



HAL
open science

Consensus et utopie : lecture de Habermas par Paul Ricoeur

Sébastien Roman

► **To cite this version:**

Sébastien Roman. Consensus et utopie : lecture de Habermas par Paul Ricoeur. Revue Esprit, 2015. <halshs-01184899>

HAL Id: halshs-01184899

<https://shs.hal.science/halshs-01184899v1>

Submitted on 6 Mar 2019

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

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



HAL Authorization

Consensus et utopie. Lecture de Habermas par Paul Ricoeur

Sébastien Roman
ENS de Lyon, Laboratoire Triangle UMR 5206

Il est commun, aujourd'hui, de concevoir la vie politique démocratique en termes de délibération, certes peut-être de manière plus ouverte avec le modèle participatif, mais toujours comme relevant de la raison, ou d'une forme de rationalité discursive. L'excellence de la démocratie tiendrait aux débats qu'elle rendrait possibles, à la qualité des arguments énoncés dans la confrontation des opinions, dont la politique politicienne – avec ses enjeux de pouvoir, de carrière et de stratégie – est loin d'être toujours exemplaire.

Cette conception, bien évidemment, a sa pertinence. Mais il est frappant de voir qu'elle est essentiellement circonscrite au registre langagier, tout en ayant une vision réductrice de celui-ci. Nous voudrions, ici, partir de la notion plus large d'imaginaire social pour comprendre la rationalité politique, afin d'en éclairer la signification ou l'exercice conflictuel par les pratiques imaginatives de l'idéologie et de l'utopie – trop méconnues aujourd'hui – et prendre en compte la dimension symbolique des relations sociales.

Ces points, paradoxalement, vont être approfondis par une étude de Jürgen Habermas, que l'on juge être très éloigné d'une telle démarche, à cause de la prédominance chez lui de la rationalité communicationnelle, et du formalisme de l'éthique de la discussion. Sa conception procédurale de la démocratie paraît « froide et sans cœur »¹, et il est d'usage, souvent, de manière caricaturale, de critiquer son consensualisme, sous prétexte erroné qu'il ignorerait tout de la réalité sociale.

Paul Ricoeur, *a contrario*, dans *L'idéologie et l'utopie*, s'intéresse à Habermas pour élaborer sa propre conception de l'imaginaire social moderne. La discussion porte sur l'idéologie, sa définition, sa valeur, mais aussi sur la manière de la combattre. Sa fécondité est de permettre, d'une part, de comparer Ricoeur et Habermas dans leurs conceptions respectives de l'idéologie et de l'utopie ; d'autre part, de poser la question de la place de l'imaginaire dans la pensée habermassienne, et du sens possible pour Habermas d'un « imaginaire social », même s'il n'emploie pas lui-même cette expression.

L'idéologie et l'utopie, surtout, propose une approche très pertinente du consensualisme habermassien, en se souciant à la fois de son contenu et de son registre, de ce qui est dit et de la modalité du dire. On reproche très souvent au projet habermassien d'être utopique. Mais justement, c'est ce qui fait sa qualité et sa spécificité. Non au sens négatif de l'utopie comme chimère, mais de l'utopie pratique, qui prétend à la réalisation, dont la valeur est de combattre des idéologies dans une dimension conflictuelle assumée. Ricoeur, sans partager le projet habermassien, dont il se différencie par le modèle du consensus conflictuel, est d'une certaine manière très sensible à Habermas, jusqu'à considérer sa pensée comme exemplaire de l'imaginaire social moderne. Sa lecture porte sur *Connaissance et intérêt*², et sur *La technique et la science comme idéologie*³, deux ouvrages qui précèdent l'élaboration du modèle de l'agir communicationnel après 1968⁴. Mais elle dit pourtant quelque chose d'essentiel sur la pensée habermassienne, et sur le geste qui la caractérise, que Habermas admettrait et revendiquerait volontiers.

¹ C'est le jugement, par exemple, d'Antoine Garapon. Cf. Mark Osiel, *Juger les crimes de masse : la mémoire collective et le droit* (1997), trad. J-L. Fidel, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2006, p. 293.

