Mais lesquelles exactement ?

Pour Ben Slimane HOUCINE, *« la théorie critique telle qu'elle se déploie à travers l'œuvre d'art n'a pas uniquement pour visée de transformer le monde en parole musicale ou en peinture, mais de nous obliger à le comprendre autrement dans sa différence ; sans recours à des instruments d'expression tels que les règles et les techniques développés par la rationalité moderne. ² »*

¹Ben Slimane HOUCINE, *Ibidem*, p. 109

²Ben Slimane HOUCINE, *Ibidem*, p. 111

Parce qu'elle est une puissance défigurante, parce qu'elle crée un univers à l'intérieur de l'univers existant, enfin parce qu'elle rend possible une autre manière d'exister sur le plan imaginaire dans l'authenticité, la théorie critique, à travers la médiation artistique, s'oppose au réel. Elle devient, dans la compréhension que s'en fait ADORNO, une puissance critique pour autant qu'elle inaugure une nouvelle façon de voir, d'entendre et même de comprendre l'existence établie.

CHAPITRE III : L'ETHIQUE COMME FONDEMENT DE LA RATIONALITE

Dans son ouvrage intitulé *La condition post-moderne*, Jean-François LYOTARD voit la crise de la rationalité moderne non dans l'extension de la science à toutes les sphères de la vie humaine, mais dans la crise de légitimation du savoir proprement dit. « *La crise du savoir scientifique dont les signes se multiplient dès la fin du dix-neuvième siècle ne provient pas d'une prolifération fortuite des sciences qui serait elle-même l'effet du progrès des techniques et de l'expansion du capitalisme* dit-il, *elle provient de l'érosion interne du principe de légitimité du savoir.*¹ »

Dans l'approche critique que nous avons faite de la raison totalisante et identitaire, nous soutenions que dans le domaine théorique, l'intégration du réel dans sa complexité et de l'existence historique dans son imprévisibilité était la condition requise pour que la raison puisse véritablement jouer son rôle de fondement. Dans le cadre pratique et tel que l'appréhende HABERMAS, l'éthique en tant qu'ensemble de valeurs et systèmes de références devient le critère de fondation, de légitimation et de validation du savoir rationnel. « *Dans cette mesure, fait remarquer HABERMAS, une éthique reste le fondement de la légitimation. Cela est possible parce que le droit formel, par définition, en délimitant un domaine d'actions légales, délimite un domaine d'actions morales.*² »

Dans la perspective propre à Karl Otto APPEL, la crise de la rationalité occidentale qui, dans nos sociétés modernes en général et dans celles contemporaines en particulier, s'exprime sous la forme d'une irrationalité à travers l'extension de la domination à l'échelle de l'humanité entière, provient d'un déséquilibre entre le pouvoir de la techno-science et la raison pratique qui n'est plus opérante. C'est dire que le progrès fulgurant de l'homme dans le domaine techno scientifique s'est réalisé sans que l'homme soit moralement amélioré. Devant la logique qu'imposent la science et la technique, l'homme moderne se trouve désarmé et contraint de conformer ses actes à un système globalisant, peu soucieux des valeurs morales et des réalités culturelles propres à chaque société : « *la civilisation technique et scientifique, dit Karl Otto APPEL a placé les peuples, les races et les cultures devant une problématique commune, sans égard pour leur particularité culturelle de groupe. Pour la première fois dans l'histoire humaine, les hommes sont*

¹Jean-François LYOTARD, *op. cit.* p. 65.

²Jürgen HABERMAS, *Raison et Légitimité*, p. 124

confrontés en pratique à la tâche d'assumer à l'échelle planétaire la responsabilité collective des conséquences de leurs activités.¹ »

Au-delà d'un tel fait, ce qu'entraîne la civilisation techno-scientifique, c'est le sentiment de la perte des identités particulières qui conduit à des revendications souvent sanglant d'identité. Il s'agit alors dans cette perspective de rompre avec la vision universaliste de la culture occidentale et de cultiver l'esprit d'une co-habitation des cultures où chacune sera une source d'enrichissement de l'autre. Dans cette optique la nécessité de fonder la rationalité en général sur des normes éthiques d'égalité, de justice, de bien et de vertu devient essentiellement éminente. Face à un savoir devenu instrumental, la médiation axiologique apparaît comme un impératif pour libérer l'homme du théorique en tant qu'idéologie incarnant la domination. Dans la vision qui est celle d'HABERMAS, le rationnel doit rester subordonné au pratique en tant que forme authentique du logos. Comme il le dit lui-même, *« l'irrationalité de la domination qui a pris maintenant les proportions d'un danger collectif ne pourrait être surmontée que par la formation d'une volonté politique liée au principe d'une discussion générale et exempte de toute domination.² »*

