

SOMMES-NOUS ENCORE INTÉRESSÉS À L'ÉMANCIPATION ?

Pour une lecture critique des principes normatifs de l'État de droit démocratique chez Habermas

Yves Cusset

Centre Sèvres | *Archives de Philosophie*

2003/3 - Tome 66
pages 585 à 602

ISSN 0003-9632

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2003-3-page-585.htm>

Pour citer cet article :

Cusset Yves, « Sommes-nous encore intéressés à l'émancipation ? » Pour une lecture critique des principes normatifs de l'État de droit démocratique chez Habermas,
Archives de Philosophie, 2003/3 Tome 66, p. 585-602.

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Sommes-nous encore intéressés à l'émancipation ?

*Pour une lecture critique des principes normatifs de l'État
de droit démocratique chez Habermas*

YVES CUSSET

Laboratoire de philosophie politique contemporaine – ENS Lyon

L'une des notions fondatrices de la Théorie Critique inaugurée par Max Horkheimer est celle d'intérêt à l'émancipation. Elle suggère qu'une connaissance ne devient critique qu'en donnant à ses destinataires les instruments réflexifs d'une praxis émancipatrice : ainsi, un énoncé critique sur la société, bien qu'ayant la forme cognitive d'un jugement existentiel et en aucun cas celle d'un jugement prescriptif ou normatif, ne peut-il être validé que par l'intérêt pratique pour une transformation de la société et une amélioration de la condition de ses membres que peut donner à ses destinataires la connaissance de cet énoncé. Toute analyse critique des faits sociaux animée par un intérêt scientifique pour la vérité fait en même temps fond, même en filigranes, sur un tel intérêt pratique des acteurs sociaux à l'émancipation. Si cette notion a été quelque peu délaissée par Horkheimer et Adorno après la guerre, sur fond de critique radicale de la raison moderne, et de pessimisme historique et pratique, elle a été à nouveau exhumée par Habermas au début des années 60, avec l'ambition de constituer une anthropologie générale des intérêts de la connaissance susceptible de constituer un socle épistémologique suffisamment solide pour une théorie critique de la société. C'est pourtant à notre sens beaucoup plus tard, en dehors d'un cadre strictement épistémologique, que les véritables ressources critiques de la notion d'intérêt à l'émancipation vont se trouver réactivées, au sein d'une théorie reconstructrice de la démocratie, à un moment où une telle notion n'est pourtant plus explicitement convoquée par Habermas. L'hypothèse ici formulée est que la théorie de la démocratie se laisse difficilement séparer de la notion, fondatrice pour une théorie critique de la société, d'intérêt à l'émancipation. Ce lien est à notre sens ce qui peut faire toute la puissance

critique de la théorie de l'État de droit démocratique chez Habermas et, au-delà, il peut nous aider à penser encore aujourd'hui le sens de l'émancipation sociale et politique, sans passer pour de doux rêveurs ou de dangereux révolutionnaires. Car la théorie habermassienne de la démocratie a l'avantage insigne de permettre de réintégrer la visée d'un état social émancipé – reclus par les générations précédentes de la Théorie Critique dans la dimension d'une utopie messianique – dans la réalité des pratiques ordinaires et institutionnelles requises par notre condition démocratique. Il s'agira donc ici de rendre explicite ce mouvement de réintégration et d'en apercevoir les limites pour une pensée critique de l'émancipation.

Réintégrer dans l'immanence l'état social émancipé

Rappelons tout d'abord que la notion d'intérêt à l'émancipation a à peu près disparu du lexique de Habermas depuis la postface à *Connaissance et Intérêt* en 1973. A l'époque, il s'agissait pour lui, afin de fonder une science critique, de montrer qu'il existe un intérêt pratique à l'émancipation immanent à la connaissance. Autrement dit, il fallait montrer qu'il existe une connaissance qui est d'elle-même activité émancipatrice, pour laquelle connaître et libérer sont totalement co-impliqués, pour laquelle dimension théorique de la connaissance et dimension pratique de l'émancipation constituent comme l'envers et l'endroit d'une même expérience. Le modèle de la psychanalyse, et plus encore du dialogue analytique, constituait alors le schème privilégié de cette connaissance fondée sur un intérêt à l'émancipation : la connaissance réflexive de sa propre névrose, la reconnaissance de sa pathologie n'y est pas séparable de l'effort pour se libérer par le dialogue, par le partenariat interprétatif, de la censure qui pèse sur les pans refoulés d'une vie. La reconstruction cognitive, dans le dialogue, d'une identité pathologiquement fragmentée pouvait être présentée comme la condition pratique d'un état émancipé du sujet. État émancipé signifiait alors, non pas réconciliation avec soi, mais aptitude à rassembler les fragments de sa biographie en devenant par le dialogue le sujet d'une parole narrative permettant de coopérer à la reconstruction analytique des hypothèses sur les origines de la pathologie. Modèle d'une connaissance directement enracinée dans la pratique, même s'il s'agit d'une pratique hautement artificielle. Avec l'analyse, on avait ainsi affaire à une prestation cognitive qui exploite en les idéalisant, en les immunisant contre leur environnement social, les ressources communicationnelles déjà comprises dans l'usage ordinaire du langage. Le problème, c'est qu'il ne s'agit pas tant d'une connaissance – et encore moins d'une théorie (la théorie psychanalytique retombant dans le modèle classique sujet/objet) – que d'une pratique visant la constitution d'un savoir

réflexif, pratique pouvant se traduire au niveau social par l'œuvre d'une critique de l'idéologie : au lieu de parler d'une connaissance en elle-même pratiquement émancipatrice, Habermas parlait alors déjà d'une activité capable de libérer les conditions d'une conscience réflexive des raisons et motivations sociales qui nous déterminent. Pour ne pas en rester au simple idéal fichtéen d'une activité théorique qui est en soi pratique émancipatrice, ou d'un mouvement d'autoréflexion dans lequel la connaissance et l'intérêt sont appelés à coïncider¹ – là où l'idéologie de la théorie traditionnelle occulte leur relation –, la théorie des intérêts de la connaissance semblait appelée à être intégrée au sein d'une théorie plus générale de l'action, tant sociale que langagière.

