



CLASSIQUES
GARNIER

NOUËT (Clotilde), « Critiques du solipsisme et critique de l'État-nation chez Habermas », *Éthique, politique, religions*, n° 16, 2020 – 1, *Mythes de l'intériorité, du métaphysique au politique ?*, p. 91-107

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-10573-2.p.0091](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-10573-2.p.0091)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2020. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

NOUËT (Clotilde), « Critiques du solipsisme et critique de l'État-nation chez Habermas »

RÉSUMÉ – Partant de la relation intersubjective dans le langage, Habermas oppose un paradigme dit “de l’entente” au mentalisme des philosophies de la conscience. Rejetant le modèle solipsiste sur le plan épistémologique, ce paradigme peut aussi se substituer au modèle hobbesien du “contrat”. Habermas critique les limites de l’État-nation moderne : celui-ci, tel qu’il est conçu par analogie avec l’individu hobbesien de l’état de nature, peut faire l’objet d’une critique politique du solipsisme.

MOTS-CLÉS – Solipsisme, entente, État-nation, espace public, communication

NOUËT (Clotilde), « Critiques of solipsism and critique of the nation state in Habermas »

ABSTRACT – Starting from the intersubjective relationship in language, Habermas opposes to the mentalism the philosophies of consciousness a paradigm of “understanding” (Verständigung). This paradigm rejects epistemological solipsism and, it can as well be used to replace the Hobbesian model of the “contract”. The focus is on Habermas’ critique of the modern nation-state : conceived by analogy with the Hobbesian individual of the state of nature, it can be the object of a political critique of solipsism.

KEYWORDS – Solipsism, understanding, Nation-state, public space, communication

CRITIQUES DU SOLIPSISME ET CRITIQUE DE L'ÉTAT-NATION CHEZ HABERMAS

On ne peut qu'être frappé par l'insistance qui fut celle d'Habermas, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, comme dans le *Discours philosophique de la modernité*, à thématiser la nécessité d'un « changement de paradigme¹ », sous la forme d'une « sortie » hors de la tradition philosophique, désignée comme étant logocentrique et monologique, l'enjeu étant d'en finir avec la philosophie du sujet ou de la conscience qui selon lui constitue à tort le point de départ de la pensée moderne. Par ailleurs, sa philosophie politique s'est affrontée de façon récurrente à la question des limites historiques de l'État-nation : en alliant analyse philosophique² et évaluation critique des institutions européennes³, Habermas a cherché à libérer la citoyenneté du carcan nationaliste. Aussi semble-t-il exister dans sa pensée une passerelle entre sa critique métaphysique et sa critique politique du solipsisme (bien que, dans ce dernier cas, le terme ne soit pas explicitement employé par lui), ce qui pourrait apporter une contribution intéressante à l'hypothèse que ce présent numéro d'*Éthique, Politique, Religions* entend mettre à l'épreuve, et qui recoupe, telle que je l'entends, une double question : comment penser la communauté politique sur des bases autres que celles déployées par les « mythes » du contrat social national⁴ ? Dans cette quête, la philosophie du langage, qui s'est attaquée au mythe de l'intériorité

1 J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* II, trad. J.M. Ferry et J.L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987, p. 7 ; *Discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1998, p. 348 sq.

2 Voir sa lecture du *Projet de paix perpétuelle* dans *L'Intégration républicaine, Essais de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.

3 Par exemple dans *La Constitution de l'Europe*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2012.

4 Isabelle Delpla, « Du pays vide. Traduction radicale et cosmopolitisme », M. Pécharman et Ph. de Rouilhan (dir.), *Le Philosophe et le langage : études offertes à Jean-Claude Pariente*, Paris, Vrin, 2017, p. 319-346.

sémantique, peut-elle être mise au service d'une critique du mythe de l'intériorité politique ?

Pour ce qui concerne Habermas, on s'attachera ici à voir si cette critique du « solipsisme » politique permet d'éclairer son refus à ce que l'espace politique où s'exerce la délibération soit identifié sans reste à l'espace structuré par l'État-nation moderne. En interrogeant les limites socio-historiques de notre conception de l'État, Habermas montre en effet que la citoyenneté, irréductible à l'exercice d'une vertu civique nécessairement nationale, recouvre une pratique délibérative capable de s'effectuer dans des espaces publics transnationaux. Ce dernier concept, s'il doit beaucoup à une thématique historique et normative de la délibération, dispose toutefois d'un ancrage dans la philosophie du langage habermassienne, et plus spécifiquement dans le concept « d'entente », que Habermas cherche à forger, d'une part, contre le solipsisme métaphysique, d'autre part, contre une anthropologie hobbesienne nuisible au contractualisme. Il prétend alors lui substituer une toute autre conception et de la rationalité (communicationnelle, et non pas exclusivement instrumentale), et des rapports intersubjectifs, initiant ainsi une refonte anthropologique où se trouve le lieu d'un passage de la philosophie du langage à la politique.

