

Université de Montréal

Habermas et Koselleck : éléments d'un dialogue sur la genèse de la modernité

Par

Xavier Bouffard Chevalier

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade
de Maîtrise ès arts (M.A) en philosophie,
Option enseignement au collégial

2 Décembre 2020

© Xavier Bouffard Chevalier 2020

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Habermas et Koselleck

Éléments d'un dialogue sur la genèse de la modernité

Présenté par

Xavier Bouffard Chevalier

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Aude Bandini

Présidente-rapporteuse

Christian Nadeau

Directeur de recherche

Augustin Simard

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire offre une lecture des fondements épistémologiques de la modernité. Plus concrètement, il explore un dialogue entre Reinhart Koselleck et Jürgen Habermas. Ce dialogue a d'abord pour objet l'exposition d'une compréhension commune de ce que l'on appelle le moment *epochal* de la modernité : c'est-à-dire de l'espace historique à partir duquel les théoriciens ont conçu – et conçoivent encore aujourd'hui – la modernité.

Pour révéler cet accord, nous offrons une analyse du concept de *Neue Zeit*, notamment dans son rapport à l'histoire prémoderne. Cependant, et malgré cette compréhension commune, nous soulignons que les auteurs diffèrent quant au rôle qu'occupe la *Neue Zeit* dans la formation de la modernité. Pour mettre en lumière ce désaccord, nous présentons le concept de modernité esthétique. Ce dialogue, présenté en deux temps, nous permet de révéler, dans un troisième, que si Koselleck fait de la temporalité un moteur de l'histoire, Habermas y voit là plutôt un effet du processus de rationalisation historique.

La pertinence de cette recherche repose sur sa capacité à illustrer les différences substantielles quant aux *justifications* sollicitées par les deux auteurs lors du dialogue. Pour être plus précis, nous avançons que si un accord substantiel relie les deux auteurs quant à leur lecture de l'histoire prémoderne, que celui-ci est descriptif, et non théorique. Ce faisant, il est possible à notre recherche de spécifier pourquoi un accord relie les deux auteurs quant à leur théorisation de l'histoire prémoderne, mais non pas sur la modernité elle-même.

Mots-clés

Philosophie; Habermas; Koselleck; Crise de la modernité; *Neue Zeit*; *Lebenswelt*; Théorie des temps historiques; Philosophie de l'histoire; Épistémologie de l'histoire.

Abstract

This research aims to circumscribe the epistemological foundations of modernity. It does so by an analysis of the crisis of modernity. To be more precise, we explore a dialogue between Reinhart Koselleck and Jürgen Habermas. The intent of this conversation is to show a common understanding of the epochal moment of modernity. That is, the theoretical boundaries in which the foundational moment of modernity was, and still is, theorized. To reveal this agreement, we analyze the concept of *Neue Zeit* in its relation to premodern history. In doing so, we show that both thinkers recognise the importance of a new time, understood as an open future. Moreover, both thinkers differ as to the role and position of the *Neue Zeit* in the foundation of modernity. To reveal this disagreement, we present the concept of aesthetical modernity.

In doing so, our research shows that as Koselleck sees temporality as a driving historical force, Habermas disagrees and sees it rather as a result of a historical rationalisation process.

Furthermore, our research reveals a substantial disagreement as to the *reasons* underlying this dialogue. Notably, we claim that the common ground that links both thinkers in their understanding of premodern history is descriptive, rather than theoretical. That is, it refers to the empirical content of history, and not to its underlying causes. With that claim in hand, we offer to explain why both thinkers agree on their understanding of premodern history, but not on modern history itself.

Key words

Philosophy; Habermas; Koselleck; Crisis of modernity; *Neue Zeit*; *Lebenswelt*; Theory of periodization; Philosophy of history; Epistemology of history.