Il ne s'agit donc pas, dans la voie tracée par HABERMAS, de rejeter catégoriquement la raison ainsi que le prônent HORKHEIMER et ADORNO, mais d'instaurer plutôt une rationalité libérée de toute domination. Il faut alors pour ce faire substituer l'idéal éthique à l'idéal objectiviste de la rationalité occidentale accusée d'être la source de la domination de l'homme moderne. De ce point de vue, science et technique doivent être rejetées dans leur objectivité comme lieu privilégié pour le déploiement du rationnel. En fait, ce qui justifie et légitime la médiation éthique de la rationalité, et surtout de la rationalité techno-scientifique, c'est la forme totalitaire du savoir instrumental et ses conséquences paradoxales. Sensé libérer le monde, celui-ci s'est laissé guidé par l'idéal d'objectivité et d'universalité, et structuré sur l'unique modalité de la certitude. De ce fait, la rationalité occidentale s'est transformée en un savoir apodictique qui, en s'étendant au réel dans sa totalité, s'est imposé comme une domination de l'homme. Même ébranlée par les contingences de l'événement et défiée par les alternatives de l'erreur et de la vérité, la rationalité occidentale persiste et s'attache à son idéal objectiviste. Ainsi, elle cristallise le monde et sa volonté de savoir dans la scientificité d'une connaissance totalisante, absolue et universelle du monde. Conséquence, l'unité du monde est représentée sous la forme d'une nature universelle qui intègre en son sein la réalité humaine dans ses lois rigoureusement

¹Karl-Otto APEL, *L'éthique à l'âge de la science*, p. 46.

²Jürgen HABERMAS, *La science et la technique comme idéologie*, p. 96

formelles. C'est ce qui fait dire à Ben Slimane HOUCINE que « *l'acharnement du rationnel à la domination exclusive du réel est de plus en plus consolidé à travers la transposition des modèles théoriques dans le domaine de la pratique. Cette transposition n'a uniquement pas pour visée d'assimiler le pratique au théorique, mais elle sous-tend plus impérativement la dilution de l'action et sa complète intégration dans la logique du système. Conséquences paradoxales ! Le progrès techno-scientifique n'est plus la condition de libération de l'homme, mais le principe même de sa négation.*¹ »

En ce sens, la domination de l'homme dans les temps dits modernes peut être imputée à la tendance du théorique à dissoudre le pratique dans le système. Ce qui revient à dire que l'idéal objectiviste de la rationalité occidentale et sa volonté totalisante ont conduit à une subordination de la sphère morale à la sphère théorique : « *la raison pratique comme la raison en général est elle-même dans l'horizon thématique de cette philosophie, et, pense Edmund HUSSERL, elle ne concerne pas l'être humain isolé mais l'homme dans la société en tant qu'Etat, internationalité et finalement toute l'humanité envisagée sous l'angle des possibilités qu'elle a d'être structurée grâce à une raison autonome. Même la question de savoir comment la raison théorique peut devenir une raison pratique est l'affaire d'une réflexion et d'une décision théorique.*² »

A la lumière de cet état de fait, il s'agit de s'inscrire dans la perspective ouverte par la métaphysique kantienne et de reconstruire la rationalité moderne sur un idéal normatif. Sous cet ordre d'idées, la vérité du savoir doit rester soumise aux conditions rationnelles de la validité. Il s'agit à cet effet de comprendre avec HABERMAS, que « *le sens dans lequel un énoncé peut être vrai ou faux ne consiste pas dans les conditions de l'objectivité de l'expérience, mais dans la possibilité d'étayer par des arguments une prétention à la validité critiquable.*³ »

De ce point de vue, la question de la vérité du savoir devient la question de sa légitimité. HABERMAS déplace donc l'horizon du fondement du savoir. Tel qu'il l'appréhende, la raison, au-delà de son expression constituée dans les formes objectives que sont la science et la technique, prend ses racines et se fonde sur l'activité originaire de la communication.

Celle-ci, dans l'œuvre philosophique de Jürgen HABERMAS, devient un concept-clé dans les sociétés modernes qui, selon le mot de Lucien SFEZ, « ne

¹- Ben Slimane HOUCINE, *op. cit.* p.155

²Edmund HUSSERL, « Revue de Métaphysique et de Morale », octobre, 1993.

³Juürgen HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, p.345.

savent plus communiquer avec elles-mêmes, dont la cohésion est contestée, dont les valeurs se dilatent, que des symboles très usés ne parviennent plus à unifier.¹ »

S'il est incontestable que les sociétés modernes sont nées d'un processus de rationalisation, dans leur logique de sécularisation, celles-ci semblent perdre les repères et les valeurs qui en assuraient traditionnellement la cohésion. Au regard de l'approche habermassienne de la modernité, les activités instrumentales, celles de l'efficacité pratique ne représentent qu'un aspect des processus qui en font partie. Une typologie conséquente des activités rationnelles intègre, à côté des activités instrumentales qui se déterminent en fonction du monde des objets, les activités stratégiques et les activités communicationnelles, lesquelles en appellent aux relations mutuelles des sujets entre eux. Dans l'optique qui est celle d'HABERMAS, les activités communicationnelles sont au principe d'une rationalité qui, loin de se limiter à l'action efficace, s'étend à la sphère des valeurs.