Comme on va voir, cette perspective se déploie sur la base d'une critique structurante : la critique des philosophies de la conscience, prisonnières d'un « mythe de l'intériorité » subjectif, auquel Habermas oppose une conception de l'entente comme reconnaissance qu'il forge à partir d'une certaine lecture de Hegel (I). À cette critique métaphysique, il est possible semble-t-il d'articuler une critique des effets politiques du solipsisme lorsqu'il est mis au service d'une anthropologie de type hobbesien, celle-ci se révélant délétère si elle est appliquée aux rapports entre États (II). L'alternative habermassienne à ce modèle doit alors être envisagée à partir d'une réflexion sur les limites démocratiques de l'État-nation (III).

UNE CRITIQUE MÉTAPHYSIQUE DU SOLIPSISME

La théorie sociale et politique développée par Jürgen Habermas, du début des années 1960 aux années 2000, a ceci de caractéristique qu'elle se constitue, très rapidement, sur la base d'un « tournant linguistique » : partant du primat de la relation intersubjective dans le langage, Habermas n'a cessé de se confronter à ce qu'il appelle le point de vue des « philosophies de la conscience », pour en dénoncer l'étroitesse. Plutôt que de « solipsisme », il est davantage question chez Habermas de « mentalisme », comme l'atteste l'article « Manières de détranscendentaliser. De Kant à Hegel et retour⁵ », qui offre l'état le plus abouti de cette critique depuis les années 1970. Si par « solipsisme », on désigne toutefois la démarche philosophique consistant à reconstruire les opérations de la connaissance du monde à partir du fondement que serait la conscience de soi, originellement close sur elle-même, alors la critique habermassienne du mentalisme propre aux philosophies de la conscience recouvre bien une critique du solipsisme, en ce sens épistémologique.

De Descartes à Sartre, en passant par Kant, Fichte et Husserl, la tradition mentaliste a en effet ceci de caractéristique, selon la lecture qu'en fait Habermas, qu'elle identifie le sujet de la connaissance à la conscience de soi, c'est-à-dire à la réflexion sur soi dont une instance – le Soi – est capable, et qui lui assure des représentations d'objets. L'opération de la réflexion est conçue comme donnant accès à une sphère intérieure, la subjectivité, qui se définit d'abord sur la base d'un tel acte fondateur d'autoréférence, et la fiabilité de son savoir est évaluée à la lumière de ce critère. Une telle conception mentaliste du sujet de connaissance repose sur trois thèses : (i) l'introspection subjective assure un accès privilégié aux représentations ; (ii) il est possible d'expliquer le savoir à partir de sa genèse dans les expériences subjectives où il trouve son origine ; (iii) enfin, la validité des énoncés épistémologiques est fonction de leur vérité, entendue comme certitude, c'est-à-dire évidence subjective. Chacune de ces thèses présuppose le caractère opératoire d'un dualisme entre l'esprit et le corps, la sphère mentale et la sphère physique, l'intériorité et l'extériorité :

5 Habermas, « Manières de détranscendentaliser. De Kant à Hegel et retour », *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001, p. 125 sq.

Le mental se définit par une frontière qui, du point de vue de la première personne, passe entre le Moi et le Non-Moi, et donc entre ce qui se situe à l'intérieur et à l'extérieur de ma conscience. L'intérieur et l'extérieur recouvrent deux autres délimitations : celle qui sépare la sphère privée de la sphère publique, et celle qui sépare ce qui est immédiatement certain de ce qui l'est moins ou qui l'est médiatement⁶.

Or, c'est ce paradigme solipsiste qu'il s'agit de déconstruire, en adoptant un tout autre point de départ que celui d'une entreprise fondationnaliste : « Depuis toujours, le sujet est engagé dans des processus de rencontre et d'échange et découvre qu'il est situé dans des contextes. [...] Il opère dans le monde comme un élément intégré à l'ensemble du monde⁷ ». Habermas vise en effet principalement, en recourant à Hegel, « la représentation mentaliste d'une subjectivité qui se suffit à elle-même et se délimite de ce qui lui est extérieur [...]. Hegel écarte ces oppositions et libère les opérations du sujet de la connaissance, que Kant avait déjà compris comme un sujet essentiellement pratique, de l'isolement dans lequel se trouve *un moi narcissiquement enfermé*⁸ ». Alors que le problème de l'intersubjectivité, dans une filiation cartésienne, semble se poser d'abord dans les termes de savoir comment déduire l'existence de l'autre conscience à partir de critères extérieurs, la voie ouverte par Hegel permet d'envisager le langage, non comme le signe de l'existence d'un autre séparé de moi et auquel je devrais me rapporter comme à un autre espace mental clos sur lui-même, mais comme le lieu où se constitue ma subjectivité : « Hegel conteste que le sujet connaissant, parlant et agissant se trouve réellement confronté à la tâche de combler un gouffre ouvert entre lui-même et un Autre séparé de lui⁹ ». Plutôt donc que de partir du mouvement autoréférentiel d'une conscience se déterminant comme sujet, il s'agirait pour réviser le mentalisme, de partir de l'entre-deux, de la médiation, où se joue un rapport de distinction voire de séparation entre deux sujets. Ce paradigme de la reconnaissance est envisagé comme une manière de dépasser ce que Habermas appelle un « égocentrisme¹⁰ » : en tant que sujets, nous sommes toujours-déjà auprès d'Autrui, comme nous sommes toujours-déjà engagés dans un

6 *Ibid.*, p. 128.