Table des matières

Résumé	3
Abstract.....	4
Table des matières	5
Remerciements.....	7
Introduction	9
La crise de la modernité : une problématique de recherche.....	9
La proposition de notre recherche	14
Chapitre 1	17
Habermas et Koselleck : la modernité, un temps nouveau (<i>Neue Zeit</i>)	17
1.1: L'historiographie prémoderne : temps cyclique et ancrage métaphysique	20
1.1.1 La théorie des temps historiques de Koselleck.....	21
1.1.2 Temps « humain », temps « naturel »	23
1.1.3 Le temps de l'histoire prémoderne	25
1.2: La naissance de la modernité: entre « prise de conscience historique » et « temps nouveau »	35
1.2.1 Habermas, en accord avec Koselleck sur la structure cyclique de l'histoire.....	35
1.2.2 Habermas et Koselleck : eschatologie et découverte du « nouveau » monde.	38
1.2.3 Habermas et Koselleck : la modernité et la promesse d'un futur « ouvert ».....	40
1.3 Retour sur le dialogue.....	43
Chapitre 2	47
Modernité et <i>Neue Zeit</i> : la modernité esthétique de Baudelaire	47
2.1 : La modernité esthétique : mode et avant-garde	49
2.2 : La Modernité esthétique et le <i>Neue Zeit</i>	52
2.3 : L'échec empirique de la modernité esthétique : le rejet de la priorité ontologique de la temporalité	57
Chapitre 3	61
Habermas, le projet moderne et son discours philosophique.	61
3.1 : Ontologie sociale chez Habermas : Monde vital et agir communicationnel	63
3.1.1 : Monde vital : ontologie et linguistique	64
3.1.2 : Monde vital : coordination de l'activité sociale et agir communicationnel	69
3.1.3 : Monde vital : l'arrière-plan individuel et sociétal.....	75
3.2: Retour à la principale : la modernité, entre temporalité et rationalité	78

3.2.1 : Habermas et Koselleck : retour sur l'histoire prémoderne	79
3.2.2 : Habermas et la modernité : entre « Projet » et « Discours »	84
Conclusion	90
Bibliographie	98

Remerciements

Je voudrais d'abord adresser toute ma gratitude au directeur de ce mémoire, Christian Nadeau, pour sa patience, sa disponibilité et surtout ses judicieux conseils. Ceux-ci ont été essentiel à la maturation et la complétion de ma réflexion.

Ensuite, il me serait impossible de remercier tous ceux et toutes celles qui, par leur support et leur amour, ont formé la pierre d'assise de ce mémoire. À la fois par peur d'oublier une seule personne, mais également parce qu'elles sont si nombreuses, je ne me risquerais pas à la tâche.

Il y a toutefois certaines personnes, des inébranlables, que ma mémoire ne saurait trahir. C'est à vous que je m'adresse maintenant :

À toi, Nélo, avec qui j'ai compris que maison n'est pas un lieu, mais une personne.

À la commune du 6115, avec qui j'apprends encore la beauté de partager son quotidien.

À toi Nicholas, qui a su paver le chemin que je prends aujourd'hui.

À toi, Patricio, tu m'as montré que le remède à la misère, c'est le partage.

À Simon, Fabien et Nicolas, vous qui m'avez appris comment se construit une famille.

À mes correcteurs : Simon, Nicholas, Patricio et Laurie. Merci de croire en mon potentiel.

Enfin, à toi maman, de me donner tout ce que tu n'as jamais pu avoir et bien plus encore...

Hannah Arendt frequently referred to herself as a phenomenologist in that she wished to reveal how *action*, in the Greek sense of *praxis*, engenders a public space of appearances or of phenomenality. The life of the Greek city-state, of the *polis*, was made possible through this activity, this *bios politikos*. However, beginning with Plato and continuing right down to Hegel and Heidegger, there has been a sustained attempt to cover up and conceal the specific phenomenality of the *bios politikos* in favour of the *bios theoretikos*, involving the substitution of *poiesis* and *theoria* for the life of *praxis*. At the roots of this concealment of the active life is a misunderstanding of the true nature of the theoretical and its highest form, namely, thinking.

(Taminiaux, 1996)

The historical destiny of a culture or society is determined by a collectively binding preunderstanding of the things and events that can appear in the world at all. This ontological preunderstanding depends on horizon-forming basic concepts, which to a certain extent prejudice the meaning of any beings. In every case the being appears as being in the light of Being.

(Habermas, 1987b p.131- 132)

Introduction

La crise militaire est peut-être finie. La crise économique est visible dans toute sa force; mais la crise intellectuelle, plus subtile, et qui, par sa nature même, prend les apparences les plus trompeuses (puisqu'elle se passe dans le royaume même de la dissimulation), cette crise laisse difficilement saisir son véritable point, sa phase.