D'où le déplacement qui s'est opéré par la suite, en même temps que le dépassement du modèle analytique, d'une théorie de la connaissance à une théorie de la société, déplacement au cours duquel semble avoir été progressivement éclipsé l'intérêt à l'émancipation. Ce déplacement ne conduit pas Habermas à quitter le champ de la Théorie Critique, mais à nier que la dimension théorique de celle-ci puisse se caractériser directement et se traduire pratiquement sous la forme d'un intérêt à l'émancipation : il s'agit uniquement de reconstruire les ressources normales dont peuvent disposer les acteurs sociaux pour procéder d'eux-mêmes, dans une pratique commune, à une autoréflexion de leurs raisons d'agir et à une coordination autonome de leurs plans d'action. La théorie ne recourt pas d'elle-même à l'autoréflexion – dans laquelle, pour le Habermas de *Connaissance et intérêt*, on l'a vu, la connaissance et l'intérêt coïncident –, elle reconstruit les ressources pratiques par lesquelles les acteurs sociaux peuvent parvenir par eux-mêmes à une conscience réflexive. En même temps qu'on passe d'une théorie de la connaissance à une théorie de l'action sociale, on passe d'un modèle épistémologique d'autoréflexion critique à un modèle de reconstruction. La théorie devient alors *normative* : elle reconstruit la puissance normative de nos échanges langagiers, la force émancipatrice de l'activité communicationnelle, telle qu'elle se présente en particulier sous la forme réflexive de la discussion, avec la force contre-factuelle qu'elle peut opposer aux perturbations factuelles de l'entente sociale et de sa reproduction.

Mais le normatif garde l'essentiel de ce que contient la notion d'intérêt à l'émancipation : en reconstruisant les présuppositions normatives universelles dont sont toujours traversées nos interactions symboliques et plus encore nos discussions s'originant dans des conflits pratiques particuliers, il nous dit que nous sommes capables de thématiser en commun les blocages de la communication, et par là même de nous en libérer. La communication, dans

1. Cf. J. HABERMAS, *La technique et la science comme idéologie*, trad. J.R. Ladmiral, Gallimard, Paris, 1973, p. 105.

la dimension réflexive de la discussion, exerce une force socialement émancipatrice, car elle s'enracine dans une situation d'abord négative : le choc dont le monde vécu se ressent, tant dans la dimension subjective de la personnalité que dans la dimension intersubjective de la solidarité, face à l'emprise matérielle des systèmes de l'argent et du pouvoir administratif. La communication n'est pas, comme elle peut l'être chez Arendt ², la manifestation d'une puissance sociale positive, le fait d'une intersubjectivité intacte, mais l'exigence normative qui se dessine en négatif d'une solidarité affectée ou empêchée, d'un pouvoir horizontal et symbolique de reproduction sociale pathologiquement bloqué par les impératifs extérieurs issus des systèmes de la reproduction matérielle. La force *normative* de la communication ne se laisse pas reconstruire indépendamment de l'idéal *émancipateur*, qu'elle éveille d'elle-même à la base du monde social vécu, d'une décolonisation par rapport aux impératifs systémiques de l'économie et de l'administration. La situation idéale de parole, horizon normatif commun des partenaires effectivement engagés dans une discussion, renvoie à un état dans lequel nous serions libérés des inévitables asymétries que provoquent les interférences de la communication avec le pouvoir social, de l'insincérité que provoquent les interférences avec nos intérêts stratégiques : un état de solidarité dans lequel le monde vécu recouvrerait pleinement le pouvoir communicationnel que ne cessent de coloniser les systèmes de l'argent et du pouvoir, un état émancipé donc, que chaque prétention à la validité exprime, à la manière dont une monade singulière exprime l'univers tout entier ³.

Non seulement l'intérêt à l'émancipation n'est pas désamorcé par le passage à une reconstruction normative de la raison communicationnelle, même s'il n'est plus directement lié à la connaissance, mais il a en outre l'avantage de n'être plus, comme chez Adorno, confiné dans la radicale étrangeté d'un état messianique, d'une réconciliation utopique ; il est réintégré à titre de visée – ou de présupposition pragmatique – dans l'immanence de nos rapports sociaux médiatisés par le langage. Le 'normatif' habermassien comble par ailleurs le hiatus qui pouvait encore exister, chez Horkheimer de l'essai de 1937 sur la Théorie Critique, entre théorie de la société et praxis émancipatrice. Pour Horkheimer, en effet, la validité de la Théorie Critique, comme la possibilité subséquente de sa transmission au sein de la société, ne pouvaient tabler sur une autre base que l'intérêt des hommes à transformer la société, mais sans que cet intérêt puisse trouver à s'enraciner dans une pratique clairement définie susceptible d'être reconstruite par la théorie. A cet intérêt des hommes à transformer la société,

2. Cf. *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1961.

3. Voir en particulier « Signification de la pragmatique universelle » in *Logique des sciences sociales*, trad. R. Rochlitz, PUF, Paris, 1987, et la « Première considération intermédiaire » de la *Théorie de l'agir communicationnel. Tome I*, trad. J.-M. Ferry, Fayard, Paris, 1987.

Habermas donne, lui, un fondement théorique solide en l'associant à la normativité de la discussion, dont le respect présuppose l'anticipation d'un état émancipé de la société, c'est-à-dire d'une société rendue à cette solidarité sociale vécue que nos rapports langagiers les plus ordinaires sont à même d'exprimer, pour peu qu'ils ne soient pas réduits à n'être que les instruments stratégiques d'impératifs systémiques étrangers. Du simple fait que nous nous engageons dans la discussion dès lors que la coordination sociale est empêchée par un conflit pratique, nous manifestons un intérêt pour un lien social autre que stratégique et pour un pouvoir autre que vertical.