7 *Ibid.*, p. 132.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, p. 145.

monde qui nous précède, et que nous découvrons plutôt que nous ne le constituons. Le langage n'est pas un signe de l'existence d'un autre, auquel je devrais me rapporter comme à un autre espace mental clos sur lui-même ; il est au contraire le milieu dans lequel se forme ma subjectivité, sur la base d'une interaction, d'un mouvement de reconnaissance réciproque.

Plutôt que de partir de l'espace clos de la subjectivité pour en déduire le monde des objets et les autres consciences, la *Phénoménologie de l'esprit* place les médiations du langage et du travail au centre de l'analyse. Dans la parole, dans l'action qui s'effectue, dans « l'opération en acte » de la « bouche qui parle » ou de la « main qui travaille¹¹ », la frontière entre l'intérieur et l'extérieur se dissout. Habermas poursuit cette intuition séminale en accordant à l'intersubjectivité un statut presque constitutif, ce qui le conduit à une ontologie holiste et anti-atomiste. Dans la mesure où « les communautés existent essentiellement sous la forme de relations de reconnaissance réciproque entre leurs membres¹² », ces derniers ne s'individuent pas en vertu du principe qu'est la corporéité, mais en fonction d'un processus de socialisation qui permet à chaque sujet, à travers l'interaction, d'acquérir une individualité au terme d'une dialectique entre l'intégration à un universel et la conscience de former une singularité absolue dans sa différence avec autrui¹³.

C'est ce mouvement de la reconnaissance qu'Habermas désigne comme un processus « d'entente » (*Verständigung*¹⁴), et qu'il analyse, entre autres, à partir de l'acte de langage. S'entendre avec quelqu'un implique de le comprendre. Or comprendre, ce n'est pas uniquement accéder à une référence sémantique commune ; c'est aussi accepter les prétentions à la validité que notre interlocuteur élève au cours de l'acte de langage¹⁵. Une expression nous est rendue intelligible dès lors que nous en comprenons le sens, l'unité vivante qu'elle constitue en tant

11 *Ibid.*, p. 135.

12 *Ibid.*, p. 137.

13 Habermas doit à G.H. Mead cette interprétation d'une « individuation par la socialisation ». Voir « L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead », *Parcours 1*, (1971-1989), trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, p. 377-437.

14 Le terme d'entente est, dans certains textes d'Habermas, traduit en français par « intercompréhension ».

15 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle » (1976), *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 331.

qu'elle enveloppe une prétention à la vérité, à la justesse normative, et/ou à la sincérité. S'entendre avec quelqu'un, c'est donc assentir à ce que son acte de langage fait sens, et cette acceptation n'est possible qu'à partir du moment où l'on s'engage dans une relation, un dialogue, voire même une coopération avec l'autre¹⁶.

Est donc en jeu, d'une part, le dépassement épistémologique de ce que Kant a pu appeler, dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, un « égoïsme logique », caractérisé par le fait que l'on ne « tient pas pour nécessaire de vérifier son jugement d'après l'entendement d'autrui¹⁷ » : le paradigme de la reconnaissance, qui fonde la connaissance sur une entente première, chercherait au contraire à asseoir une forme de perspectivisme gnoséologique, qui sans renoncer à l'idée d'objectivité, refuse toutefois de l'indexer sur le critère de la certitude subjective. Il ouvre sur l'idée d'intersubjectivité comme une activité fondamentalement coopérative et dynamique, et trouve un point d'orgue dans la critique du monologisme. D'autre part, c'est également un dépassement pratique de l'égoïsme comme affirmation de soi qui est ici engagé, puisque le perspectivisme des points de vue engage la raison pratique dans une démarche radicalement opposée à l'autoposition du sujet. Dans les processus d'entente à travers lesquels les sujets entrent en dialogue, se joue une attitude spécifique, celle de l'adoption mutuelle des rôles, que Habermas relie à l'une des trois maximes énoncées par Kant dans la *Critique de la faculté de juger* : « penser en se mettant à la place de tout autre être humain », et qu'il interprète comme une attitude de décentrement de l'ego permettant la communication mais aussi et surtout la réflexion morale¹⁸.