-Paul Valéry¹

La crise de la modernité : une problématique de recherche

L'objet du présent mémoire est d'explorer la problématique de la crise de la modernité, telle qu'elle a été discutée par les historiens et les philosophes de la seconde moitié du XXe siècle. Celle-ci peut être résumée par une question qui traverse l'ensemble de la philosophie moderne: comment est-il possible de renouveler nos traditions culturelles et de transformer nos pratiques socio-politiques lorsqu'elles sont contestées au point où il devient difficile de concevoir autrement le monde ? Nikolas Kompridis, qui est à l'origine de cette interrogation la considère comme étant primordiale (« *this is **the** philosophical and political question* ») (Kompridis, 2007 p.3, accents ajoutés). Notamment, parce qu'elle engage les penseurs à réfléchir sur les conditions de possibilités de l'expérience humaine ainsi que sur la viabilité de la direction entreprise. Pour le dire plus simplement, parce qu'elle met en crise notre rapport au réel.

Or, qu'est-ce qu'une crise? Dans son analyse du sujet, Myriam Revault d'Allonnes en propose une genèse à partir de la sémiotique médicale grecque. Dans ce lexique de l'Antiquité, la crise désigne le moment où la maladie atteint son point crucial et où le médecin doit décider de la démarche à adopter. Plus spécifiquement, il s'agit du jugement (*Krinein*) du médecin qui sépare le bon grain de l'ivraie. En ce sens, lorsque le patient entre en « crise », la pathologie se révèle sous son grand jour et le médecin doit identifier la maladie – poser un diagnostic –, et établir la marche à suivre pour le rétablissement – le pronostic (d'Allonnes, 2012 p.19).

¹ (Valéry, 1924 p.991)

Cependant, d'Allonnes note que l'exportation du concept hors du domaine médical entraîne son lot de difficultés. Notamment, les chercheurs peinent à s'entendre sur les modalités normatives et épistémologiques de cette transposition conceptuelle (d'Allonnes, 2012 p.20). Néanmoins, ces difficultés peuvent être regroupées et contenues par deux grandes questions: par quels moyens avons-nous accès à la crise et quelle est son champ d'application ?

Pour ce qui est du premier point, Nikolaos Kompridis avance que la crise renvoie à une altérité : elle permet la distinction entre ce qui relève de la *crise* et de ce qui est *normal* (Kompridis, 2006 p.28-29). Au sein de cette lecture, il n'y a crise que vis-à-vis une situation normale et vice-versa. Par ailleurs, en identifiant la crise d'une situation générique, c'est-à-dire du quotidien, il est possible d'en établir la critique. Pour cette raison, Kompridis avance que la crise *révèle* sous un autre jour le réel et y permet un regard nouveau – comme c'est le cas avec le diagnostic et le pronostic. Conséquemment, Kompridis engage un dialogue avec les travaux d'Allonnes : la crise semble sous-entendre la formation d'une critique. En d'autres mots, parce qu'elle révèle le quotidien sous un autre jour, elle permet un regard critique sur le réel (d'Allonnes, 2012 p.31).

Mentionnons également qu'à l'idée d'un *lieu* de la crise est adjoint un *moment* de la crise. Celui-ci prend deux dimensions qu'il est intéressant de développer. D'abord, c'est un *moment* de rupture temporelle engagée par la crise (d'Allonnes, 2012 p.19), c'est-à-dire d'une interruption du quotidien par un jugement sur l'état des lieux dits « en crise », – dans ce cas-ci, du médecin qui pose son diagnostic –. De même, c'est un *moment* où se situe cette rupture – le jour, l'époque, le temps de la journée où le médecin pose ce diagnostic. Pour ces raisons, la crise relève à la fois d'une rupture temporelle tout en se situant elle-même dans un horizon historique. Conséquemment, elle se développe fondamentalement dans une temporalité. Pour illustrer cette dimension, il convient de reprendre l'expression d'Allonnes sur la crise : « Elle est le moment où il faut faire preuve de discernement, opérer des choix et prendre des décisions » (d'Allonnes, 2012 p.20). En d'autres termes, c'est le moment où le médecin doit poser le diagnostic et entamer le pronostic.

En outre, d'Allonnes avance l'importance de la *rupture* engagée par la crise lors de la formulation de la critique. Pour le dire rapidement, la crise rompt l'espace normatif temporel et engage la réflexion sur le « *que doit-on faire* » (d'Allonnes, 2012 p.22). En somme, elle révèle sous un autre jour les conditions du rapport au monde.

À titre d'exemple, la crise sanitaire de 2020 engage la communauté internationale sur la viabilité des modèles économiques, culturels et politiques actuels. Par conséquent, elle révèle non seulement les « moments de crise du temps » (Lessault, 2003), c'est-à-dire l'interruption du quotidien; mais également la normativité portée par ce même quotidien². Elle marque ainsi un espace temporel contingent, celui ou jugement (*Krinein*) doit être rendu. Quoi qu'il en soit, la crise engage à la fois un rapport vis-à-vis de la normalité, « *the everyday* » (Kompridis, 2006), mais aussi vis-à-vis une temporalisation qui lui est propre.