Bien sûr, l'idée que le simple engagement dans la discussion lie également tous les usagers compétents du langage à une situation idéale de parole où nous sommes tous les membres libres, égaux et symétriques d'une communauté illimitée de communication, peut sembler soumettre la théorie habermassienne de la société à l'hypothèque de l'idéalisme linguistique, se substituant habilement à l'idéalisme fichtéen des origines. Je ne reviendrai pas ici sur la forte charge idéaliste que fait peser le recours à la pragmatique du langage sur une théorie de la société ⁴. Je dirai simplement que Habermas lui-même, à travers le passage à une théorie de l'État de droit démocratique, désamorce quelque peu cette charge, en réintégrant de plus en plus l'intérêt à l'émancipation au sein des conditions réelles de notre existence démocratique. Avec la théorie de la démocratie, l'absolument autre, cet état réconcilié de la société que pourrait refléter la situation idéale de parole, achève sa réintégration dans l'immanence, l'état émancipé devient une possibilité réelle de nos institutions juridico-politiques, comme des structures sociales dont elles assurent l'intégration. Là encore, la théorie est normative ; elle n'est pas elle-même émancipatrice, ni directement intéressée à l'émancipation, ni même l'écho théorique d'un tel intérêt pratique, elle n'est pas non plus productrice de normes pratiques ; elle reconstruit le système des droits et les principes de l'État de droit de sorte qu'y transparaissent, sur la base de pratiques et de règles déjà existantes, les possibilités émancipatrices réelles qu'ils offrent aux acteurs de la démocratie. Il s'agit, en particulier à travers la construction d'un modèle normatif de politique délibérative et d'un concept procédural de démocratie, « d'identifier les particules et les fragments d'une 'raison existante' aussi distordus qu'ils puissent être, qui sont déjà incarnés dans les pratiques politiques » ⁵, en tablant sur « l'intersubjectivité supérieure de processus d'entente s'effectuant au moyen de procédures démocratiques ou dans le réseau communicationnel des espaces publics politi-

4. Je m'y suis arrêté par ailleurs (Cf. Y. CUSSET, « Lutte sociale et éthique de la discussion », in *Actuel Marx*, PUF, Paris, 1999/1, et *Habermas, l'espoir de la discussion*, Michalon, Paris, 2001, p. 86 sq.).

5. J. HABERMAS, *Droit et démocratie* (1992), trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997, p. 311.

ques »⁶. Que ces possibilités demeurent partiellement inexploitées ne retire rien à la réalité de leur force normative, laquelle ne nous informe pas en même temps sur la question directement pratique de savoir comment nous saisir effectivement de ces possibilités : une théorie normative de l'État de droit n'est pas une théorie de l'action politique, encore moins une doctrine politique de l'action.

Du moins permet-elle de renvoyer à certaines des critiques radicales de la démocratie moderne, à ceux qui pensent l'émancipation comme une révolution sociale et donc comme une libération par rapport aux institutions démocratiques existantes – l'accusation qui était renvoyée auparavant plus abstraitement aux critiques de l'éthique de la discussion : celle de contradiction performative⁷. Car ce qui constitue un motif essentiel de la raison communicationnelle, la possibilité d'une autocompréhension critique de la raison, est désormais transféré dans la sphère concrète de la démocratie : elle est le seul régime qui contient la possibilité de l'autocritique, ce que, encore une fois, nous savons tous intuitivement dès lors que nous prenons part aux délibérations de l'espace public démocratique. La présupposition pragmatique d'une critique de la démocratie, c'est une adhésion au principe démocratique ; la démocratie est le lieu même d'où peut parler sa propre critique. La publicité d'une critique de la démocratie présuppose en effet l'existence de conditions équitables d'accès à l'espace public politique, elle ne peut remettre en cause, sans remettre en cause sa propre possibilité, le principe normatif d'une participation paritaire à la formation de la volonté commune et de l'opinion publique.

Evoquons par exemple rapidement deux des critiques de plus en plus répandues de l'État de droit moderne : celle qui fait peser sur son universalisme prétendu le soupçon d'ethnocentrisme, et celle qui dénonce la rationalisation administrative, la bureaucratisation des structures de l'État de droit. La critique de l'ethnocentrisme des principes de l'État de droit démocratique, aujourd'hui devenue un lieu commun du débat autour de la mondialisation du droit et en particulier des droits de l'homme, présuppose une conscience déjà décentrée qui s'est socialisée à travers la délibération démocratique et l'effort concomitant de décloisonnement des perspectives. Exprimée à l'intérieur d'un espace public de discussion, cette critique n'a précisément de sens qu'au regard d'un intérêt à l'émancipation par rapport à une représentation de soi ethnocentrée des institutions politiques de la démocratie, au regard d'un intérêt à la constitution d'une culture politique ouverte, décentrée, émancipée. Elle ne fait donc que traduire l'exigence de

6. *Ibid.*, p. 323.

7. Sur la contradiction performative, voir en particulier *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Cerf, Paris, 1986, p. 111 sq.

réduire le fossé qui sépare la réalité de la démocratie de ses prétentions normatives. Elle appelle donc toute nouvelle discussion autour des droits de l'homme à intégrer en elle une conscience critique du risque ethnocentriste. La critique plus interne de l'inertie démocratique, de la rigidification d'un système politique qui se reproduit en même temps que le pouvoir social de ses principaux administrateurs et provoque la défiance ou le désintérêt des administrés, ne saurait être mise elle non plus sur le compte des possibilités structurelles de la démocratie ; elle provient au contraire d'un défaut de fluidité dans les différentes médiations du droit (des « écluses », dit métaphoriquement Habermas⁸), entre le centre du pouvoir politique et la périphérie de mondes vécus locaux qui échouent à traduire leur expérience sociale auprès du centre, et qui, plus encore, s'en sentent dessaisis par le système. Une telle critique ne peut qu'appeler à revitaliser un pouvoir communicationnel inhérent au monde social vécu, pouvoir qu'on ne peut séparer du principe démocratique selon lequel les citoyens sont à la fois les destinataires et les co-auteurs du droit. Une critique de la rationalisation administrative du système politique appelle donc à un renforcement de l'intégration sociale par la communication face aux formes d'intégration systémique par l'argent et le pouvoir, de sorte que le pouvoir politique reçoive d'abord ses impulsions d'un pouvoir intersubjectif plus ou moins spontané fondé sur la communication, au lieu que sa reproduction soit entièrement soumise aux impératifs systémiques de l'économie et de l'administration. Et c'est un des soucis majeurs de *Droit et démocratie* que de montrer que les conditions d'une telle communication peuvent être libérées. C'est donc de retrouver cet intérêt pratique à l'émancipation qui est au fondement des principes tant juridiques que politiques de la démocratie.