Or, ce terme d'égoïsme n'est pas fortuit et Habermas ne fait pas que contester l'égoïsme logique à la manière de Kant. Il met en question le corrélat anthropologique ou existentiel d'un tel solipsisme : un égoïsme qui s'exprime à travers une subjectivité définie par l'instinct de conservation. La critique du mentalisme semble s'articuler à une critique de la réduction de la raison à une rationalité instrumentale, celle mise en œuvre par un sujet maître de lui-même, et dont le maintien dans

16 Voir notamment Habermas, « De Kant à Hegel. La pragmatique linguistique de Robert Brandom », *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 113-117.

17 Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 2002, p. 25.

18 J. Habermas, *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, trad. P. Savidan, Paris, Grasset, 2003, p. 19.

l'existence implique nécessairement l'appropriation d'un objet – celle donc d'un sujet souverain qui se pose en s'opposant aux autres – selon une lutte qui vise leur annihilation. Dans ce qui peut être compris comme une figure hobbesienne de la reconnaissance, se jouerait ainsi un solipsisme dont les conséquences politiques – notamment lorsqu'on rend opératoire l'analogie de l'individu et de l'État – sont quelque peu périlleuses. Ce parallèle entre un solipsisme métaphysique et un solipsisme « existentiel », puis politique, est intéressant à relever. Assurément, du solipsisme cartésien au « solipsisme politique » des États-nations modernes, la conséquence n'est pas bonne, mais Habermas semble mettre le doigt sur une figure de pensée analogique qui, quant à elle, a de quoi interroger.

D'UN SOLIPSISME À L'AUTRE ? AU-DELÀ DE L'ANTHROPOLOGIE HOBBSIENNE

Habermas s'est attaché, très tôt, à se distinguer des conceptions classiques du « contrat social » : « la communauté juridique ne se constitue pas au moyen d'un contrat social, mais en vertu d'un *accord* établi au moyen de la discussion¹⁹ ». Derrière l'idée de contrat social, c'est une conception hobbesienne qui est visée²⁰. La lecture de Hobbes par Habermas, celle qu'on trouve évoquée dans des textes comme *Raison et légitimité* (1973) ou plus tard *Droit et démocratie* (1992), met toujours en question chez Hobbes comme relevant d'un même geste son anthropologie politique, en tant qu'elle repose sur une conception instrumentale – calculatrice – de la raison, et sa conception du contrat fondateur du corps politique.

Le sujet hobbesien est un individu isolé, livré à lui-même dans « l'acte muet et solitaire²¹ » à travers lequel il domine la nature. La raison, du

19 J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, p. 479.

20 Voir J. Habermas, « La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale » (1961), dans *Théorie et pratique*, trad. G. Raullet, Paris, Payot & Rivages, 2006 ; *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, trad. J. Lacoste, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2012, p. 162 sq. ; *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1997, p. 105-108.

21 J. Habermas, « La doctrine classique de la politique », *op. cit.*, p. 103.

fait de cette ontologie atomiste, est une faculté instrumentale, au service exclusif de la conservation de soi : le sujet humain s'avère un être fondamentalement égoïste, dont l'intérêt propre est nécessairement le moteur de ses actions et de ses raisonnements. De ce fait, la communauté politique résulte d'un calcul d'intérêt, et sa génération s'effectue à travers l'instrument du « droit privé²² » : c'est en tant que le contrat a pour fin la paix civile, qu'il est donc le seul moyen susceptible d'assurer la survie, et que l'obligation contractuelle est subordonnée à la peur de la sanction, que chaque individu s'engage à le respecter. L'accord est empirique, parce qu'il est inspiré par la crainte du pouvoir, et instrumental, parce qu'il a pour objectif la conservation « égocentrique » de soi.

Le refus d'une telle prémisse anthropologique est central dans la théorie habermassienne de l'intersubjectivité. Une communauté ne peut résulter uniquement d'un accord instrumental, subordonné à la finalité de la survie individuelle ; elle est nécessairement l'objet même de l'accord, qui est à lui-même sa propre fin. Kant a raison sur ce point, lui qui, tout en utilisant la terminologie du contrat social, élabore un concept du contrat renvoyant, « dans le principe de son institution²³ », à une finalité qui n'est autre que celle-là même de l'union – une finalité en soi²⁴. Mais par ailleurs, s'il est pertinent de considérer que « l'entente » est irréductible au « contrat » passé entre deux subjectivités monadiques, c'est parce que les exigences de l'entente impliquent l'adoption, de la part des participants, d'une attitude incompatible avec l'affirmation de soi effrénée propre à l'individu dans l'état de nature. Or, c'est une telle attitude qui, selon Habermas, aurait triomphé à l'ère moderne, ce que révèlent les « ambivalences périlleuses²⁵ » de l'idée nationale, dont l'influence a été forte sur la « perception de la souveraineté externe », comme il l'explicite dans le texte sur l'État-nation européen que nous citons plus haut :

L'idée de la nation entre en corrélation avec cette volonté machiavélique d'affirmation de soi qui avait guidé, dès ses débuts, l'État souverain dans l'arène des « puissances ». L'affirmation de soi stratégique de l'État moderne vis-à-vis de ses ennemis extérieurs se change en affirmation de soi existentielle de la nation²⁶.