Il existe bien d'autres dimensions à la crise. Pour le moment, il nous suffit d'en noter la complexité théorique. Celle-ci, entre autres, mène à la formation d'un champ d'étude spécialisé, celui qui engage les penseurs de la crise (Cavell, 1990)³.

Cependant, il en demeure que rien n'a été dit jusqu'à présent sur notre second point, c'est-à-dire sur *l'espace* occupé par la crise. Dans le cadre de ce mémoire, ce moment est lui-même un concept historique fortement chargé : celui de la modernité.

Ce second concept est également objet de litige. Notamment, comment doit-on concevoir la modernité ? Koselleck note, avec raison, les nombreux problèmes qui surgissent de l'exercice traditionnel de périodisation historique. Le plus notable est l'écart temporel qui sépare les principaux candidats. La modernité commence-t-elle avec la découverte de l'Amérique (1492), la

² Lorsque Thucydide écrit sur la Guerre, il en révèle la dimension tragique spécifiquement Grecque: l'éclat d'Athènes est principalement dû à son hubris (d'Allonnes, 2012 p.27). La mort de Périclès et la Guerre enjoignent les hommes à s'interroger sur les prétentions de la *Polis* (« *Pericles had been the last philosophic statesman* ») (Cornford, 1967 p.54). L'analyse importe peu ici, l'important est de constater que la « crise » marque la fin de cette prétention. Elle annonce que l'humanité est dès lors condamnée à la contingence (Ball, 1977 p.19).

³Notons comme exemple l'analyse que fait d'Allonnes de la Guerre du Péloponnèse relevée par Thucydide. Lorsqu'il écrit son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Thucydide relève les deux mêmes dimensions. D'abord, il identifie l'interruption du quotidien opérée par la guerre – guerre comme il n'y en a jamais eu d'autre –. Ensuite il en situe l'espace temporel contingent de cette crise, qui peut être vu de deux façons: procéduralement – la guerre possède un début (les changements de camps des villes Corcyre et de Potidée) et une fin (avec les Trente tyrans) –, mais aussi historiquement – la guerre se déroule en 431 av. J.-C.

Thucydide d'Athènes a raconté comment se déroula la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens. Il s'était mis au travail dès les premiers symptômes de cette guerre, car il avait prévu qu'elle prendrait de grandes proportions et une portée passant celle des précédentes. Il pouvait le conjecturer parce que les deux groupes étaient, en l'abordant, dans le plein épanouissement de toutes leurs forces; et, d'autre part il voyait le reste du monde grec se joindre à chaque camp, aussitôt ou en projet. Ce fut bien **la plus grande crise qui émut la Grèce et une fraction du monde barbare** : elle gagna pour ainsi dire la majeure partie de l'humanité.

–Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Cité dans (d'Allonnes, 2012 p.22)

Grande Rébellion (1640), ou encore, la Révolution française (1789) ? À cet effet, chaque découpage peut être justifié: la découverte des Amériques marque le début d'une interdépendance économique mondiale; le rôle de la révolution anglaise est fondamental dans la genèse du capitalisme et, enfin, la révolution française symbolise la suppression des sociétés d'ordres (Koselleck, 2002 p.156-160). De surcroît, la périodisation engage une si grande distance historique, (de 1492 à 1789), qu'elle rend difficile la formation d'un consensus parmi les chercheurs (Koselleck, 2002 p.156).

Pour résoudre cette difficulté, certains penseurs suggèrent le passage d'une *période historique* à un *processus historique* : celui de la modernisation. Malgré cet accord initial, nul ne semble s'entendre sur l'orientation *spécifiquement* moderne de l'histoire. À titre d'exemples : est-ce un processus de rationalisation (Habermas, 1987b)⁴, un processus épistémologique (MacIntyre, 2006), un processus anthropologique (Arendt, 1983) ou encore, un processus de mise en crise totale (d'Allonnes, 2012) ? Malgré ces désaccords, il en demeure que l'être humain s'inscrit dans un à rapport à l'histoire qui doit être clarifié pour comprendre l'enjeu même de la crise. À cette fin, il faut interroger la *spécificité* du rapport à l'histoire apporté par la modernité. La question qui en est sous-jacente à cette recherche prend la forme suivante: *quelles sont les modalités théoriques à partir desquelles comprendre la modernité?* Celles-ci peuvent être explorées par au moins deux aspects. D'abord par une dimension normative : ce qui est proprement moderne. Ensuite par une dimension comparative : en quoi cette dimension diffère-t-elle de l'espace prémoderne, auquel elle succède.