La vie démocratique repose sur une forme de solidarité sociale élémentaire qui ne se reproduit que sur la base d'un intérêt de ses acteurs à l'émancipation, intérêt auquel fait écho l'idée que l'État de droit est à lui-même le principe de son auto-transformation. Certaines des critiques adressées à l'éthique de la discussion (ethnocentrisme, formalisme procédural) trouvent ainsi une réponse assez concrète en étant transférées de la sphère relativement abstraite du langage à celle des structures de l'État de droit ; y compris la critique à mon sens la plus sérieuse : celle selon laquelle l'intérêt pour un état émancipé que semble présupposer la participation aux discussions pratiques, à travers la référence à une situation idéale de parole, risque fort de dissimuler, sinon de légitimer un intérêt réel pour la domination. Cette critique peut être exprimée dans les termes suivants : à moins de fonctionner en circuit fermé, autarcique, la discussion ne peut être à elle seule la garantie suffisante de la sincérité de l'engagement de ceux qui y

8. Cf. entre autres *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 394 sq.

participent ; elle doit ajouter une présupposition supplémentaire, factuelle, aux présuppositions pragmatiques, contre-factuelles, qui la structurent, présupposition selon laquelle les asymétries entre les participants, les risques de non-reconnaissance sociale sont déjà suffisamment faibles pour que les règles de la discussion puissent être effectivement respectées et qu'aucune autorité sociale verticale ne soit susceptible d'interférer dans le processus discursif horizontal de règlement de nos conflits pratiques. Or, cette présupposition risque fort d'occulter une des réalités sociales de la communication : qu'elle procède d'une distribution sociale asymétrique du pouvoir de la parole et d'une inégalité dans l'accès aux biens symboliques nous permettant d'être reconnus comme un partenaire compétent de la discussion. Derrière cette critique, il y a l'idée que l'intérêt à l'émancipation qui motive les participants à la discussion n'en est pas vraiment un ; pour s'engager dans la discussion, il faut plutôt présupposer que nous vivons déjà dans un état – suffisamment – émancipé. Ce qui suppose concrètement, pour que la discussion puisse s'engager, qu'il existe déjà tacitement un intérêt commun, une solidarité sociale ou/et culturelle préalable entre les participants, et qui ne se laisse pas *discuter*. Ce qui peut se payer d'une gênante abstraction : l'état émancipé que la discussion représente doit étrangement faire abstraction de ce qui semble motiver en premier lieu une lutte pour l'émancipation, à savoir le jeu du pouvoir social, la non-reconnaissance, le potentiel d'exclusion que peut recéler l'inclusion dans la sphère de la discussion. Dans ce cas, la discussion ne serait alors qu'un avatar de la concurrence pure et parfaite des économistes néo-classiques : elle aurait lieu entre des individus abstraits en position de symétrie, disposant tous d'un accès égal au marché de l'échange de paroles. Et loin de revêtir une force émancipatrice, elle ne ferait que reproduire la domination sociale existante. Habermas s'en sort par ce qui ne peut pas ne pas apparaître – et pas seulement pour les marxistes – comme un coup de force théorique : en excluant la domination de la sphère de nos rapports sociaux médiatisés par le langage, et en la reportant entièrement sur l'emprise extérieure des systèmes de l'argent et du pouvoir sur un monde vécu socialisé et reproduit à travers la communication ⁹. Bien sûr toute discussion se ressent d'une telle emprise, mais cela est étranger à la logique même de la discussion. La communication est en elle-même appelée à se rabattre du côté du monde vécu et de sa solidarité, elle est l'ultime refuge de la résistance au système, elle ne peut donc pas elle-même se transformer en réalité exclusivement systémique.

9. C'est là le thème de la colonisation du monde vécu par le système, qui occupe toute la dernière partie du 2^e tome de la *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. J.-L. Schlegel, Fayard, Paris, 1987.

Mais une fois qu'on élargit l'éthique de la discussion à une théorie de la discussion articulée aux principes de l'État de droit démocratique, comme le fait Habermas avec *Droit et démocratie*, il semblerait qu'on affaiblisse sérieusement la portée de cette critique 'bourdieusienne', partiellement relayée en Allemagne par Axel Honneth, dans une version largement moins radicale qui prétend pouvoir encore se situer, à l'instar de Habermas, dans le prolongement de la modernité¹⁰. Dans le cadre des principes de l'État de droit, le principe de la discussion ne se laisse pas appliquer indépendamment d'un principe de souveraineté populaire, qui tout à la fois pose la protection juridique de l'individu et la séparation de l'État et de la société, afin de garantir une participation paritaire aux procédures discursives de formation de la volonté et de l'opinion, et plus généralement une autonomie publique¹¹. Or, dans l'horizon normatif de l'État de droit, une telle parité n'est pas uniquement présupposée (sur la base des présuppositions pragmatiques qui structurent l'usage du langage), elle est garantie par des institutions – institutions juridiques, auxquelles peut recourir l'individu qui se croit lésé dans sa citoyenneté, dans son droit fondamental à la participation paritaire aux processus de formation de la volonté et de l'opinion –, institutions politiques qui filtrent le pouvoir social, limitent son transfert sur le pouvoir politique et administratif, et libèrent le pouvoir des citoyens fondé sur la communication. Non seulement il s'agit d'institutionnaliser à tous les niveaux l'égalité d'accès aux espaces publics de discussion, mais aussi une communication horizontale entre ces différents espaces qui assure une répercussion des thèmes de la discussion ainsi qu'un élargissement de ses destinataires, depuis l'espace périphérique et local où ils commencent à être thématiques jusqu'au centre du pouvoir politique d'où ils peuvent être à nouveau redistribués vers les différentes sphères de la société civile. Les principes normatifs de l'État de droit démocratique, en particulier ceux de souveraineté populaire et de séparation de l'État et de la société, gardent en ce sens pour horizon normatif la libération du pouvoir des citoyens fondé sur la communication.

La théorie de la démocratie au-delà des impasses de l'éthique

Au décentrement de la conscience dans la discussion correspond le décentrement de la société dans l'État de droit, qui n'est pas obtenu sur la seule base d'un engagement communicationnel pur – dont le seul garant est

10. Cf. P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982, et Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rush, Cerf, Paris, 2000. Pour en savoir plus sur l'apport de Honneth à la Théorie Critique et sa version « non radicale » de la critique de Habermas, voir Y. SINTOMER & E. RENAULT éd., *Où en est la théorie critique ?*, La Découverte, Paris, 2003.