22 Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit., p. 106.

23 Kant, *Théorie et pratique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2013, p. 33.

24 Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit., p. 108 et suiv.

25 Habermas, « L'État-nation européen. Passé et avenir de la souveraineté et de la citoyenneté », dans *L'Intégration républicaine*, op. cit., p. 104.

26 *Ibid.*

L'analogie, structurante chez Hobbes, de l'individu et de l'État, semble corroborer cette thèse habermassienne, comme on peut le voir dès l'introduction du *Léviathan*, qui s'ouvre sur une analogie entre l'ouvrage de la nature qu'est « l'homme », et cet ouvrage de l'art humain qu'est l'État, dont Hobbes dit qu'il « n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel²⁷ » – raisonnement que le chapitre XXI pousse à son terme :

De même que parmi des hommes sans maître, règne une guerre perpétuelle de chacun contre son voisin, [...] de même, parmi des États ou Républiques indépendants l'un de l'autre, chaque République (et non plus chaque individu) possède la liberté absolue de faire ce qu'elle juge le plus favorable à son intérêt : mais aussi, elles vivent dans un état de guerre perpétuelle, dans une continuelle veillée d'armes, leurs frontières fortifiées, leurs canons braqués sur tous les pays qui les entourent²⁸.

Si c'est en vertu du même droit naturel de faire ce qu'elle juge le plus « favorable à son intérêt », c'est-à-dire à sa conservation, que l'instance qu'est l'individu ou l'État pose la règle de sa conduite, la raison s'avère bien une faculté de calcul mise exclusivement au service de la détermination des moyens adaptés aux finalités de conservation. La conception « instrumentale » de la rationalité, chez Hobbes, qui repose sur une anthropologie « égoïste » de l'homme à l'état de nature, implique donc bien, semble-t-il, que l'affirmation de soi en passe nécessairement par la possible annihilation de l'autre, en tant qu'il menace ou entrave la réalisation du désir propre. Mais il reste à comprendre dans quelle figure de pensée s'ancre une telle analogie entre l'individu et l'État, et comment cette « affirmation de soi stratégique de l'État moderne » trouve racine dans une certaine conception, atomiste et « solipsiste », du sujet humain. Ici, l'interprétation que Reinhart Koselleck fait de Hobbes dans un ouvrage, *Le Règne de la critique*, lu et recensé par Habermas²⁹, est éclairante.

27 Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 5.

28 *Ibid.*, chapitre 21, p. 227.

29 Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique*, trad. H. Hildebrand, Paris, Éditions de Minuit, 1979. Cet ouvrage a été lu et recensé par Habermas, voir « Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie » (1960) dans *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Surhkamp, 1973.

Dans *Le Règne de la critique*, Koselleck identifie la genèse de l'État moderne au moment historique des guerres de religion, où il voit l'apparition d'un nouveau paradigme théorique et politique : assimilée à un for intérieur dont il est nécessaire de le distinguer radicalement de la sphère politique, la conscience individuelle devient l'enjeu d'un contrôle par l'État absolutiste. En réponse aux guerres civiles fondées, en grande partie, sur des conflits de convictions religieuses, ce dernier se construit en effet sur la base d'une opposition entre un espace intérieur (celui de la conscience subjective, au sein de laquelle doivent demeurer cachées les convictions religieuses) et un espace extérieur, rendant possible la coexistence des individus dans la mesure où précisément, en sont exclues les « opinions » individuelles ; entre une sphère privée et une sphère publique. Une telle délimitation s'avère la condition de possibilité de l'État, dont la légitimité se fonde sur son pouvoir de neutraliser le caractère politique des convictions privées, en érigeant une frontière imperméable entre l'ordre des opinions et l'ordre des actions. Mais par ailleurs, l'existence d'un « for intérieur » propre au sujet de l'État est répliquée au niveau de l'État lui-même :

En vertu de la souveraineté absolue, l'intérieur d'un État fut clairement exclu de l'intérieur des autres États. La conscience du souverain était absolument libre, mais elle était compétente pour le grand for intérieur de l'État qu'il représentait. [...] C'est seulement cette délimitation d'un for intérieur étatique indépendant des autres États et dont l'intégrité morale, comme l'a montré Hobbes, se fondait sur sa seule étaticité, qui lui a permis d'acquérir à l'extérieur un caractère obligatoire international et collectif³⁰.