De surcroît, la mise en relation des concepts de crise et de modernité entraîne elle-même son lot de difficultés, notamment sur l'articulation de la crise : où se situe la crise moderne et quels en sont les impacts sur l'être humain dans son rapport à l'histoire ? Encore une fois ici, il n'y a pas consensus sur son champ d'application : est-ce une crise intersubjective (Habermas, 1987a); une crise épistémologique (MacIntyre, 2006); une crise de la démocratie (Taylor, 1992), une crise existentielle (Camus, 1942), une crise anthropologique (Arendt, 1983), une crise temporelle

⁴ Pour toutes références bibliographiques ultérieures, il convient de spécifier que deux textes de Habermas sont publiés en 1987. Pour éviter la confusion, les références iront dorénavant comme suit.

Par (Habermas, 1987a), il est question du *Philosophical discourse of modernity*.

Par (Habermas, 1987b), il est question du *Theory of communicative action : Volume two*

(Koselleck, 2002), ou encore; une crise totale (d'Allonnes, 2012) ? Tout compte fait, si l'on s'entend pour dire qu'il y a une crise moderne, il est difficile d'en saisir l'étendue et la forme.

De même – et Paul Ricoeur le reconnaît pleinement –, la crise ne s'adresse pas qu'au développement du projet moderne, mais plus largement à la viabilité de ses fondements. Selon lui, la crise n'est peut-être pas qu'un épiphénomène, révélant une divergence temporaire, telle une crise économique; elle est peut-être désormais constitutive de notre rapport au réel (Ricoeur, 1988). Sous ces conditions, il convient également de soulever : la crise de la modernité est-elle une crise *dans* la modernité ou une crise *qu'est* la modernité?

Enfin, les difficultés rattachées à la problématique de la crise de la modernité dépassent largement l'expression d'une « crise » et de sa mise en relation avec une conception de la modernité. Entre autres choses, l'ambition même du projet peut en devenir son frein⁵ : doit-on faire une anthologie de la connaissance ? Une recherche épistémologique des fondements de la modernité ? Une analyse sociologique du processus de modernisation ? Une investigation phénoménologique des conditions de la modernité ? Sous cet angle, l'étendue et la complexité de la recherche sont telles qu'elles mènent certains à y affirmer là une aporie nécessaire (d'Allonnes, 2012).

Au-delà de ce découpage préliminaire, l'issue n'a jamais été aussi pressante. D'abord, à l'heure où l'autodestruction mutuelle assurée (Krauthammer 1990) passe d'une possibilité hypothétique – avec les bombes atomiques –, à une possibilité réelle – la crise écologique⁶ –, il

⁵ À titre d'exemple, Richard Baxter Onians propose une analyse *fondationnaliste* de la pensée européenne. Par *fondationnaliste*, l'on entend ici une théorie de la connaissance qui avance que le *fondement des croyances* repose sur un ensemble de certitudes fondationnelles – le *Cogito* cartésien en est un exemple. L'objectif de son œuvre est de trouver les *fondements* des croyances européennes. En ce sens, dans son *The origins of the European thought: About the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*, Onians insiste sur la dimension *totalisante* que doit prendre la recherche (Onians, 1988).

⁶ Un exemple est particulièrement contemporain, celui des nouvelles maladies infectieuses (EID) (« *emerging infectious diseases* ») qui proviennent principalement – 60.3% – (Jones et al, 2008) d'une transmission par zoonose – certains diront *anthropozoonose* –, c'est-à-dire d'une transmission de l'animal vertébré vers l'Homme (et vice-versa).

L'article *Global trends in infectious diseases* relève qu'entre 1940 et 2004, au moins 335 nouvelles EID ont été enregistrées (Jones et al, 2008). L'on y retrace l'effet majeur des facteurs socio-économiques sur l'émergence et la transmission de ces nouvelles maladies sur deux points. Le premier est l'importance de la densité humaine et de la croissance de la population, qui demeurent des indicateurs primaires de la transmission entre humains. Le second est l'expansion toujours grandissante de l'être humain sur les écosystèmes naturels, menant à leur déstabilisation, mais aussi au déplacement de ces vecteurs de contagion au espaces humains.