² Jürgen Habermas, *Connaissance et Intérêt* (1968), trad. G. Clémenton, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

³ Jürgen Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, trad. J-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

⁴ *L'idéologie et l'utopie* reprend les leçons que Paul Ricoeur a prononcées sur ce thème à l'Université de Chicago en 1975. Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, (1986), trad. M. Revault d'Allonnes, J. Roman, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997.

Notre étude va procéder en trois temps. Il est d'abord nécessaire de présenter synthétiquement la conception ricoeurienne de l'imaginaire social moderne, pour comprendre le cadre dans lequel Ricoeur lit Habermas. De cette manière pourra-t-on comprendre, ensuite, ce qui intéresse Ricoeur dans la pensée habermassienne sur la question du symbolisme, ainsi que leur définition différente de l'idéologie. L'étude se termine par le caractère utopique de la pensée habermassienne, son sens et son explication, aussi bien par son consensualisme que par la comparaison entre la critique et la psychanalyse.

L'imaginaire social moderne selon Ricoeur

Ricoeur, dans *L'idéologie et l'utopie*, s'efforce après Karl Mannheim de proposer une conception de l'imaginaire social moderne par la tension conflictuelle entre l'idéologie et l'utopie. Mannheim a montré la voie à suivre en associant les notions d'idéologie et d'utopie, tout en insistant sur l'historicité de leur tension qui n'advient qu'avec la fin de l'unité spirituelle du monde au XIX^e siècle⁵. Il n'y a pas d'idéologie – de discours qui renforce un ordre social donné, dans l'intérêt de la ou des classe(s) dominante(s) – sans la possibilité de s'y opposer par une utopie.

L'utopie est une extra-territorialité, un « pas de côté »⁶ qui permet de contester l'ordre établi par une ouverture vers de nouveaux possibles. Elle est la désignation d'un ailleurs, un *a-topos* dans son sens étymologique qui, loin d'être cantonné au rêve ou à la chimère (cas de l'utopie littéraire pour Ricoeur), peut avoir une dimension pratique forte, quand elle prend la forme d'un projet politique pour renverser le pouvoir établi. Les utopies pratiques adviennent seulement au XIX^e siècle, par exemple les utopies socialistes de Saint-Simon et de Charles Fourier, à partir du moment où les hommes ne partagent plus le même monde, et où se pose la question de la légitimité de l'ordre social, puisque plusieurs conceptions, désormais, en sont possibles. La fin de l'unité spirituelle du monde est la fin du monde commun entre les hommes.

La désignation de ce qui est idéologique et utopique est toujours relative à un rapport de forces donné. La tension conflictuelle entre l'idéologie et l'utopie, en effet, est l'expression, sur le plan de l'imaginaire, de la *praxis* sociale conflictuelle qui tient à la lutte ou à l'antagonisme des classes. L'intérêt du ou des groupe(s) dominant(s), pour se maintenir au pouvoir, est de dénigrer les projets des groupes minoritaires en les jugeant utopiques (irréalisables), de même que ces derniers ne peuvent espérer y accéder qu'en dénonçant le caractère idéologique du discours officiel tenu.

La spécificité de Ricoeur, comparativement à Mannheim, est d'aborder l'idéologie et l'utopie à partir d'une réflexion plus approfondie sur l'imaginaire social, tout en les concevant différemment. L'existence d'un imaginaire social, premièrement, tient au caractère transcendantal de l'imagination, car il est impossible de vivre en société sans la possibilité de se faire une représentation du monde qui nous entoure, et des liens qui nous unissent aux autres. L'imagination comme faculté de se former des images est la première des facultés. Ricoeur, en second lieu, définit l'idéologie et l'utopie autrement que Mannheim, en leur assignant trois fonctions respectivement antagonistes, par une reprise des travaux de Clifford Geertz, Max Weber, et de Karl Marx, que l'on peut présenter dans l'ordre décroissant suivant, selon leur niveau de profondeur.

Il y a d'abord et avant tout la fonction d'identification ou d'intégration sociale de l'idéologie. Ricoeur s'accorde avec Geertz pour dire que l'action sociale est symbolique parce qu'elle est culturelle. Puisque tout est originellement représentations, alors l'image ou la métaphore précède le concept, et les processus sociaux sont analogues à des signes, des

⁵ Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie* (1936), trad. P. Rollet, Paris, Marcel Rivière, 1956.