D'après cette analyse de Koselleck, il y aurait donc bien une relation d'analogie, sur laquelle repose selon lui la conception hobbesienne de la souveraineté étatique, et qu'il identifie à son fondement moderne, entre ce qu'il appelle le « for intérieur » de l'individu en tant que personne physique, et le « for intérieur » de l'État en tant que personne morale. L'État dispose d'une conscience, caractérisée à la fois par une conviction – celle-là même qui est imposée comme règle aux sujets – et une volonté, et dont le caractère autarcique explique que le rapport entre États ne puisse s'effectuer que sur le mode de la confrontation violente. Et la guerre extérieure entre États s'avère l'équivalent, dans l'état de nature

30 Koselleck, *Le Règne de la critique*, *op. cit.*, p. 35.

international, de ce qu'est la guerre de tous contre tous dans l'état de nature antérieur à l'institution de l'autorité politique souveraine. Dans *Le droit des gens*, Vattel évoquait par exemple le fait que les États souverains sont, comme les hommes à l'état de nature, soumis « uniquement à leur propre conscience³¹ ». Le *jus publicum europaeum* forme un ordre de coexistence entre entités politiques qui, en vertu de leur « for intérieur », cette conscience inviolable, seule apte à légiférer leur conduite, ne sauraient se subordonner à une autorité institutionnelle supérieure.

C'est à cet endroit qu'il devient alors possible de faire intervenir la critique du « solipsisme » métaphysique évoquée plus haut : les doctrines politiques qui recourent, implicitement, à une analogie de teneur hobbesienne, se fondent sur des prémisses métaphysiques dont on a montré qu'elles impliquent une série de distinctions conceptuelles non interrogées (l'intérieur et l'extérieur, le privé et le public, etc.) ainsi qu'une thèse anthropologique. Le modèle habermassien qui prétend, à travers une conception de la reconnaissance intersubjective comme « entente », faire droit à une anthropologie et une ontologie alternatives, constitue donc bien une réponse à ce modèle solipsiste.

LES LIMITES DÉMOCRATIQUES DU « CONTRAT SOCIAL NATIONAL »

Habermas est connu pour sa critique de l'État-nation et sa promotion d'un droit international cosmopolitique d'inspiration kantienne. Le diagnostic historique et normatif auquel il se livre invite toutefois à proposer un bilan nuancé. Il convient en effet de distinguer la formation de l'État, d'une part, et l'articulation contingente de l'État et de la nation sous laquelle la figure de l'État-nation est apparue historiquement.

L'État moderne est la forme politique qui s'est imposée après la cité et contre l'empire³², sous laquelle s'est effectuée la modernisation capitaliste des sociétés et s'est réalisée l'intégration réciproque de l'État

31 *Ibid.*, p. 37.

32 J. Habermas « Citoyenneté et identité nationale », *L'Intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 69.

et du droit qui caractérise nos ordres positifs³³. Ce n'est en revanche qu'avec les révolutions de la fin du XVIII^e siècle qu'apparaît *la forme spécifique de l'État-nation*, qui catalyse deux concepts : d'une part celui, romain, et non politique, de la « *natio* », qui désigne une communauté « de provenance », d'habitat ou de voisinage, fondée sur le partage d'une langue, de mœurs et de traditions communes, permettant de délimiter l'étranger et le national ; d'autre part celui, politique, de la « nation-noblesse » (formant un état corporatif), qui se transforme, au cours du XVIII^e siècle, et à travers l'identification du tiers-état à la nation, en l'idée d'une « nation-peuple ». L'appartenance à une nation désigne alors l'appartenance à un corps (le peuple), mais emprunte, à la distinction de l'étranger et du national contenue dans la conception romaine de la « *natio* » (qui s'oppose à la *civitas*), son mécanisme « de rejet de tout étranger, de dévaluation des autres nations et d'exclusion des minorités nationales, ethniques ou religieuses³⁴ ». Assurément, les « ambivalences périlleuses³⁵ » de l'idée de nation ne sauraient éclipser le rôle incontestablement positif que joue cette figure de l'État dans l'intégration politique des populations aux débuts de la modernité, qui permet d'atteindre un niveau inédit de solidarité entre les citoyens d'une même nation, et forme une source fondamentale et laïcisée de légitimation du pouvoir politique.

Pourtant, c'est bien l'horizon d'un « dépassement » de la nation comme contingence historique que cherche à penser le philosophe. Il est alors mu par le sentiment d'une urgence à répondre à l'effroyable mais irréversible décalage entre les moyens d'action de l'État et l'échelle supra-nationale ou transnationale à laquelle se jouent les défis contemporains. L'État-nation ne dispose plus des moyens de faire face à la nouvelle donne d'une économie mondialisée (et notamment à la mobilité des capitaux), des risques écologiques (qui dépassent les frontières des États) ni des mouvements migratoires³⁶.

Or, cet écart entre les problèmes à résoudre et les moyens politiques à disposition pour le faire est dangereux à double titre : d'un point de vue

33 J. Habermas, « L'État-nation européen. Passé et avenir de la souveraineté et de la citoyenneté », *L'intégration républicaine*, *op. cit.* p. 97 et suiv.

34 *Ibid.*, p. 101.

35 *Ibid.*, p. 104.