Dit simplement, la perturbation des écosystèmes, qu'elle passe par la destruction des habitats, par la pollution ou par l'introduction de nouvelles espèces, entraîne un déséquilibre du biome. Ce faisant,

nous faut constater que l'être humain s'est établi comme principal agent causal sur la Terre. Cette constatation engage également une réflexion sur le rapport au monde: l'être humain s'est libéré de sa dépendance aux aléas de la nature et est désormais en mesure de contrôler, voire d'en recréer les processus. Maintenant qu'il se pose en maître de la nature, il exige que tout soit désormais traité en termes d'économie et de progrès: du dépassement des capacités naturelles de la Terre à une économie de la nature. Pour le dire autrement, de la subversion d'un rythme propre à la planète (celle d'une régénérescence naturelle), à celui qu'exigent les besoins de l'économie et du progrès (Arendt, 1983 p.86). Dans sa dimension la plus alarmante, ce basculement du rapport au monde s'explique par le déplacement de *l'holocène* à *l'anthropocène* (Latour, 2014). Cette lecture est portée par la croyance que la pression exercée par l'humanité est si lourde qu'elle mérite sa propre époque géologique et sa propre strate géologique (Latour, 2014). Cette pression est à la fois présente sous la forme de l'impératif classique de la binarité production/consommation, mais également sous la transformation des espaces de biodiversité en espaces sociaux. En bref, des effets de l'activité humaine sur la planète depuis l'industrialisation.

La proposition de notre recherche

À première vue, le projet paraît trop large pour la rédaction de maîtrise. Pour remédier à cette difficulté, il nous convient de préciser comment notre recherche a été cadrée. Notamment, en spécifiant les deux choix méthodologiques principaux qui ont été faits. D'abord, plutôt que de traiter de l'ensemble du corpus académique sur la modernité, le présent mémoire se limite à deux auteurs essentiels : Reinhart Koselleck et Jürgen Habermas. Il s'agit de deux auteurs dont la portée et la notoriété permettent une vision d'ensemble du sujet. De plus, nous verrons qu'il existe entre ces deux auteurs des éléments qui facilitent la mise en dialogue. Ensuite, un choix est également fait vis-à-vis du contenu de ce dialogue : plutôt que de traiter de la modernité en termes sociologiques ou anthropologiques, il est question d'en interroger les fondements épistémologiques de la pensée des auteurs.

Dans son ensemble, notre recherche propose un dialogue entre Habermas et Koselleck, dialogue qui porte sur les fondements épistémologiques de la modernité.

l'intervention nuit à la stabilité des réservoirs de pathogènes infectieux, tels les virus, bactéries et les parasites (Billard, 2020).

Le résultat de cette recherche peut être résumé par une question qui traverse l'ensemble du mémoire: *pourquoi, alors que Habermas et Koselleck partent d'un accord substantiel sur l'histoire prémoderne, différent-ils quant à leur compréhension de la modernité ?* Nous explorons cette question dans les trois chapitres suivants.

Dans le premier, il est question de présenter les éléments qui rendent à priori le dialogue entre Habermas et Koselleck possible. Dans une large mesure, ceux-ci révèlent un accord substantiel quant à leur compréhension de la structure et du contenu de l'histoire prémoderne, en outre, par l'affirmation d'une histoire prémoderne naturalisée. Pour le dire brièvement, les deux auteurs reconnaissent que l'histoire prémoderne tire son principe normatif de la nature. Pour démontrer ce point, le chapitre se divise lui-même en deux parties. Dans la première partie, portant sur Koselleck, il est question d'y présenter la *Théorie des temps historiques* et son interprétation d'un *temps de l'histoire prémoderne* (Koselleck, 2002). Pour le dire rapidement, Koselleck avance que le principe normatif à partir duquel l'histoire tire son orientation est *temporel*. Ainsi, comprendre l'histoire exige de comprendre le temps à partir duquel elle s'oriente. Dans le cas de l'histoire prémoderne, ce temps est naturel. Pour cette raison, Koselleck pense que l'histoire prémoderne est marquée par une structure cyclique – à l'instar du cycle biologique qui lui aussi est répétitif. Dans la seconde partie, portant sur Habermas, nous défendons qu'il existe un accord substantiel qui facilite le rapprochement avec la pensée de Koselleck. Pour ce faire, nous explorons l'argument habermassien de la prise de conscience historique de la modernité (Habermas, 1987a). Celle-ci se rattache au propos de Koselleck sous deux aspects : d'abord par la notion que la modernité institue une rupture dans l'histoire – par un nouveau temps (*Neue Zeit*), ensuite en spécifiant que cette rupture s'effectue vis-à-vis une histoire *naturalisée*.