11. *Droit et démocratie*, op. cit., p. 189 sq.

la force illocutoire de nos actes de langage –, mais à travers la diversité des procédures discursives plus ou moins institutionnalisées de formation autonome de la volonté et de l'opinion, et plus encore à travers la garantie institutionnelle d'un accès équitable aux espaces publics de discussion. Garantie dont Habermas sait bien qu'elle n'est jamais donnée une fois pour toutes, mais qu'elle se gagne dans une pratique discursive d'autodétermination des citoyens a priori interminable – comme la cure analytique. Il est par exemple significatif que la question politique, éminemment réflexive, de l'égalité réelle d'accès à l'espace public de discussion demeure nécessairement elle-même un thème récurrent de discussion dans une démocratie vivante : « Relèvent du débat public, notamment, les questions relatives à la répartition inégale des ressources dont dépend la possibilité factuelle de bénéficier de droits égaux de communiquer et de participer »¹². Donc même s'il est utopique de considérer cette garantie comme positivement fondée – Habermas reconnaît qu'on ne saurait neutraliser le jeu du pouvoir social dans l'espace public, qu'il est même idéologiquement suspect de faire de l'État une instance immunisée contre l'influence du pouvoir social et chargée en conséquence d'en délester l'espace public¹³ –, du moins peut-on la penser en négatif comme une limitation des effets pervers de ce même pouvoir social. Il s'agit de faire en sorte que la distribution inégale du pouvoir social, en particulier dans la sphère symbolique du langage et de la culture, ne constitue pas un obstacle à l'usage équitable du pouvoir des citoyens fondé sur la communication.

En ce sens, Habermas ne peut pas donner totalement tort à une sociologie critique qui part du fait d'une distribution inégale du pouvoir social, et de son transfert aux instances politiques normatives et à la pratique délibérative des citoyens. Mais il ne peut qu'être amené à critiquer le caractère unilatéral d'un choix théorique qui, sous prétexte de facticité de l'inégalité sociale ou de pluralisme des intérêts, sous-estime la normativité des principes de l'État de droit. Or, cette force normative s'enracine aussi, non pas dans le ciel des idées ou dans la seule logique de l'argumentation, mais dans la réalité sociale d'institutions existantes et de pratiques politiques communes susceptibles de jouer efficacement le rôle de filtre du pouvoir social, au regard duquel le pouvoir communicationnel semble se déployer avec l'énergie d'un contre-pouvoir, pratiques susceptibles aussi de libérer localement le pouvoir décontextualisant de la discussion, contre le risque de son auto-limitation à la sphère de solidarités restreintes et exclusives. Encore une fois, l'émancipation se présente sous la forme d'abord négative d'une résistance à un pouvoir central, tant politique que social, qu'il s'agit d'assiéger depuis

12. *Ibid.*, p. 331.

13. *Ibid.*, p. 195 et p. 386-400.

une pluralité d'espaces périphériques de discussion qui confèrent à la société civile une structure capillaire, plutôt que de l'opposer abstraitement à l'État comme une puissance homogène.

Dans le cadre d'une reconstruction de l'État de droit démocratique moderne, les présuppositions normatives de l'argumentation (symétrie, sincérité, absence de contrainte) n'ont pas à être relayées par un consensus social tacite, elles sont replacées sur le fond d'une force d'intégration sociale plus profonde. On n'est plus obligé de présupposer qu'il existe un consensus social tacite entre les partenaires de la discussion, qui ne pourrait se reproduire qu'à condition d'exclure les formes parasitaires de la lutte sociale, on table sur la force de décentrement social qu'exige, d'un point de vue normatif, la pratique d'autodétermination des citoyens à travers laquelle chacun est progressivement amené à faire l'apprentissage de ces présuppositions normatives, à les intégrer à la réalité sociale de la communication, pour exercer librement son pouvoir communicationnel.

La lutte sociale ne se trouve pas de la sorte évacuée de la théorie normative de la démocratie mais elle doit être repensée, non plus comme une lutte entre groupes sociaux constitués par la division du travail social, mais comme une lutte qui peut traverser chaque individu entre deux formes de pouvoir, social et communicationnel, lutte au regard de laquelle l'apprentissage de l'autonomie politique, dans la pluralité des espaces publics de discussion, joue une fonction émancipatrice, sinon réconciliatrice. Car le social et le communicationnel ne sont pas nécessairement antagoniques ; le social peut être stratégiquement utilisé en faveur de la liberté communicationnelle, comme cela peut être le cas pour certaines associations ou syndicats influents ¹⁴. Et l'émancipation n'est donc pas à penser sur le mode d'une lutte finale qui se solderait par le triomphe définitif du communicationnel au sein d'une totalité sociale harmonieuse – topos de la réception française de Habermas –, elle est à penser comme un ressourcement permanent du pouvoir communicationnel contre les formes réifiées du pouvoir social : comme une radicalisation de la démocratie *via* une société civile « vivace » ¹⁵.

Ainsi Habermas peut-il achever le mouvement de réintégration de l'émancipation dans l'immanence de nos rapports sociaux en réintégrant à sa reconstruction normative complexe des structures de l'État de droit démocratique des notions à tonalité « insurrectionniste » ou révolutionnaire, à commencer précisément par celle de pouvoir communicationnel, issue de la philosophie politique d'Hannah Arendt, et qu'il s'agit, dans un effort toujours recommencé d'autodétermination, de ressourcer sans cesse. *L'initium*

14. Cf. *ibid.*, p. 391 et p. 195 : « ... le pouvoir social peut aussi bien permettre que limiter la formation du pouvoir fondé sur la communication ».

15. *Ibid.*, p. 398 *sq.*

qu'évoque Arendt ¹⁶, le nouveau commencement que constitue chaque action politique authentique comme répétition de l'acte inaugural d'avènement de la communauté politique, se trouve traduit chez Habermas en aptitude des acteurs à constituer et reproduire d'eux-mêmes un espace public structuré par l'échange symétrique de paroles et capable d'exercer une influence politique. La geste « insurrectionniste » elle-même, avec son grand récit émancipateur, réintègre ainsi le modèle normatif d'une politique délibérative, sans pour autant que sa force, qui est aussi celle du contre-pouvoir radical inhérent à la solidarité, s'en trouve désamorcée. Une telle solidarité, constitutive d'un espace public autonome, n'a pas cependant d'elle-même un *pouvoir* politique. Et ce serait une erreur, avec ses variantes populiste ou anarcho-syndicaliste, que de vouloir en faire le lieu du pouvoir : elle ne fait qu'agir *sur* ce pouvoir en passant par les formes institutionnalisées de formation de l'opinion et de la volonté. L'intérêt social à l'émancipation a besoin d'être relayé par les institutions démocratiques, d'être traduit par le droit, seul capable de franchir l'abîme qui sépare les jeux de langage issus des formes les plus spontanées de l'espace public de ceux provenant des systèmes, sans quoi cet intérêt ne peut avoir d'expression directe que paradoxale, performativement contradictoire, autodestructrice : terroriste, silencieuse, privée, c'est-à-dire qu'au lieu de libérer le pouvoir communicationnel, elle le transforme en violence ou le paralyse. Ce relais institutionnel est bien, pour Habermas, non pas une limitation du pouvoir communicationnel et de ses prétentions émancipatrices, mais une condition de son expression, la chance d'espérer une auto-transformation du système politique structuré par l'État de droit.

