

Estelle Ferrarese
Thèse de doctorat de science politique
Soutenue le 24 mars 2001 à l'Université de Paris 8
Mention très honorable avec les félicitations du jury,
composé de : Catherine Colliot-Thélène, Jean-René Ladmiral,
Daniel Lindenberg, Jean-Marie Vincent (directeur), Patrick Watier.

Résumé de thèse

Culture et espace public.

Des constantes et inflexions de la théorie politique de Jürgen Habermas

Partant de deux promesses entremêlées du projet des Lumières, l'espace public et la culture, nous avons choisi de lire de part en part l'œuvre de Habermas, de *L'espace public* jusqu'aux articles les plus récents sur le dépassement de l'Etat-nation, en tant qu'elle représente un devenir possible du discours des Lumières dans une théorie destinée aux sociétés complexes.

Après un chapitre d'éclaircissements propédeutiques touchant au concept d'« espace public », qui s'efforce de le dégager des notions qui lui sont fréquemment associées, l'opinion publique avec laquelle il s'est confondu un temps, l'espace constitué des différents médias, l'espace de la coprésence ou l'espace de la visibilité, notre cheminement à l'intérieur de l'œuvre prend la forme de deux parcours symétriques : dans le concept d'espace public envisagé strictement en sa sphère politique, et dans l'espace public en tant qu'il est articulé à la culture.

Il permet de mettre en évidence des modalités renversées de mutation.

Dans la première perspective, après le tableau d'une sphère publique kantienne, celle de l'usage public du raisonnement, bâtie sur le principe de la *critique*, peint pour attester de son irrémédiable déclin, Habermas se livre à une nouvelle théorisation de l'espace public qui produit une évolution en forme de résignation. Cette tendance procède certes de l'abandon de la posture nostalgique, à laquelle se substitue la construction d'un dispositif qui pourrait fonctionner, décrit, qui plus est, dans une grande profusion de détails, de son caractère pluriel à la culture politique qui le rend possible. Elle est encore le fait du geste de passer outre, dans un souci d'efficacité, la possibilité de distorsion ou d'altération des principes auxquels est associé l'espace public, en particulier la légitimité ; mais elle est engendrée surtout par l'impuissance qui caractérise la sphère publique, conséquence de la progression de la logique systémique à l'intérieur de la théorie de Habermas, redoublée par le choix – qui lui est partiellement subordonné – de résumer l'action de l'espace public à de « l'influence » sur la sphère politique instituée. Cependant ce choix établit, en une période où il semble s'en éloigner, un lien souterrain entre sa conception et celle des Lumières.

Et à côté de l'infléchissement fort mis en évidence, des structures sous-jacentes immuées peuvent être mises à nu, qui permettent de conclure que l'espace public en sa sphère politique reste un principe, à grands traits identique, tout au long de l'œuvre. À côté de l'insistance fondatrice sur la procédure, la discussion, se découvrent les motifs inchangés qui mettent en forme le thème de l'espace public, touchant aux caractéristiques nécessaires de celui-ci (la validité qui l'organise, la complexité à laquelle il s'agit de ne pas renoncer, le caractère de lieu de la réflexivité des sociétés et le rôle de médiation de l'universel et du particulier accordés au langage quotidien), et à ses effets, en particulier la création d'un être-ensemble. Celui-ci, reposant sur la reconnaissance réciproque portée par la discussion en elle-même, n'a nullement recours à des concepts tels que celui de bienveillance, et substitue au primat du bien commun la prise en considération du bien de l'autre, et à l'appartenance une simple « conscience de dire nous » - bien que Habermas ne parvienne pas, malgré ces prémisses, à abandonner le principe d'une identité culturelle au sein d'une unité politique, de quelque taille qu'elle soit.

Surtout, c'est dans le geste de faire de l'espace public en tant que tel un *postulat* - en ce sens qu'il reste pour partie ininterrogé - de sa théorie et d'y faire confluier tout le contenu normatif de la modernité, et la possibilité de la sauver, qu'il y a une continuité forte dans l'œuvre.