⁶ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, *op.cit.*, p. 36.

figures stylistiques. Mais s'il n'y a pas de société sans la représentation de ce qui fait son identité collective, si tout est originellement et fondamentalement affaire de représentations, encore faut-il ordonner cet imaginaire social, et l'idéologie contribue à cette tâche. La fonction d'intégration sociale de l'idéologie consiste à s'aider de la mémoire collective pour renforcer l'ordre social institué, par un usage mythique des temps fondateurs, qui permettra également d'orienter la société par la construction d'un projet pour l'avenir. L'utopie, *a contrario*, a une fonction de subversion sociale. Son rôle est de contester l'ordre établi en revendiquant qu'une autre société est possible.

La seconde fonction de l'idéologie est la légitimation du pouvoir, que Ricoeur développe en s'aidant de Weber. Ce dernier, d'une certaine manière, reprend une intuition marxienne : l'idéologie n'est pas en priorité une idée trompeuse qui cache les intérêts pratiques qu'elle sert, au bénéfice de la classe dominante. Elle ne peut l'être qu'à condition de paraître légitime aux yeux de tous, y compris par ceux qui en sont victimes. La pratique de la manipulation n'est possible que si elle s'applique au domaine de la motivation, si et seulement si l'individu fait sienne l'idée qu'on cherche à lui imposer, à son insu, pour en faire un motif d'action. L'idéologie relève de l'action sociale faite en considération du comportement d'autrui. Elle s'inscrit dans une relation intersubjective. Tout pouvoir politique souffre d'un déficit de légitimité aux yeux des gouvernés, que les gouvernants doivent nécessairement résoudre par la plus-value d'un discours idéologique. L'idéologie sert à asseoir le pouvoir, tandis que l'utopie, dans sa fonction cette fois-ci de contestation ou de critique, doit pouvoir contester la politique instituée, en démasquant sa dimension idéologique. Le passage de la première à la seconde fonction de l'idéologie correspond à une conception différente de l'ordre. Dans le premier cas, il s'agit de l'ordre comme agencement (*Ordnung*), structuration ou information, au sens d'une mise en forme du réel. Dans le second, il est question de l'ordre comme commandement, une fois qu'advient la question de l'exercice du pouvoir.

L'idéologie et l'utopie, enfin, ont en commun de pouvoir devenir pathologiques. La fonction de distorsion-dissimulation de l'idéologie est celle décrite par Marx. Le processus de légitimation du pouvoir est détourné de sa vocation de renforcer l'identité collective pour ne servir, subrepticement, que des intérêts de domination à l'avantage des gouvernants. La pathologie de l'utopie, elle, est le refuge dans le rêve, ou la recherche d'un état de perfection qui peut tourner à la schizophrénie. Chacune des formes pathologiques peut être évitée ou combattue par l'une des fonctions de la pratique imaginative adverse.

Intersubjectivité, symbolisme, et idéologie

Nous venons d'exposer les trois fonctions respectives de l'idéologie et de l'utopie, dans leur version définitive, selon un ordre hiérarchique précis que Ricoeur indique dans des articles publiés dans *Du texte à l'action*⁷. Mais cela ne suffit pas pour comprendre leur articulation.

Dans *L'idéologie et l'utopie*, Ricoeur procède en sens inverse. Il part de Marx, de la fonction de distorsion-dissimulation de l'idéologie, puis ensuite passe à Weber, puis à Geertz. Ses études sur Habermas s'intercalent entre celles de Weber et de Geertz, pour montrer comment il est possible de passer de la fonction de légitimation de l'idéologie à sa fonction d'intégration. La transition, en effet, ne va pas de soi, car il a seulement été démontré, avec Weber, que l'action sociale a une dimension intersubjective, non encore qu'elle comporte une dimension symbolique.

L'attention de Ricoeur va se porter sur les chapitres 2 et 3 de la première partie de *Connaissance et intérêt*, dans lesquels Habermas fait une lecture critique de Marx. La force de Marx, sans qu'il n'en ait eu lui-même conscience, fut de proposer une synthèse dans un sens

⁷ Il s'agit d'articles publiés en 1976. P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1986, p. 213-236, 379-392.

matérialiste, en substituant au moi transcendantal la notion de travail social. L'objet n'est pas donné à l'intuition, c'est le travail qui fait la jonction entre l'homme et la nature, de même que c'est lui qui constitue l'homme, et le modifie. La synthèse n'est plus le fruit de la pensée mais d'une production matérielle. De cette façon fait-on entrer l'histoire et le « genre humain concret »⁸ dans le transcendantal.