Il est certes indéniable qu'au regard d'une approche de la rationalité centrée sur les capacités d'un sujet à mettre en œuvre les principes ou règles d'un savoir formel, le seul critère de rationalité envisageable paraît être celui du succès, même si les principes et la mise en œuvre qui s'y trouvent impliqués placent le sujet en relation avec d'autres. Mais comme nous le suggère HABERMAS, *« dès l'instant que nous concevons le savoir comme médiatisé par la communication, alors la rationalité se mesure à la faculté qu'ont des personnes responsables et participant à une interaction, de s'orienter en fonction d'exigences de validité qui reposent sur une reconnaissance intersubjective.² »*

Or ce qui caractérise une telle exigence de validité tout comme le genre de reconnaissance qu'elle présuppose, c'est qu'elle soustrait la sphère de l'éthique à l'irrationnel. Elle fait paraître une solidarité qui associe les activités rationnelles à une éthique de la discussion, elle-même fondée sur les possibilités d'entente que présupposent les interactions dont le tissu social est constitué. A ceci près que pour HABERMAS, ces facultés d'entente ne procèdent d'aucun enracinement transcendantal. Elles participent, dans le seul horizon du monde vécu et des modes de compréhension qui en font partie, d'une « communauté de communication » idéale et illimitée que toute argumentation anticipe sans la réaliser. Et c'est parce que selon HABERMAS les exigences de validité devant lesquelles nous place l'activité communicationnelle doivent être étendues à la question des valeurs que la modernité ne peut être tenue pour achevée. Comme il le souligne lui-même, la raison

¹-Lucien SFEZ, dans Jean-Pierre COMETTI, « Karl-Otto APEL et Jürgen Habermas la voie unique de la communication »

²-Jürgen HABERMAS, cité par Dominique JANICAUD dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, éd. L'Eclat, Combas, 1993

communicationnelle est « *médium à partir duquel se reproduisent les formes de vie concrètes* », lesquelles « *se substituent à toute instance transcendantale*¹ »

Par ailleurs et à l'opposé de la conception hégélienne, le processus de formation du savoir n'est plus enraciné dans l'auto-affirmation et l'auto-révélation de la raison dans sa quête de l'absolu ; il reste au contraire conditionné par un ensemble d'intérêts immanents au processus de socialisation d'une espèce engagée dans une activité communicationnelle. Au sens où l'entend HABERMAS, la volonté de se conserver et de se fixer dans la durée est plus fondamentale que la vérité formelle du rationalisme occidental et doit de ce fait devenir le principe structurel et normatif de la connaissance rationnelle. Ainsi, le contexte social devient l'idéal normatif à partir duquel le savoir reçoit ce qui le détermine dans son essence profonde. A travers son approche procédurale, l'auteur de *La pensée postmétaphysique* affirme l'enracinement du rationnel dans le processus de communication intersubjective. Comme il le souligne lui-même, « *ce qui est considéré comme rationnel, ce n'est pas l'ordre des choses- qu'on le rencontre dans le monde lui-même, qu'il soit projeté par le sujet ou né du processus de formation parcouru par l'espèce- mais la solution d'un problème que nous réussissons grâce à la procédure conforme par laquelle nous abordons la réalité. La rationalité procédurale ne peut pas garantir d'unité préalable dans la diversité des phénomènes.*¹ »

La conscience subjective reste donc soumise aux conditions de l'existence sociale. Ce qui revient à dire que la nécessité pratique demeure le principe justificatif et fondateur du savoir et de sa vérité. De façon précise, la rationalité reste, dans la conception d'HABERMAS, subordonnée aux intérêts qui sont seuls en mesure d'assigner au savoir le contenu de sa vérité. Dans la sphère de la vérité, la médiation du concept d'intérêt apparaît comme le fondement structurel de la connaissance rationnelle et le principe même de sa légitimité. « *En cela, dit HABERMAS, se manifeste le lien entre connaissance et intérêt. Les énoncés sur le domaine phénoménal des choses et des événements (...) ne peuvent être rétrotraduits que dans des orientations pour l'action rationnelle par rapport à une fin (dans des technologies ou dans des stratégies); les énoncés sur le domaine phénoménal des personnes et des déclarations (ou sur des structures profondes des systèmes sociaux) ne peuvent être rétrotraduits que dans des orientations pour l'action communicationnelle (dans un savoir moral pratique).*² »

¹-Jürgen HABERMAS, *Ibidem*.