En résumé, notre premier chapitre introduit le dialogue entre Habermas et Koselleck : nous y expliquons comment *Habermas et Koselleck partent d'un accord substantiel sur l'histoire prémoderne*.

Dans le second chapitre, il est question de montrer que si Habermas est en accord avec la lecture de Koselleck sur l'histoire prémoderne, cet accord ne s'étend pas à l'histoire moderne. Dans l'ensemble, nous y reconstituons la lecture que fait Habermas de la modernité esthétique (Habermas, 1981; 1987a). Ce chapitre, plus court, rattache cette compréhension de la modernité aux éléments temporels qui sont sous-jacents à l'argument de Koselleck. De plus, en y démontrant ses failles, nous avançons que Habermas en rejette également la théorisation sous-

jacente. Pour ce faire, nous présentons d'abord la modernité esthétique par l'entremise de deux concepts : celui de mode et celui d'avant-garde. Ensuite, nous avançons que ces deux concepts peuvent être rattachés à un nouveau temps (*Neue Zeit*) de l'histoire. Ce faisant, il est possible de relier la modernité esthétique au cadre conceptuel formulé par Koselleck. Enfin, nous présentons les arguments qui mènent Habermas à rejeter cette lecture. Notamment, en précisant que Habermas reconnaît l'importance de la dimension temporelle, mais n'en fait pas un facteur historique causal.

En bref, ce second chapitre expose le désaccord central à notre recherche : *Habermas et Koselleck diffèrent quant à leur lecture respective de la modernité.*

Pour ce qui est du troisième et dernier chapitre, nous avançons qu'au-delà du rejet de la modernité esthétique se situe un désaccord sur le cadre qui en sous-tend la compréhension. Ce propos se divise en deux parties. Dans la première, il est question de présenter les éléments théoriques à partir desquels Habermas conçoit l'ontologie sociale et l'épistémologie qui s'y rattache. À cette fin, nous présentons le concept habermassien de monde vital « *Lebenswelt* » (Habermas, 1984; 1987b). Dans une large mesure, l'objet est d'y démontrer que Habermas conçoit l'histoire à l'aune d'un principe rationnel. Sans trop anticiper le propos, le monde vital communique les éléments à partir desquels les individus se conçoivent mutuellement comme agents rationnels. Ces éléments, plutôt que d'être temporels – comme l'entend Koselleck –, sont *rationnels*. Dans ce contexte, le monde vital communique une structure rationnelle aux individus historiques. Dans la deuxième partie, nous revisitons les deux premiers chapitres à l'aune de cette lecture de Habermas. Dans ces conditions, nous y démontrons que s'il existe un accord substantiel quant à l'histoire prémoderne, que cet accord est descriptif, et non théorique. En d'autres termes, qu'il porte sur le contenu de l'histoire, et non sur la justification théorique de ce contenu. De plus, nous y mentionnons que la justification de l'analyse ne pose pas un problème au niveau de l'histoire prémoderne mais explique la divergence des théories quant à l'histoire moderne. C'est dans cet esprit que nous avançons que Habermas pense que le rôle du *Neue Zeit* n'est pas de fonder la modernité, mais plutôt d'en problématiser les fondements, *a contrario* de Koselleck.

Pour ces raisons, ce dernier chapitre offre une réponse à la question principale : *pourquoi, alors que Habermas et Koselleck partent d'un accord substantiel sur l'histoire prémoderne, diffèrent-ils quant à leur compréhension de la modernité ?* Pour y répondre simplement, parce que Koselleck et Habermas partagent une conception différente de la structure de l'histoire.

Chapitre 1

Habermas et Koselleck : la modernité, un temps nouveau (*Neue Zeit*)

Galilée a prouvé et démontré que la crainte la plus affreuse et l'espoir le plus présomptueux – l'antique peur de voir nos sens, nos organes faits pour accueillir le réel, soudain nous trahir, et le vœu d'Archimède réclamant hors de la Terre un point d'appui pour soulever le monde – ne pouvaient se réaliser qu'ensemble, comme si le vœu ne devait être exaucé qu'à condition de nous faire perdre le réel.