Ricoeur s'intéresse à la distinction habermassienne entre travail et interaction, qui va permettre d'associer l'intersubjectivité au symbolisme. L'erreur de Marx est de réduire la pratique (*praxis*) au travail ou à l'activité instrumentale. Il oublie d'inscrire dans le transcendantal ce qui relève de la rationalité communicationnelle, à savoir les conditions de production, l'institution qui est une « interaction médiatisée par des symboles », et « le rôle de la tradition culturelle, à partir desquels seulement on peut comprendre la domination et l'idéologie »⁹. Marx, étrangement, ne reprend pas la distinction entre les forces de production et les rapports de production qu'il établit sur le plan pratique, pour l'appliquer à sa propre théorie.

Le lien entre intersubjectivité et symbolisme est par conséquent assuré par l'institution qui donne aux relations sociales leur dimension symbolique. Les institutions peuvent être juridiques, sociales, étatiques ou bien encore politiques. Elles font partie du monde vécu des citoyens. Vivre en société, ce n'est pas rencontrer directement des personnes, mais ne pouvoir être en lien avec elles que par l'intermédiaire de symboles et de normes idéalement construites de manière intersubjective. Le premier rapport au monde, pour Habermas, est symbolique. Il est déterminé par des pratiques intersubjectivement construites qui dotent le monde vécu de structures symboliques. Sans entrer dans les détails, il est à noter que Habermas, plus tardivement dans les années 1990, approfondira sa réflexion sur la dimension symbolique des institutions, en s'inspirant des travaux d'anthropologie philosophique d'Arnold Gehlen et d'Ernst Cassirer. Il s'intéressera à cet « imaginaire affectif » capable de s'emparer « des cœurs et des esprits »¹⁰, dont aucune politique ne peut se passer, et qu'il convient d'interroger pour savoir comment favoriser en pratique l'éthique de la discussion, en menant une réflexion sur le lien entre normes et symboles dans le cas des institutions.

Il est donc vrai, comme le dit Ricoeur, que Habermas montre que l'idéologie « concerne au fond la communication et la médiation symbolique de l'action »¹¹. Le point est incontestable en ce qui concerne la dimension symbolique des institutions. En revanche, il est important de souligner que Habermas et Ricoeur n'ont pas la même conception de l'idéologie. L'idéologie, pour Habermas, est une distorsion de la communication, une « altération de la relation dialogique »¹² qui vide l'activité communicationnelle de ce qu'elle a d'intersubjectif, à des fins de domination et de pouvoir, ce qui a pour effet de favoriser le développement de la rationalité instrumentale. Ricoeur ne mentionne pas le premier article de *La technique et la science comme idéologie*, dans lequel Habermas étudie également le nouveau type d'idéologie que fait naître le capitalisme avancé, qui ne se limite plus à servir les intérêts propres à une classe sociale donnée, mais devient constitutive du système mis en place. Sans doute ne le fait-il pas en raison de l'accent mis sur l'intersubjectivité et sa dimension symbolique, bien qu'il eût été intéressant d'en étudier les mutations contemporaines en raison du néo-capitalisme.

Quoi qu'il en soit, on voit bien la différence majeure qui existe entre lui et Habermas : Habermas conçoit strictement l'idéologie en termes négatifs de confiscation de l'activité

⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁹ *Ibid.*, respectivement p. 74-75 et p. 75.

¹⁰ Cf. J. Habermas, *Une époque de transitions. Écrits politiques 1998-2003*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, respectivement p. 86 et 100.

¹¹ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 285.