²-Jürgen HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 43

Si HABERMAS déconstruit la rationalité moderne pour la reconstruire sur des bases éthico-normatives, c'est à coup sûr parce que la vérité du savoir ne peut se donner que sous la condition de la modalité du devoir argumenter. Par cette limitation de la rationalité à la sphère éthico-normative, HABERMAS se situe par-delà le négativisme d'ADORNO et sa position désespérée vis-à-vis de la rationalité moderne. « *La raison communicationnelle, dit-il, ne se met pas en scène dans une théorie devenue esthétique, comme le négatif incolore des religions consolatrices. Pas plus qu'elle ne proclame le caractère désolant du monde abandonné de Dieu, elle ne s'arroge elle-même d'apporter une quelconque consolation. Elle renonce aussi bien à toute position exclusive.*¹ »

C'est dire que dans la pensée d'HABERMAS, les intérêts de la société et son maintien dans la durée constituent le principe structurel de tout énoncé théorique et le fondement de sa validité. Plus fondamentale que la vérité, la loi de la valeur au sens de la justice et de la survie de l'humanité devient la mesure du savoir et le fond même qui le rend possible ; ce qui revient à dire que la raison théorique, ainsi qu'elle s'exprime et prend forme dans la technique et la science trouve ses limites et reste subordonnée aux préceptes moraux de la raison pratique.

Dans cette perspective, le retour de la conscience subjective aux conditions de l'existence sociale semble être la voie la mieux indiquée pour libérer l'humanité des dérives de la raison moderne. Dans l'optique habermassienne, il s'agit plus précisément de subordonner la vérité du savoir à la nécessité pratique, c'est-à-dire aux intérêts qui sont seuls en mesure d'assigner au savoir le contenu de sa vérité. C'est du moins ce que croit comprendre Ben Slimane HOUCINE dans ce commentaire qu'il fait de la pensée d'HABERMAS : « *En subordonnant la vérité aux conditions de la validité, HABERMAS entend reconstruire le rationnel sur des impératifs éthico-normatifs. En ce sens, la vérité du savoir ne peut apparaître que sous la condition de la moralité au sens du devoir argumenter.*² »

Ainsi comprise, la connaissance théorique doit être fondée sur les intérêts de la société au risque d'être rejetée comme non valide. « *De ce point de vue, poursuit Ben Slimane HOUCINE, tout énoncé théorique qui n'est pas structuré sur les intérêts de la société et ne pouvant pas participer à son maintien dans la durée est systématiquement récusé et dénoncé comme étant sans validité.*³ »

A l'opposé de la morale kantienne, il s'agit de trouver une raison communicationnelle (éthique) qui présuppose la structure de l'intersubjectivité

¹Jürgen HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, p.358

²Jürgen HABERMAS, *Ibidem*, p.185

³Ben Slimane HOUCINE, *op. cit.*, p.158

comme fondement de normativité rationnelle. « *En ce sens, ainsi que l'affirme de nouveau Ben Slimane HOUCINE, la validité des normes morales n'est pas structurée par l'impératif catégorique (devoir), mais plus fondamentalement sur un processus de communication dialogique : argumentation, discussion, accord ou consensus. Ces structures rationnelles déterminent à la fois la vérité de l'action- au sens de sa conformité aux normes éthiques et sa reconnaissance par l'ensemble de la communauté politique.* ¹»

¹ Ben Slimane HOUCINE, *Ibidem*, pp.161-162

CONCLUSION

Ce qu'il convient de retenir de cette partie, c'est que la raison moderne, telle qu'elle est investie depuis le XVIII^{ème} dans l'optique de l'émancipation humaine, est porteuse d'effets pervers que l'époque moderne a fini de révéler au grand jour. Domination de l'homme par l'homme, de l'homme par la science et la technique, la corruption de la pensée libre et la perte de tout pouvoir autonome d'intervenir, d'orienter et de définir le sens de sa propre existence, voilà entre autres conséquences celles qui, au lieu de créer les conditions d'une existence humaine libre et harmonieuse, enfoncent de plus en plus l'homme moderne dans les mailles d'une dépendance et d'un asservissement jamais soupçonnés.

Ce constat somme toute désolant appelle la nécessité de repenser à nouveaux frais la rationalité moderne, tout comme l'idée de progrès qui en est sous-jacente.

Cette tâche fut celle des penseurs de l'Ecole de Francfort et de bien d'autres. Dans l'optique qui est la leur, les théoriciens de la pensée critique conçoivent la raison moderne comme coupable dans sa prétention identitaire et totalisante et prônent le retour de celle-ci au réel comme voie obligée pour le dénouement de la crise du progrès.

Ce qui, dans l'orientation habermassienne, est réellement pris en charge par un projet de rationalité articulée autour d'une éthique qui s'intéresse plus fondamentalement à ce qui, dans le sein de la société, permet l'entente et le maintien des intérêts sociaux. Il s'agit donc, pour HABERMAS, d'une rationalité préoccupée non seulement d'efficacité pratique, mais qui est également structurée sur les seuls intérêts de la société.