Le programme d'une praxis politique habermassienne dirait alors en filigrane quelque chose comme : rien ne justifie plus dans la démocratie moderne l'aspiration à une révolution sociale, sinon le désespoir de certains acteurs à l'égard de la pluralité des relais qui permettent la diffusion de la communication depuis la périphérie de la société civile, depuis un espace public informel, jusqu'au centre du système politique. Pourtant ces relais sont eux aussi des espaces structurés de manière autonome à travers la communication des intéressés, ce sont eux aussi des espaces où pouvoir social et pouvoir communicationnel sont enchâssés : associations, organes privés et publics de diffusion intellectuelle, mass media... Ils se nourrissent eux-mêmes de la vitalité des espaces publics informels spontanément constitués au sein du monde vécu. Ils ont bien entendu un pouvoir de manipulation des masses, difficile à mesurer, mais dont on peut espérer que le développement de la conscience critique des spectateurs et lecteurs limite

16. Dans son *Essai sur la Révolution*, trad. M. Chrestien, Gallimard, 1967 ; Cf. J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 165-170.

de plus en plus sérieusement la portée. Et même si ce pouvoir de manipulation existe, il a pour envers un pouvoir de répercussion des thèmes issus du monde vécu auprès du système juridico-politique. Ce système est lui-même perméable, face aux rigidités du pouvoir administratif, à travers les procédures institutionnalisées de délibération dans les assemblées et tribunaux, au pouvoir fondé sur la communication. Activer ces relais ne signifie aucunement désactiver le pouvoir communicationnel spontané, voire anarchique, issu de la société civile ; cela exige au contraire de le ressourcer sans cesse afin que les thèmes qui en sont issus ne soient ni détournés par la manipulation médiatique, ni absorbés par un pouvoir politique et administratif réifié. L'espace public politique n'a de vitalité que s'il ne se contente pas de faire surgir auprès de l'opinion certaines blessures et injustices issues de l'expérience vécue de certains acteurs de la société, ou plus généralement des thèmes de société laissés dans l'ombre, mais s'il garde en outre, à travers de nouvelles discussions, une vigilance critique et herméneutique sur la traduction qu'en proposeront les différents relais communicationnels, allant de la périphérie vers le centre. Cette vigilance peut déboucher, dans les cas d'inertie du système ou d'impuissance radicale des relais, sur une nouvelle mobilisation du public, qui peut prendre la forme de la désobéissance civile : autrement dit, même le désespoir des acteurs à l'égard de l'influence du public sur le système politique et des relais qui mènent de l'un à l'autre peut trouver à s'exprimer, et autrement que dans l'insurrection révolutionnaire ou l'action terroriste, par le biais de la désobéissance civile. Loin de constituer une critique extérieure de la démocratie, la désobéissance civile est là pour en réactiver les principes contre l'inertie du système. La désobéissance civile est réintégrée à titre d'exception dans les principes normatifs de l'État de droit, en particulier celui de la souveraineté populaire, sans qu'on ait à penser exclusivement, à la manière d'Arendt, cette souveraineté comme réappropriation en commun par le peuple de l'acte inaugural, révolutionnaire, de fondation du politique – la forme supérieure de l'intersubjectivité politique risquant alors de se couper des formes institutionnelles ou sociales ordinaires de la communication. Chez Arendt, la pratique politique introduit une discontinuité radicale dans la continuité de la vie sociale ordinaire, en y faisant surgir un pouvoir exceptionnel. Chez Habermas, elle la prolonge, l'approfondit, l'intègre et la transforme. Le pouvoir communicationnel des citoyens ne fait qu'activer les ressources communicationnelles ordinaires à travers lesquelles se reproduit la vie sociale. De toutes parts donc, jusque dans ses formes les plus radicales, l'intérêt à l'émancipation est réintégré dans les limites de l'État de droit démocratique ¹⁷.

17. Sur tous ces thèmes autour desquels l'on peut voir se constituer le programme habermassien d'une praxis radical-démocratique, voir en particulier la 3^e partie du cha-

Paradoxes de l'état social émancipé dans la théorie de la démocratie

Mais le problème issu de l'éthique de la discussion n'est en vérité que partiellement réglé. La garantie institutionnelle de l'égalité d'accès à la discussion ne règle pas vraiment le problème des conditions sociales d'un tel accès. L'intégration citoyenne se situe trop haut, elle présuppose une intégration sociale déjà réussie pour des acteurs capables de se représenter comme les sociétaires d'une communauté juridique « hautement artificielle », comme aime à le dire Habermas ¹⁸, autrement dit libérée des exigences d'une solidarité sociale effective. On peut imaginer bien sûr qu'une citoyenneté active accroît les chances d'une intégration sociale, réalisée à la base par le biais de la solidarité. En même temps, force est aussi de reconnaître qu'il est difficile de concevoir une communication horizontale entre les espaces publics formés spontanément au sein du monde vécu, qu'elle passe ou non par la médiation d'opérateurs juridiques de traduction, sans une solidarité sociale réelle au sein du monde vécu, qui ne se suffit pas de sa simple présupposition performative. Habermas le sait, mais il règle le problème par un cercle un peu trop heureusement vertueux en évoquant la rétroaction de l'intégration citoyenne sur l'intégration sociale, comme si celle-là, sans avoir à présupposer le succès de celle-ci, pouvait néanmoins agir rétroactivement sur elle avec succès : « ...la force d'intégration sociale inhérente à la solidarité, qui ne peut plus être puisée uniquement aux sources de l'activité communicationnelle, est appelée à se développer à la fois grâce à des espaces publics autonomes largement ouverts et aux procédures, institutionnalisées par l'État de droit, grâce auxquelles l'opinion et la volonté démocratiques parviennent à se former ; grâce au médium du droit, on suppose, par ailleurs, qu'elle est capable de se défendre contre les deux autres mécanismes de l'intégration sociale, ceux de l'argent et du pouvoir administratif » ¹⁹.