¹² J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 93.

communicationnelle. Il ne lui accorde aucune fonction positive d'intégration sociale ou de légitimation du pouvoir. La différence tient à ce que Habermas aborde l'idéologie sous l'angle de la communication, Ricoeur sous celui du discours. Tout discours n'a pas et ne doit pas nécessairement relever de (l'éthique de) la discussion. L'idéologie, pour remplir sa fonction d'intégration sociale, doit avoir un caractère doxique : elle doit être simplificatrice et schématique pour être objet de croyance ou d'opinion. Il faut que la pensée « perde de la rigueur pour accroître son efficace sociale »¹³, de même que l'idéologie est nécessaire comme discours d'auto-justification pour le(s) parti(s) au pouvoir. Le tort de Habermas est de juger pathologique ce qui doit être compris comme une nécessité. Bien sûr, l'idéologie a ses travers, que doit dénoncer l'utopie, notamment dans sa fonction de distorsion-manipulation que n'oublie pas Ricoeur. Mais l'idéologie n'est pas une distorsion, ni de la réalité (Mannheim), ni de la communication (Habermas) : c'est une nécessité.

Habermas : un penseur utopique

Ricoeur, par conséquent, ne s'accorde pas avec Habermas sur la manière de critiquer l'idéologie. Dans l'élaboration de son herméneutique critique, il met l'accent sur la dimension utopique de la pensée habermassienne, qui tient aussi bien à son consensualisme, qu'à la solution qu'elle propose par le modèle de la psychanalyse.

En substituant la *praxis* au travail, Habermas veut rendre possible l'émancipation en complétant le progrès permis par l'activité instrumentale, par « l'activité révolutionnaire des classes en lutte (y compris l'activité critique des sciences réfléchissantes) »¹⁴. Accroître notre pouvoir de disposer techniquement des choses nous permet de nous libérer de la contrainte du travail par un gain d'efficacité. Au gain d'émancipation obtenu par la production doit être ajouté le projet d'élaborer une politique exempte de domination. Pour cela, les sciences sociales critiques, sur le modèle de la psychanalyse, doivent favoriser un processus d'autoréflexion. Elles doivent aider les individus à prendre conscience des idéologies dont ils sont victimes, pour qu'ensuite ils deviennent acteurs de leur propre libération.

Ricoeur, d'une part, critique le consensualisme habermassien et son utopie d'une société sans classe. « L'activité révolutionnaire des classes en lutte » ne consiste pas, chez Habermas, dans le prolongement de leur antagonisme, ou dans la victoire de l'une sur l'autre. Elle n'a pas le sens d'une lutte contre la domination au niveau interclasse, mais, au-delà de leur appartenance à une classe sociale donnée, par les individus eux-mêmes, pour permettre l'avènement d'une politique délibérative à laquelle chacun, idéalement, pourrait participer.

Or l'antagonisme des classes est indépassable pour Ricoeur. Il n'est pas seulement nécessaire mais fécond, car il a pour expression la tension conflictuelle entre l'idéologie et l'utopie, sans laquelle il n'y a de véritable démocratie. Ricoeur propose un « consensus conflictuel¹⁵ » qui consiste à concevoir le conflit au sein d'un ordre : aussi bien l'ordre comme *Ordnung*, comme commandement, que l'ordre par le langage, en tant qu'il structure les relations sociales. Quelque chose de commun survit à la fin de l'unité spirituelle du monde, grâce à l'utilisation du langage : au-delà de nos différences, nous demeurons capables de nous comprendre, grâce au dialogue ; une intercompréhension universelle subsiste, qui assure une entente préalable, comme l'affirme Gadamer, et qui permet d'éviter que la *praxis* sociale ne dégénère en guerre civile, pour lui donner la forme plus heureuse d'une lutte pour la reconnaissance.

Habermas, en s'inspirant de Hegel, parle lui aussi de lutte pour la reconnaissance, sauf qu'il la conçoit par le modèle hégélien de la dialectique, donc comme débouchant sur une

¹³ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op.cit., p. 308.

¹⁴ J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, op.cit., p. 86.

¹⁵ P. Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1991, p. 302-303.

réconciliation permettant de dépasser l'agonistique, pour aboutir à une reconnaissance mutuelle effective, et garantie par l'activité communicationnelle. Ricoeur, de son côté, dira ultérieurement, dans *Parcours de la reconnaissance*, que la reconnaissance mutuelle est possible, mais ne parlera, dans ce cas-là, que de « trêves », d'« éclaircies » ou d' « états de paix » momentanés, au sein de luttes pour la reconnaissance qui ne peuvent que perdurer¹⁶. Le langage politique relève de la rhétorique, non de l'agir communicationnel. La vie politique prend la forme d'un espace public conflictuel chez Ricoeur. L'entente préalable, qui précède le conflit, permet seulement que nous ne soyons pas uniquement des ennemis les uns pour les autres. Mais les accords auxquels nous parvenons ne peuvent être que précaires, et résulter de rapports de force indépassables.