Dans l'optique ouverte par HEIDEGGER, la crise du progrès confirme celle de la raison moderne qui trouve son expression non dans sa transformation en une trace ; elle souligne la fin de la métaphysique comme philosophie du sujet. La subjectivité, en tant qu'elle est comprise comme un Dasein, est soumise aux conditions de la factualité historique et de l'existence à l'intérieur du monde. De ce point de vue, le connaître qui s'enracine dans le contexte du monde vécu n'est plus assujéti aux unités de mesure de la raison moderne (théories, lois, principes, règles) ni même à l'a priori de ses conditions méthodologiques (prévoir, planifier, agir) ; il n'a plus besoin d'être fondé en raison, mais exige au contraire une preuve pour sa

justification. La question de la vérité du savoir devient alors celle de sa légitimité. En d'autres termes, la vérité n'a pas sa validité en elle-même, elle est plutôt le corollaire d'une existence historico-sociale comme totalité d'intérêts et de besoins fonctionnels en perpétuels changements. Dans ce nouveau cadre et comme l'appréhende HABERMAS, l'explication rationnelle n'est pas un fondement suffisant pour la configuration du savoir ; elle exige d'être complétée par la compréhension du sens qui est seule mesure de rendre compte de la légitimité du savoir.

Dans cette perspective, HABERMAS confirme la prééminence axiologique du rationalisme dialogique ou pratique. Autrement dit, les normes de la raison pratique telles que la vertu, le bien, l'égalité, la liberté, sont établies comme fondements ultimes de toute élaboration théorique. La vérité du discours théorique trouve son ajustement dans les exigences de la raison pratique.

Quoiqu'il en soit, la perte du sens de l'existence, avec ses conséquences multiples qui s'expriment sous la forme d'une néo-domination humaine, d'une perte de toute souveraineté de l'homme à l'égard de sa vie, d'une corruption du penser libre, d'un monde administré à l'échelle de l'humanité entière est telle qu'il est aujourd'hui une tâche pressante pour les intellectuels de passer davantage au crible la raison moderne dans la façon dont elle est investie sous l'égide des Lumières.

CONCLUSION GENERALE

Si la notion de progrès s'est tout le XVIII^{ème} siècle durant imposée comme une croyance en des lendemains meilleurs pour l'humanité grâce aux pouvoirs et privilèges que la raison offre à l'homme ; si cette idée de progrès constitue le soubassement de la lutte menée par les Lumières pour l'intronisation et la restitution de la raison dans ses droits et dans sa liberté ; si enfin au sortir du siècle des Lumières l'homme pouvait nourrir l'espoir un avenir heureux fondé sur les vertus de liberté, de respect de la dignité humaine, d'épanouissement et d'amélioration de l'existence sur les plans social, politique, économique, culturel etc., le spectacle désolant qu'offre la condition de l'homme dans les temps dits modernes met à rude épreuve l'idée de progrès et rend critiquable le rationalisme des Lumières dans la façon dont celui-ci a investi la raison dans l'optique d'émancipation de l'humanité qui est la sienne.

Nous avons voulu, dans ces travaux de mémoire de DEA, prendre en charge une réflexion qui mette en lumière non seulement les contradictions de l'ère moderne, mais aussi et surtout qui permette de trouver des solutions aux dérives avérées de la raison occidentale.

Cela nous a paru un impératif dans un monde marqué par l'apparition au grand jour de nouvelles formes d'asservissement, d'exploitation et d'aliénation de l'homme ; formes pour l'essentiel incarnées par la science et la technique pourtant jusque-là appréhendées comme essentiellement au service de l'homme.

A l'évidence et comme le soutiennent les théoriciens de l'Ecole de Francfort, un réexamen du rationalisme des Lumières, qui libère la raison de sa prétention identitaire et totalisante et la renoue avec le réel, est requis pour comprendre les mécanismes de l'existence et mettre fin aux dérives de la raison occidentale. Au-delà de l'idéal objectiviste de la rationalité moderne porteur d'effets pervers pour l'homme, il s'agit de repenser la rationalité en l'articulant avec une éthique normative qui tienne fondamentalement compte de l'homme et de ses intérêts dans l'enclos de la vie sociale.

Dans cette optique et à l'opposé de la rationalité occidentale, le savoir trouve son fondement et sa validité non dans son efficacité pratique, mais dans la possibilité qu'il offre à l'homme de vivre dans la considération et le respect des préceptes moraux.

Il s'agit donc, en s'inspirant de la pensée de l'Ecole de Francfort et d'HABERMAS en particulier, d'ouvrir l'horizon d'une rationalité ouverte sur le réel et qui permet d'appréhender objectivement l'existence, les obstacles à l'épanouissement de l'humaine condition et d'apporter des solutions effectives à ceux-ci. La réussite d'un tel projet requiert une réflexion objective, c'est-à-dire essentiellement orientée vers la saisie et la compréhension du sens de l'existence humaine. C'est du moins la leçon que semble nous donner Jürgen HABERMAS lorsque, dans *La pensée postmétaphysique* il affirme : « *Dans tout ce qui a visage humain, chacun doit pouvoir se reconnaître. Maintenir vivant et éclairer ce sens de l'humanisme non, certes, en l'appréhendant de façon immédiate mais en faisant des efforts théoriques patients qui ne craignent pas les détours, c'est là assurément une tâche dont les philosophes ne doivent pas se sentir totalement dispensés, même au risque de se voir attribuer le rôle problématique de donneurs de sens.*¹ »

¹ Jürgen HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 23.