Cet heureux emboîtement de concessions et de faveurs révèle, quelques pages plus loin, le présupposé sur lequel il repose : que la solidarité qui se développe *grâce à* la pratique discursive d'autodétermination des citoyens se joue au sein d'un monde vécu d'où a déjà été évacuée la réalité sociale la plus rétive au développement de la solidarité, réalité qu'on peut encore désigner du vocable de lutte des classes ou de lutte sociale. « L'espace public doit être à même de s'appuyer sur une base sociale dans laquelle les droits égaux des citoyens ont acquis une certaine efficacité sociale. Assurément aussi riche en

pitre VIII (« Le rôle de la société civile et l'espace public politique ») de *Droit et démocratie*.

18. *Ibid.*, p. 22.

19. *Ibid.*, p. 324.

conflits qu'en formes de vie génératrice de signification, le libre potentiel du pluralisme culturel ne peut pleinement se développer que sur des bases émancipées des frontières de classes et dégagées des chaînes millénaires de la stratification sociale et de l'exploitation »²⁰. Voilà qui est clair mais qui laisse en suspens les questions les plus essentielles touchant cette intégration par le haut, cette intégration citoyenne ou républicaine par le biais de l'apprentissage de l'autonomie publique : à quoi mesure-t-on l'efficacité sociale de l'égalité des droits ? Cette efficacité se fait-elle sentir à partir du moment où le champ de la lutte sociale a été suffisamment déblayé pour laisser la place à un monde vécu traversé de différends exclusivement culturels, qui peuvent être conflictuels certes, mais qui se laissent intégrer à une pratique institutionnalisée de la discussion ? La seule chose claire est que la solidarité que cette pratique permet de développer est une solidarité entre sphères *culturelles* étrangères les unes aux autres, ce qui permet d'envisager le développement harmonieux de la vie en commun *et* de la non-identité culturelle. Mais il ne s'agit pas d'une solidarité entre groupes sociaux que sépare, non plus une différence, mais une exploitation, une domination (et il n'est d'ailleurs pas impossible que les conflits touchant la différence culturelle soient eux-mêmes souvent affaire de domination sociale). Cette solidarité doit être à nouveau présupposée en même temps que « l'efficacité sociale » dont nous parle Habermas ; et ce qui permet cette présupposition, c'est uniquement la force illocutoire de nos actes de langage. Finalement on retrouve le cercle de l'éthique de la discussion : l'état social émancipé qui constitue l'horizon de l'activité citoyenne dans l'État de droit est aussi un présupposé de cette même activité, présupposé renvoyant au fond commun des règles pragmatiques du langage.

Voilà une brèche dans l'appareil normatif de l'État de droit démocratique, qui se fait sentir de manière encore plus flagrante dans le passage de la discussion à la négociation²¹. Dans ses écrits sur l'éthique de la discussion, Habermas opérait une distinction majeure entre discussion – articulée à la recherche positive et coopérative d'un intérêt universalisable – et négociation, visant simplement un équilibre négatif entre intérêts particuliers. L'universalité morale ne peut pas se laisser *négoçier*. Dans le cadre de discussions menées au sein de l'espace public démocratique par les acteurs de la société civile, conformément aux principes de l'État de droit, cette distinction ne fonctionne plus comme une ligne de partage décisive. Si Habermas souligne qu'il existe une pluralité de types de discussion – avec trois grands types idéaux : éthico-politiques, moraux et pragmatiques²² –

20. *Ibid.*, p. 327.

21. *Ibid.*, p. 176-188.

22. *Ibid.*, p. 178-181.

dont les visées ne sont pas nécessairement commensurables, il souligne aussi à juste titre que les intérêts entre les participants peuvent être à ce point incommensurables que l'universalisable ne puisse plus être raisonnablement recherché, et qu'il faille abandonner la discussion pour la négociation, laquelle apparaît alors comme un type alternatif de discussion dans l'espace public politique. Ce que Habermas exprime ainsi, avec une assez remarquable imprécision : « Toutefois, dans les sociétés complexes, même en supposant des conditions idéales, bien souvent on ne peut recourir ni à l'une ni à l'autre de ces options [*i.e.* morale, pragmatique ou éthico-politique, NdR], à savoir chaque fois que l'on s'aperçoit que toutes les réglementations proposées touchent de différentes manières de multiples intérêts, sans qu'il soit possible de justifier un intérêt universalisable, ou le primat indiscutable d'une valeur déterminée »²³. Au premier abord, dans cette différence entre discussion et négociation, se laisse lire quelque chose d'analogue à l'abîme qui sépare chez Lyotard le litige – qui même s'il ne peut pas être réglé se laisse au moins phraser dans un langage commun – du différend, qui se dérobe à toute mise en langage commun²⁴. Les négociations ne se laissent pas réguler par la force du meilleur argument (*illocutoire*), mais par celle de la persuasion (*perlocutoire*), où prime le seul jeu du pouvoir social, qu'il soit symbolique ou matériel. Mais si les négociations font intervenir une forte dose de pouvoir social – dans les conditions normatives de l'État de droit, précise Habermas –, elles se réalisent selon des procédures qui doivent assurer des chances égales de participation comme des chances égales d'exercer une influence réciproque. Ces garanties censées limiter institutionnellement les effets du pouvoir social doivent être établies en amont, à travers de nouvelles discussions qui permettent d'obtenir un consensus raisonnable quant aux règles procédurales de la négociation, consensus sans lequel les participants à la négociation ne pourraient espérer en s'engageant obtenir un résultat équitable²⁵. S'engager dans des négociations d'intérêts stratégiques présuppose donc aussi, au moins indirectement, le principe moral de la discussion, puisque renoncer à la recherche de l'universalisable pour la négociation d'intérêts particuliers exige de se référer à des procédures de négociation qui, elles, soient universellement acceptables.