36 J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1999.

immédiatement pratique, il met en péril l'idée même d'action politique, puisque celle-ci semble n'avoir aucune prise sur la réalité, et la perspective d'une transformation ou du moins d'une maîtrise de celle-ci est menacée. Mais surtout, et c'est certainement la perspective sur laquelle se concentre Habermas, d'un point de vue normatif, il hypothèque les fondements de la légitimité du pouvoir politique. Telle qu'il a cherché à en rendre compte, l'idée moderne de la légitimité trouve ses racines dans la conceptualisation amorcée par Rousseau, reprise par Kant, selon laquelle les normes qui nous obligent politiquement ne sont considérées comme valables, et donc comme méritant d'être respectées, qu'à partir du moment où elles sont garanties par un pouvoir empirique (administratif et exécutif) capable de se subordonner au contrôle effectif de ceux qui élaborent, ou participent de l'élaboration de ces mêmes normes. À mesure que s'accroît le fossé entre le lieu de la délibération (nationale) et celui où s'exerce le pouvoir, c'est l'idée même de la légitimité de l'État qui est rendue plus fragile : d'où la nécessité de repenser l'espace de la délibération, en faisant l'effort de séparer ce qui historiquement s'est présenté de façon solidaire, à savoir l'exercice de la citoyenneté et l'appartenance à une nation.

Or, ce n'est pas dans la construction juridique de l'État constitutionnel lui-même que cette déliaison est susceptible d'être pensée. Bien que la perspective juridique et procédurale implique qu'une communauté est une association de sujets de droit libres et égaux, et non pas une communauté de destin, il est impossible « d'expliquer en termes purement normatifs comment doit se composer la totalité fondamentale des personnes qui se rassemblent pour régler leur vie en commun³⁷ » par les moyens du droit positif. L'idée d'une pratique constituante garde le caractère d'une « fiction du droit rationnel³⁸ », et les frontières sociales d'une telle association, généralement décidées au terme de guerres ou de conflits violents, sont toujours historiquement contingentes. La solution est à trouver dans une certaine conception de la démocratie. C'est la pratique citoyenne elle-même qui devient dès lors l'un des moteurs de l'intégration sociale, et cette pratique s'effectue à l'intérieur d'espaces publics qui, historiquement, sont certes nationaux, mais peuvent se « transnationaliser ».

37 J. Habermas, « L'État-nation européen », *op. cit.*, p. 106.

38 *Ibid.*

Par « espace public », Habermas renvoie d'abord à l'idée, typiquement moderne, que la société civile, en engendrant et en maintenant actif un espace de communication des idées et des opinions qui lui est propre, est susceptible d'exercer un contre-pouvoir face à l'État : on doit à ce qui s'avère à la fois un « idéal » et une « idéologie » de la modernité³⁹ notre conception de la délibération politique. Or, cet espace est, dans la pensée de Habermas, par essence réfractaire à toute clôture sur lui-même, notamment nationale, parce qu'il n'est pas le résultat d'une délimitation politique première, d'un contrat tributaire des frontières actuelles propres à une communauté donnée. L'espace public est en effet un « espace des raisons⁴⁰ » qu'il faut comprendre à partir de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel et de son concept de l'entente. L'autolégitimation dont la modernité se réclame comme de la pierre angulaire de la légitimité de l'État est, à cet égard, une figure de « l'entente », puisqu'elle implique des processus de délibération eux-mêmes ancrés dans les pratiques communicationnelles⁴¹. Or, la délibération politique ne peut être pensée à partir du seul espace clos de la nation. Si elle s'effectue dans le cadre d'États *nationaux*, c'est, on l'a dit, pour des raisons historiques. D'un point de vue conceptuel, la citoyenneté « n'est pas fondée par un ensemble de traits communs, ethniques et culturels, mais par la pratique des citoyens qui exercent activement leurs droits démocratiques de participation et de communication⁴² ». Dans le contexte contemporain d'un « pluralisme ethnique croissant⁴³ » corrélatif d'un demi-siècle d'immigration de travail et d'une porosité des réseaux de communication permise par l'Internet, c'est à travers cette pratique concrète de l'entente que se forment des espaces politiques indépendants des cadres nationaux. Ceci appelle une remarque quant au rapport entre l'idée d'espace public et la question cosmopolitique.

39 J. Habermas, *L'Espace public*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1978.

40 J. Habermas, « De Kant à Hegel. La pragmatique linguistique de Robert Brandom », *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 82.

41 J. Habermas, « La souveraineté du peuple comme procédure » [1989], *Parcours 1*, *op. cit.*

42 J. Habermas, « L'État-nation a-t-il un avenir ? », *L'Intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 71.

43 J. Habermas, « L'Europe paralysée d'effroi. La crise de l'Union européenne à la lumière d'une constitutionnalisation du droit international public », trad. D. Trierweiler, *Cités*, 2012/2 n° 49, p. 131-146, ici p. 144.