L'autre cheminement de notre réflexion, qui passe par la sphère culturelle, présente l'image inverse : il montre une composition inchangée dans la conception de Habermas, alors que les fondements de cette constance sont minés. La construction à trois termes, espace public, sphère privée, culture, qui suivant assez exactement celles des Lumières caractérise *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, est transposée dans les réflexions les plus récentes : malgré les redécoupages des catégories mises en relation, l'espace public naît dans la sphère privée et se nourrit des expériences qui y sont faites, et cela parce que la sphère de l'intimité est porteuse d'émancipation et d'autonomie. Elle est pour Habermas principe, dans la double ambiguïté d'un choix dont toutes les conséquences ne sont pas élucidées, notamment en termes de violence intrinsèque à la sphère privée (et en cela il ne répond pas véritablement au problème du rapport de la femme à celle-ci, et de son engluement en son sein), et qui n'épuise pas tous ses propres possibles. La souffrance n'y trouve en effet pas réellement sa place, malgré l'héritage de la Théorie critique qui la plaçait au principe de sa réflexion, que Habermas continue pour partie à assumer ; elle surgit, non conceptualisée, par endroits - et la chair souffrante, celle des hommes, celles des animaux surtout, concentre particulièrement cette présence-absence -, mais le thème de la souffrance reste non intégré à la théorie *politique* de Habermas, et en particulier non articulé à l'espace public.

L'introduction de la notion de monde vécu remodèle mais récupère les trois éléments de l'ensemble dont chacun présuppose les deux autres, tandis que la culture, objet d'une sphère publique littéraire présentée comme la matrice de la sphère publique politique dans *L'espace public*, se maintient dans la réflexion générale comme méthode et substrat de l'espace public, qui situe sans ambiguïté celle-ci à l'intérieur de la constellation humaniste.

Mais cette continuité s'effondre à bien regarder l'évolution propre du concept de culture. Maintenu, la culture n'en a pas moins perdu une grande part des attentes qui pesaient sur elle, et s'est vu dénier toute centralité. Le changement de signifié du mot *Kultur*, qui désigne désormais la culture comme mode de vie pris dans sa totalité, contribue à marginaliser la sphère artistique (entendue dans un sens large qui inclurait la littérature, la philosophie ou le savoir) qu'elle signifiait d'abord, processus qui découle en outre de l'accent placé par Habermas, dans sa conception de la modernité, sur le processus de différenciation. Il rend sans importance le fait que l'autonomisation de la culture signifie aussi son absence de conséquences sur le reste du monde, et cette marginalisation est redoublée dans la théorie par l'abandon de la constellation thématique de la critique de la culture héritée d'Adorno, qui indiquait encore un espoir. Il se pourrait certes que la *Kultur* en sa seconde définition ait été mise en lieu et place de la première, mais il s'avère que la modernité culturelle n'est pas considérée par Habermas comme achevée, en d'autres termes que la culture de la sphère publique littéraire ne s'est pas répandue dans le mode de vie, et puisqu'en même temps la seconde définition du mot *Kultur*, malgré les ambiguïtés, ne récupère pas l'ensemble des attributs et du contenu normatif attachés à la première, et n'est dotée d'aucune centralité (ainsi la modernité n'est pas essentiellement culturelle), c'est bien un estompement de la culture en tant que promesse qui se distingue dans l'évolution de Habermas.

En bref, la trajectoire que nous avons établie permet certes de parler à propos de Habermas de fidélité à lui-même et aux Lumières, mais en dessous de ce qui est immédiatement perceptible, quelque chose s'est effrité. Il indique ce qui n'a pas été possible de maintenir des promesses des Lumières, la culture.

Alors, s'il y a renoncement, c'est moins un renoncement par rapport à l'espace public, malgré les ajustements qui tendent au pessimisme, que renoncement à la réflexion qui était possible sur l'homme mutilé. Avec la culture se perd en chemin l'expérience de l'ébranlement, de ce qui ébranle l'immédiateté, laquelle permettait la critique ; parce qu'elle fournissait l'allusion à autre chose, la culture rendait possible le diagnostic de la déformation, de l'échec ; se perd non seulement le support privilégié de la réconciliation mais celui de l'irréconciliation – où Adorno avait ramené la culture.

Le tribut payé pour la transposition du projet des Lumières dans une théorie qui s'adresse aux sociétés complexes, le renoncement à la culture, à ce projet mort-né dont Horkheimer et Adorno eux-mêmes ne pouvaient se détourner, semble indiquer alors que Habermas ne fait qu'enregistrer l'échec des prétentions de la culture, le fait que c'est la possibilité même de la critique qui a disparu, désormais qu'il est clair que les œuvres, de quelque nature qu'elles soient, ne représentent aucune menace pour ce qui est.

Des deux promesses entremêlées des Lumières ne reste donc que l'espace public, qui concentre l'attente en ce qu'il porte la confrontation avec l'Autre - et cette attente pourrait se déployer plus résolument que ce qui se découvre chez Habermas, en s'appuyant sur le fait que l'espace public est ce qui se déploie entre, et qu'il peut autant faire naître l'expérience de l'ébranlement que révéler le sens qui gît entre les hommes. Il perdure parce qu'il a moins évidemment échoué, peut-être de par la modestie de ce qui lui est imputé ; avec lui il n'est plus que le projet – faible – d'une société où l'on survit au désaccord.