La question de savoir si ces discussions à la fois fondatrices et régulatrices peuvent elles-mêmes se justifier par un intérêt universalisable est laissée de côté. Autrement dit, ce qui est laissé de côté, c'est la question, qui mériterait sans doute un éclaircissement sociologique, de la frontière sociale entre

23. *Ibid.*, p. 184.

24. Cf. J. F. LYOTARD, *Le différend*, Minuit, Paris, 1983.

25. « Le principe de la discussion, qui doit assurer un consensus sans contrainte, ne peut ici s'affirmer que de façon indirecte, à savoir à travers des procédures qui réglementent les négociations selon des critères d'équité », *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 186.

discussion d'un intérêt universalisable et négociation d'un compromis. Avec, derrière, le soupçon que les discussions, à commencer par les procédures institutionnalisées de discussion qui définissent l'équité des conditions de négociation et des compromis, ne soient à leur tour que des négociations où l'emporte par la persuasion le pouvoir social de fait. Ce soupçon ne peut être évacué à partir du moment où la domination sociale n'est pas, elle aussi, envisagée et thématifiée comme une forme perverse de la communication, plutôt que comme le seul effet pathologique extérieur de la contrainte systémique. Perversité qui peut aller se réfugier jusque dans les institutions censées relayer et garantir la liberté communicationnelle, tant qu'elles nous obligent à présupposer un état social suffisamment émancipé pour que la discussion s'y distingue assez clairement d'une négociation, et qu'elle ne lèse l'intégrité personnelle d'aucun des participants.

Par ce double coup de force théorique, Habermas semble désamorcer en partie l'intérêt à l'émancipation dans le moment même où il voudrait le réactiver par sa réintégration dans l'immanence, celle de l'État de droit démocratique. La question de la solidarité et de ses limites est évoquée mais laissée en suspens. Elle permettrait pourtant de comprendre sur quelle base sociale réelle peut bien s'effectuer cette intégration citoyenne à une communauté hautement artificielle de sociétaires juridiques, sans s'en remettre simplement à une série fonctionnelle, chaque fois moins artificielle, de médiations, d'« écluses », toujours plus proches du monde vécu, et de saisir plus concrètement la frontière entre négociation et discussion, au nom d'une solidarité entre les partenaires. La deuxième Théorie Critique d'Adorno et Horkheimer insistait au contraire avec un sens aigu du tragique sur une solidarité réprimée – à travers l'intériorisation des contraintes objectives de la société –, au regard de laquelle l'intérêt à l'émancipation revêtait un caractère messianique, sinon utopique. Le corollaire de cette solidarité réprimée, c'était la réification du sujet, de la conscience individuelle. Aussi la deuxième Théorie Critique insistait-elle nostalgiquement sur l'impossibilité d'exhumer cette double expérience vécue de la solidarité et de l'individualité dans un univers doublement réifié par l'administration de masse et l'équivalence marchande universelle, même si elle reconnaissait implicitement que cette expression nostalgique ne pouvait trouver d'écho que dans un État de droit démocratique. Horkheimer avait déjà l'intuition de cette contradiction performative évoquée plus haut (p. 590), propre à une critique de la démocratie, intuition à laquelle les événements récents, au moins depuis septembre 2001, confèrent comme une étrange résonance : « Celui qui, à l'Ouest, y compris aux États-Unis, condamne non pas la guerre du Vietnam mais, à cause d'elle et d'autres événements douloureux – troubles raciaux par ex. – les États-Unis eux-mêmes comme pires que n'importe quelle autre nation, celui-là se contredit [...]. Il peut bien vouloir la société vraie, sa

critique de celle qui est doit inclure néanmoins la fidélité à la liberté qu'il s'agit de préserver et de développer, si la violence qu'il accuse ne doit pas devenir le sens, étranger à lui-même, de son propre discours »²⁶. Mais il ne parvient pas à reconstruire l'envers positif de cette contradiction. En reconstruisant les principes de l'État de droit, Habermas, de son côté, rend certes un sens – autre que purement théologico-négatif – à la visée de l'émancipation, mais sans se donner la peine d'analyser comment il peut être rendu justice, au sein du monde vécu, à la double expérience de la solidarité et de l'individu. Il se contente d'y substituer l'articulation normative entre autonomie privée – droits de l'individu – et autonomie publique – solidarité des citoyens dans l'espace public. Or, les présuppositions normatives de la discussion, telles qu'on peut les voir se déployer à travers les principes de l'État de droit démocratique, ne suffisent pas, elles, à penser la possibilité réelle d'une telle articulation, et encore moins à y retrouver le sens de cette double expérience par rapport à laquelle Horkheimer et Adorno ne pouvaient exprimer que nostalgie. Ce pourrait être l'objectif d'une Théorie Critique aujourd'hui renouvelée que de tenter de réconcilier l'expérience concrète, qu'elle soit affective, morale ou sociale, de la solidarité et les exigences normatives inscrites dans la démocratie moderne, pour remplir à nouveau de sens l'idée d'un intérêt pratique à l'émancipation. Il ne s'agissait ici que de présenter les quelques arguments militant en faveur d'un tel renouvellement.

Résumé : *On pourrait croire que le thème de l'émancipation a disparu de la Théorie Critique dans sa version la plus récente, en particulier chez Habermas. Mais on devrait plutôt dire que l'intérêt à l'émancipation, notion que Habermas avait dans un premier temps reprise à Max Horkheimer, a émigré dans l'immanence de l'État de droit démocratique. Jusqu'où la reconstruction habermassienne de l'État de droit permet-elle tout à la fois de revitaliser et de conférer un sens nouveau aux visées pratiques, sociales et politiques, émancipatrices ? Telle est la question qui nous retiendra.*

Mots-clés : *Adorno. Démocratie. Emancipation. Ethique de la discussion. Habermas. Horkheimer. Théorie critique.*

Abstract : *The most recent Critical Theory, especially in Habermas' works, does not seem to be very interested in emancipation. But one could also say that the concept of emancipatory interest, first borrowed by Habermas to Max Horkheimer, has emigrated into the immanent reality of Democratic Legal State. To which extent modern legal state, as rebuilt by Habermas, allows us to renew social and political emancipatory interests, this is the question that will guide us.*

Key words : *Adorno. Democracy. Discourse Ethics. Emancipation. Habermas. Horkheimer. Critical Theory.*

26. M. HORKHEIMER, *Notes critiques*, Payot, Paris, trad. J. Cornille et P. Ivernel, 1993, p. 251-252.