Tout espace politique a nécessairement une vocation cosmopolitique, dans la mesure où il est appelé à s'ouvrir et à inclure des participants au-delà des frontières nationales contingentes : tout espace public a une vocation universaliste du seul fait qu'il en appelle à un usage de la raison capable de transcender les particularismes (notamment locaux). On rappellera ici la lecture que Habermas propose du *Projet de paix perpétuelle*, où il souligne ce que l'idée d'espace public (*Öffentlichkeit*), c'est-à-dire l'idée d'un espace régi par les seules lois de l'usage public de la raison, doit à l'idée de « publicité » (*Publizität*). Celle-ci, pensée par Kant comme « la notion du droit⁴⁴ », ou la forme même du droit, constitue une norme transcendantale à laquelle les hommes ne sauraient échapper tant dans leurs rapports privés que publics. L'usage public de la raison, outre en effet qu'il implique l'exercice d'une rationalité spécifique (dont une théorie de l'agir communicationnel s'est attachée à expliciter les structures formelles), ne saurait se comprendre indépendamment d'un sens commun du droit et de la justice sur lequel Habermas insiste. Kant avait cette intuition qu'un espace public cosmopolitique a pour condition de plausibilité la conscience commune, universelle, des droits et de leur violation, et ce, indépendamment des systèmes de justice positifs : car « les liaisons [...] qui se sont établies entre les peuples de la terre entière ayant été portées au point qu'une violation des droits commise en un lieu est ressentie partout ; l'idée d'un droit cosmopolitique ne pourra plus passer pour une exagération fantastique du droit⁴⁵ ».

Si, d'un point de vue juridique toutefois, un espace public est susceptible de transcender les frontières nationales, c'est parce qu'il est rendu possible par un dispositif constitutionnel⁴⁶ en vertu duquel les droits à la participation politique, originaires articulés aux droits à l'autonomie privée dans la structure de l'État de droit, appellent à être garantis par des normes supra-étatiques. Tout citoyen, en tant qu'il participe à une association juridique particulière qui lui confère ces droits publics et privés, est dès lors concerné. L'Union

44 E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2002, p. 107.

45 *Ibid.*, p. 61, cité par Habermas dans « La paix perpétuelle », *L'Intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 174.

46 Sur le concept de constitution chez Habermas, voir Pierre Auriel, « La démocratie au-delà de l'État. La nécessité d'une constitution internationale européenne et internationale dans l'œuvre de Jürgen Habermas », *Jus Politicum*, n° 19, p. 41-58.

européenne constitue à cet égard l'exemple historique probant d'un tel processus de constitutionnalisation des droits au-delà de l'État national, qui fait signe vers une conception cosmopolitique du droit⁴⁷. L'expérience actuelle que nous faisons d'une crise européenne, due au renforcement d'un « fédéralisme exécutif » anti-démocratique qui s'avère le vecteur de politiques néolibérales et des « impératifs des marchés⁴⁸ », ne saurait oblitérer le fait que la garantie des droits individuels (notamment par la Cour européenne des droits de l'homme) est l'un des signes d'une souveraineté des citoyens, indépendante de celle des peuples.

CONCLUSION

L'interprétation par Reinhart Koselleck de la genèse moderne de l'État a mis en lumière le caractère opératoire, notamment au sein de la conception hobbesienne de la souveraineté étatique, de l'analogie entre l'État et l'individu de l'état de nature. Or, ce dernier est figuré, d'après l'analyse de Koselleck, sur le modèle d'une conscience solipsiste, un « for intérieur » clairement délimité des autres consciences et du monde, et seul juge des moyens nécessaires à sa conservation. C'est ce paradigme que Habermas a passé au crible d'une critique métaphysique et épistémique dont on a cherché à montrer qu'elle lui offre le point de départ d'une autre conception du sujet : constitué par des relations de reconnaissance se jouant notamment dans le langage, le sujet ne saurait être pensé comme « souverain » au sens que semble lui donner Hobbes dans son anthropologie. Comme on le voit, c'est donc une figure de pensée analogique qui est repérée par Habermas : du solipsisme métaphysique d'un Descartes au solipsisme existentiel d'un Hobbes, la conséquence n'est pas automatiquement bonne ; en revanche, il est évident qu'un tel solipsisme existentiel, lorsqu'il sert de modèle pour

47 Voir à cet égard J. Habermas, « La crise de l'Union européenne à la lumière d'une constitutionnalisation du droit international », *La Constitution de l'Europe*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2012.

48 J. Habermas, « L'Europe paralysée d'effroi », *op. cit.*, p. 146.

penser la puissance de l'État, a des effets ravageurs. C'est contre un tel modèle que Habermas a proposé de relativiser la construction historique de l'État-nation pour penser la communauté démocratique comme une communauté de communication.

Clotilde NOUËT
Université de Lyon
Institut de recherches
philosophiques de Lyon (IRPhiL)