BIBLIOGRAPHIE :

I-BIBLIOGRAPHIE GENERALE :

***ŒUVRES DE ADORNO (Théodor) :**

ADORNO (Théodor), *La dialectique de la raison*, traduction de l'allemand par Eliane Kaufholz, Editions Gallimard, Paris, 1974.

Dialectique négative, traduction de l'allemand par Gérard Coffin, Joëlle Masson et Alain Renaut, Editions Payot, Paris, 1978.

Philosophie de la nouvelle musique, traduction de l'allemand par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Editions Gallimard, Paris, 1962.

Prismes- Critique de la culture et de la société, traduction de l'allemand par Geneviève et Rainer Rochlitz, Editions Payot, Paris, 1986.

***ŒUVRES DE ARENDT (Hannah) :**

ARENDT (Hannah), *La crise de la culture*, traduction de l'anglais par Patrick Lévy, Editions Gallimard, Paris, 1972.

Condition de l'homme moderne, traduction de l'anglais par Georges Fradier, Editions Calmann-Lévy, Paris, 1961

Vies politiques, traduction de l'anglais et de l'allemand par Eric Adda, Jacques Bontemps, Barbara Cassin, Patrick Lévy et Albert Kohn, Editions Gallimard, Paris, 1974.

***ŒUVRE DE ASSOUN (Paul-Laurent) :**

ASSOUN (Paul-Laurent), *Marxisme et théorie critique*, Editions P.U.F., Paris 1992.

***ŒUVRES APEL (Karl-Otto) :**

APEL (Karl-Otto), *L'éthique à l'âge de la science*, Editions Presses Universitaires de Lille, Lille, 1989.

Penser avec Habermas contre Habermas, traduction Marianne Charrière, Editions l'Eclat, Paris, 1990.

***ŒUVRE DE CONDORCET :**

CONDORCET (Jean-Antoine-Nicolas Caritat), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, suivi de *Fragment sur l'Atlantide*, Editions GF Flammarion, Paris, 1988.

***ŒUVRES DE DESCARTES (René) :**

DESCARTES (René), *Les principes de la philosophie*, Editions Garnier Flammarion, Paris, 1965.

-Discours de la méthode, Editions GF Flammarion, Paris, 1966.

***ŒUVRE DE DREVERMANN (Eugen) :**

DREWERMANN (Eugen), *Le progrès meurtrier*, traduit de l'allemand par Stéphan Kaempfer, Editions Stock, Paris, 1993.

ŒUVRES DE HOKHEIMER (Max) :

HORKHEIMER (Max), *La dialectique de la raison*, traduction de l'allemand par Eliane Kaufholz, Editions Gallimard, Paris, 1974.

***ŒUVRE DE HOUCINE (Ben Slimane) :**

HOUCINE (Ben Slimane), *Vers un rationalisme critique*, Associations des Publications de la Faculté de Nice, (A.P.F.N.), Nice, 1996.

***ŒUVRES DE HEIDEGGER (Martin) :**

HEIDEGGER (Martin), *Lettre sur l'humanisme*, traduction de l'allemand par Roger Munier, Editions Aubier, Paris, 1983.

_Qu'appelle-t-on penser ?, traduction de l'allemand par Gérard Granel et Aloys Becker, Editions P.U.F., Paris 1988.

***ŒUVRES DE HABERMAS (Jürgen) :**

HABERMAS (Jürgen), *La pensée postmétaphysique*, traduction de l'allemand par Rainer Rochlitz, Editions Armand Colin, Paris, 1993.

_Théorie de l'agir communicationnel, traduction de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Editions Fayard, Paris, 1987.

_La technique et la science comme idéologie, traduction de l'allemand par Jean-René Ladmiral, Editions Gallimard, Paris, 1973.

_Connaissance et intérêt, traduction de l'allemand par Gérard Clémançon, Editions Gallimard, Paris, 1976.

***ŒUVRES DE HUSSERL (Edmund) :**

HUSSERL (Edmund), « *Revue de métaphysique et de morale* », octobre, 1993.

_La crise de l'humanité européenne et la philosophie, traduction de l'allemand par Paul Ricœur, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1987.

_La philosophie comme science rigoureuse, traduction de l'allemand par Marc B. de Launay, Editions P.U.F., Paris, 1989.

_Idées directrices pour une phénoménologie, traduction de l'allemand par Paul Ricœur, Editions Gallimard, Paris, 1950.

_Méditations cartésiennes : Introduction à la Phénoménologie, traduction de l'allemand par G. Peffer et E. Levinas, Editions Armand Colin, Paris, 1931.