L'utopie habermassienne, d'autre part, tient à l'adoption de la psychanalyse comme modèle des sciences sociales critiques. Ricoeur considère qu'une telle modélisation est impossible pour trois raisons majeures : la neutralité, premièrement, est plus facile pour le thérapeute que pour le théoricien critique, qui reste « partie prenante dans la situation polémique »¹⁷, par son inscription dans la société et les conflits qui la traversent ; rien dans la critique, en second lieu, n'est comparable au transfert pour favoriser un processus d'autoréflexivité, pour lutter contre les distorsions ou excommunications que sont, par définition, les pathologies et les idéologies, par lesquels un sujet – individuel ou collectif – se fait illusion sur lui-même ; enfin, la reconnaissance réciproque est possible en psychanalyse, elle ne l'est pas dans la critique de l'idéologie, car il est impossible de sortir de la lutte. La comparaison entre la psychanalyse et les sciences sociales critiques révèle le caractère utopique de l'idée habermassienne d'une communication libre. Il y a une compensation par l'utopie, dans la critique de l'idéologie, de ce que permet, de son côté, la psychanalyse¹⁸. Habermas lui-même le reconnaît, en parlant de « fantasmes d'espoir » et d' « activité imaginative » (*Phantasie*), pour qualifier la critique de l'idéologie¹⁹.

La compétence communicationnelle de Habermas est l'utopie d'une communication non déformée qui permettrait une reconnaissance mutuelle des interlocuteurs. Ricoeur ne la partage pas, mais apprécie le geste utopique de Habermas. Il n'y a de lutte possible contre l'idéologie que par l'utopie, comme en témoigne la pensée habermassienne, avec force.

Conclusion

Il est donc possible de parler d'un imaginaire social chez Habermas, dans le sens que l'entend Ricoeur, par la tension conflictuelle entre l'idéologie et l'utopie. Habermas s'attaque à l'idéologie dès *L'espace public*, quand il parle de la confiscation par la bourgeoisie de « l'idée d'humanité (morale) »²⁰. Lui-même emploie le concept d'utopie pour qualifier son « projet d'une *communauté de communication idéale* »²¹. L'interprétation de Ricoeur, par conséquent, reste valable même après l'abandon du modèle de la psychanalyse, à partir de la *Théorie de l'agir communicationnel*.

À vrai dire, la tension conflictuelle entre l'idéologie et l'utopie, chez Habermas, est surtout un héritage de la tradition de la théorie critique, dont ne parle pas Ricoeur²². Ricoeur ne dit donc rien d'original, et explique cette tension d'une manière que l'on pourrait juger plus

¹⁶ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, coll. « Les Essais », 2004, p. 318.

¹⁷ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie, op.cit.*, p. 327.

¹⁸ *Ibid.*, p. 329.

¹⁹ J. Habermas, *Connaissance et intérêt, op.cit.*, p. 319.

²⁰ J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1961), trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1978, p. 168.

²¹ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, (1981), tome 2, trad. J-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 8.

²² Sur ce point, voir J-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F, coll. « Recherches politiques », 1987, p. 185-222.

secondaire ou détournée, par la comparaison entre la critique et la psychanalyse. Sauf que sa lecture apporte d'autres enseignements : outre qu'elle rappelle, elle aussi, avec conviction, que Habermas est un penseur utopique – de l'utopie pratique, avec ses fonctions de subversion sociale et de critique ; mais aussi de l'utopie dans ce qu'elle a d'énergique, et de vital pour la démocratie²³ – elle permet de faire une étude critique de son consensualisme par comparaison avec le modèle du consensus conflictuel, tout en posant la question de l'imaginaire social. Il n'est pas anodin que Habermas ait travaillé la pensée de Cornelius Castoriadis. Si la raison communicationnelle est la première des facultés pour Habermas, nul doute que l'éthique de la discussion requiert l'exercice d'un certain imaginaire social, dont Habermas s'est efforcé, après Castoriadis, de repenser l'intersubjectivité.

²³ Cf. J. Habermas, *Écrits politiques. Culture, Droit, Histoire*, trad. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1990, chapitre 6.