***ŒUVRES DE HEGEL (Friedrich) :**

HEGEL (Friedrich), *La raison dans l'histoire*, traduction de l'allemand par Kostas Papaïonnau, Editions Union Générale d'Editions, Paris 1965.

_Principes de la philosophie du droit, traduction de l'allemand par André Kaan, Editions, Gallimard, Paris, 1963.

***ŒUVRES JANICAUD (Dominique) :**

JANICAUD (Dominique), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions l'Eclat, Combas, 1991.

_La métaphysique à la limite (en collaboration avec J.F. Mattei), Editions P.U.F., Paris, 1983.

_La puissance du rationnel, Editions Gallimard, Paris, 1985.

***ŒUVRES DE KANT (Emmanuel) :**

KANT (Emmanuel), *Philosophie de l'histoire*, édition Gallimard, Paris, 1989

_ « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Critique de la faculté de juger* suivi de *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Editions Gallimard, Paris, 1990.

_Critique de la raison pure, traduction de l'allemand par A. Tremesaygues et B. Picaud, Editions P.U.F., Paris, 1990.

_Critique de la raison pratique, traduction de l'allemand par François Picavet, Editions P.U.F., Paris, 1989.

***ŒUVRES DE LYOTARD (François) :**

LYOTARD (Jean-François), *La condition post-moderne*, Editions de Minuit, Paris, 1979.

_La faculté de juger, (Colloque de Cerisy), Editions de Minuit, Paris, 1985.

***ŒUVRES DE NIETZSCHE (Friedrich) :**

NIETZSCHE (Friedrich), *Considération inactuelle*, traduction de l'allemand par Geneviève Bianquis, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1964.

_Humain trop humain, traduction de l'allemand par Robert Rovini, Editions Gallimard, 1968.

_Le gai savoir, traduction de l'allemand par Pierre Klossowski, Editions Gallimard, Paris, 1982.

***ŒUVRE DE RAULET (Gérard) :**

RAULET (Gérard) *Marxisme et théorie critique*, Editions P.U.F., Paris, 1992.

***ŒUVRES DE RICOEUR (Paul) :**

RICOEUR (Paul), *Histoire et Vérité*, Editions du Seuil, Paris, 1955.

_Les métamorphoses de la raison herméneutique, Editions Cerf, Paris, 1991.

_Philosophie de la volonté, Editions Aubier, Paris, 1950.

***ŒUVRES DE ROUSSEAU (Jean-Jacques) :**

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Editions Gallimard, Paris, 1969.

_Du contrat social (Livres I à IV), Editions Nathan, Paris, 1998.

_Discours sur les sciences et les arts, Librairie Larousse-Paris-VI^e 13 à 21, Rue Montparnasse et Boulevard Raspail, 114 Succursale : 58, rue des Ecoles, Sorbonne.

II-OUVRAGES CONSULTÉS :

ADORNO (Théodor), *La dialectique de la raison*, traduction de l'allemand par Eliane Kaufholz, Editions Gallimard, Paris, 1974.

ARENDT (Hannah), *La crise de la culture*, traduction de l'anglais par Patrick Lévy, Editions Gallimard, Paris, 1972.

_Condition de l'homme moderne, traduction de l'anglais par Georges Fradier, Editions Calmann-Lévy, Paris, 1961.

ASSOUN (Paul-Laurent), *Marxisme et théorie critique*, Editions P.U.F., Paris, 1992.

APPEL (Karl-Otto), *L'éthique à l'âge de la science*, Editions Presses Universitaires de Lille, Lille, 1989.

CONDORCET (Jean-Antoine-Nicolas Caritat), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, suivi de *Fragment sur l'Atlantide*, Editions GF Flammarion, Paris, 1988.

DESCARTES (René), *Les principes de la philosophie*, (préface), Editions Garnier Flammarion, Paris, 1966.

HORKHEIMER (Max), *La dialectique de la raison*, traduction de l'allemand par Eliane Kaufholz, Editions Gallimard, Paris, 1974.

HOUCINE (Ben Slimane), *Vers un rationalisme critique*, Editions A.P.F.L.N. Nice, 1996.

HEIDEGGER (Martin), *Lettre sur l'humanisme*, traduction de l'allemand par Roger Munier, Editions Aubier, Paris, 1983.

_Qu'appelle-t-on penser, traduction de l'allemand par Gérard Granel et Aloys Becker, Editions P.U.F., Paris, 1988.

HABERMAS (Jürgen), *La pensée postmétaphysique*, traduction de l'allemand par Rainer Rochlitz, Editions Armand Colin, Paris, 1993.

_Théorie de l'agir communicationnel, traduction de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Editions Fayard, Paris, 1987.

_La science et la technique comme idéologie, traduction de l'allemand par Jean-René Ladmiral, Editions Gallimard, Paris 1973.

_Connaissance et intérêt, traduction de l'allemand par Gérard Clémançon, Editions Gallimard, Paris, 1976.

HEGEL (Friedrich), *La raison dans l'histoire*, traduction de l'allemand par Kostas Papaïonnau, Editions Unions Générales d'Editions, Paris, 1965.

JANICAUD (Dominique), *Le tournant théologique de la Phénoménologie française*, Editions l'Eclat, Combas, 1991.

KANT (Emmanuel), *Critique de la faculté de juger* suivi de *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Editions Gallimard, Paris, 1990.

LYOTARD (Jean-François), *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris, 1979.

RAULET (Gérard), *Marxisme et théorie critique*, Editions P.U.F., Paris, 1992.

RICOEUR (Paul), *Histoire et Vérité*, Editions du Seuil, Paris, 1955.

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur les sciences et les arts*, Librairie Larousse- Paris-VI^e 13 à 21, rue Montparnasse et boulevard Raspail, 114 Succursale : 58, rue des Ecoles, Sorbonne.

TOSSEL (André), *Praxis vers une refondation en philosophie marxiste*, Editions Sociales, Paris, 1984.

III-ARTICLES CONSULTÉS :

***HUSSERL (Edmund), « Revue de métaphysique et de morale », octobre, 1993.**

***DAGORN (R.E.), « Critique de la théorie critique », Paris, 2001.**

***COMETTI (Jean-Pierre), « Karl-Otto Appel et Jürgen Habermas, la voie unique de la communication », Combas, 2005.**

MEMOIRE DE DEA DE PHILOSOPHIE

THEME : La crise de l'idée de progrès : les Lumières revisitées.

REMERCIEMENTS / SALUTATIONS

Je voudrais d'abord me sacrifier à la tradition et commencer par saluer et dire toute ma gratitude à mon professeur directeur de mémoire M^r Sé mou Pathé GUEYE pour toute la volonté, la disponibilité et la générosité dont il a encore fait montre pour l'élaboration de ce présent mémoire. L'année dernière en maîtrise et cette année encore en année de DEA, vous avez, professeur, marqué votre générosité par le prêt de documents sans lesquels la modeste bibliographie dont je dispose serait insuffisante à donner à ce travail la qualité qu'il peut prétendre avoir aujourd'hui. Je vous en serai à jamais reconnaissant.

Je voudrais, à ces remerciements et salutations, associer le président du jury M^r Mamoussé DIAGNE pour l'intérêt et le sérieux qu'il a certainement accordé à la lecture de ce mémoire.

RESUME

Le travail que je sou mets aujourd'hui à votre appréciation s'inscrit dans une logique de continuation d'un autre travail amorcé année dernière en maîtrise sous le titre : *Le progrès selon les Lumières*. Après avoir cherché à mettre en lumière le sens que cette notion de progrès revêt au XVIII^{ème} siècle, j'ai voulu, en prenant conscience de la contradiction que cette idée de progrès soulève aujourd'hui, comprendre pourquoi l'optimisme béat des Lumières se transforme dans l'ère moderne en général et dans celle contemporaine en particulier, en un pessimisme radical qui laisse peu de place l'idée un avenir prometteur.

En clair j'ai voulu engager une approche critique de ce que l'on appelle aujourd'hui la modernité, en mettant en relief non seulement le sens de l'idée de progrès et ses contradictions avec la réalité moderne et contemporaine, mais également les solutions préconisés notamment par les théoriciens de l'Ecole de Francfort.

Une telle préoccupation donne toute sa pertinence au plan de ce travail

MEMOIRE DE DEA DE PHILOSOPHIE

THEME : La crise de l'idée de progrès : les Lumières revisitées.

RESUME :

Dans un contexte de modernité marqué par l'apparition au grand jour de nouvelles formes de domination et d'exploitation de l'homme, la question de savoir les raisons profondes d'une telle contradiction apparaît plus que jamais intéressante.

Si à partir du XVIII^{ème} siècle l'humanité vit sur les assises de l'idée de progrès, sur l'espoir d'un avenir heureux caractérisé par l'épanouissement de la condition humaine à toutes les sphères de sa vie, la réalité des temps modernes apporte une contradiction flagrante à cet optimisme à la limite naïf hérité des Lumières. Domination de l'homme, perte de toute souveraineté à l'égard de sa propre vie face à une techno-science qui s'impose à lui sans possibilité de libération etc. , voilà entre autres résultats ceux qui, au lieu d'assurer à l'homme un monde meilleur, l'enfonce davantage dans une néo-domination.

Les raisons d'une telle contradiction sont à trouver dans la façon dont les Lumières, dans leur projet d'émancipation de l'homme, ont investi la raison. En faisant de celle-ci la faculté unique de libération de l'homme, elles l'ont rendu totalisante et le savoir devenu instrumental n'est plus au service de l'homme.

C'est pourquoi l'éthique apparaît dans ce contexte une instance fondamentale pour réguler le savoir et le mettre au service de l'homme plutôt que contre lui.