- Hannah Arendt⁷

La mortalité est le chiffre de l'existence humaine et c'est à elle que les hommes voulurent remédier par l'institution de la Polis. Celle-ci était en quelque sorte la « mémoire organisée » qui promettait à ses acteurs mortels que leur existence passagère et leur mémoire fugace deviendraient impérissables. Face à la vie « sans fin et sans âge des dieux », face au cycle éternellement recommencé de la nature, les mortels assurent leur pérennité par l'institution d'un monde commun.

-Myriam Revault d'Allonnes⁸

Ce premier chapitre ouvre le dialogue entre Jürgen Habermas et Reinhart Koselleck. Son objet est de démontrer qu'il existe un accord substantiel sur le moment fondateur de la modernité. Notamment, par la présentation du concept de *Neue Zeit* (nouveau temps) qui renvoie à l'idée que la modernité entame une transition vers une nouvelle temporalité, un futur dit « ouvert ». Cette compréhension, qui est sous-jacente à l'entièreté de l'œuvre de Habermas (Finlayson, 2005), est néanmoins synthétisée en deux textes : *The philosophical discourse of modernity* (1987a) et *Modernity : an unfinished project* (1981).

L'objectif de ce chapitre est double. Dans un premier temps, nous devons effectuer un détour conceptuel afin de comprendre comment Habermas conçoit le *Neue Zeit*. En effet, si Habermas fait de l'idée de la nouveauté d'une époque, de son « nouveau temps » (*Neue Zeit*), un élément central de la constitution de la modernité, il en demeure que son interprétation peut être liée à sa lecture de Reinhart Koselleck (Habermas, 1987a p.6). Pour faire simple, l'idée d'un « temps nouveau » à l'histoire moderne appelle à comprendre sa distinction vis-à-vis un « ancien temps », rattaché à l'histoire prémoderne. Exposer cet accord nous permet, dans un second temps,

⁷ (Arendt, 1983 p.331)

⁸ (d'Allonnes, 2012 p.29)

de mettre en place les éléments conceptuels sur lesquels se fixe notre second chapitre. Sans trop anticiper sur son contenu, ce chapitre a pour objectif de démontrer les limites du *Neue Zeit* dans la constitution de l'époque moderne. Succinctement, le *Neue Zeit* apparaît comme une condition nécessaire, mais non suffisante de la modernité – à tout le moins, selon Habermas.

Pour ce qui est de l'approche comparative du présent chapitre, celle-ci se justifie sous deux aspects. Dans un premier temps, les deux penseurs partagent nombre de concepts communs. Par exemple, soulignons que la modernité s'institue en rupture avec une structure normative prémoderne. Ou encore, qu'il est possible de relever que la rupture à l'origine de la modernité prend, chez les deux penseurs, la forme de la promesse d'un futur « ouvert ». Dans un second temps, Habermas n'explique pas suffisamment le cadre historiographique qu'il semble présupposer dans sa présentation du *Neue Zeit*. Ce cadre, qui permet la conceptualisation structurelle et normative de l'époque prémoderne, semble lui provenir de sa lecture de Koselleck. Cet emprunt paraît le plus clairement lorsque qu'il est démontré que le « monde nouveau » et un « temps nouveau » sont consubstantiels ; qu'ils apparaissent conceptuellement liés. Cette proposition invite à reconnaître que, dans la pensée de Habermas, il existe une dépendance ontologique entre temporalité et expérience historique prémoderne. Pour le dire simplement, la rupture temporelle entraînerait une également une rupture de l'expérience historique. En somme, clarifier l'héritage théorique du *Neue Zeit*, tel que compris par Koselleck, permet de bonifier notre compréhension de la modernité, telle que comprise par Habermas.

Ce présent chapitre est divisé en deux parties. La première se concentre sur la pensée de Koselleck et la seconde, sur celle de Habermas.

Dans la première partie, il est question de présenter la thèse de Koselleck sur le *temps historique prémoderne*. Cette lecture nous provient de son *The practice of conceptual history* (2002) et de son *L'expérience de l'histoire* (1997). Dans une large mesure, cette théorie avance qu'à la fois le contenu normatif et la structure historique prémodernes sont naturalisés (1.1). Cette première partie se divise en trois sections. Dans la première section, il est question d'explicitier le contexte conceptuel derrière la *Théorie des temps historiques* de Koselleck (1.1.1). Dans la seconde, il est plutôt question de discerner les différences entre un « temps humain » et un « temps naturel » (1.1.2). Dans la troisième, l'objectif est de définir comment l'ancrage des deux mène à la formation de l'histoire et, plus spécifiquement, de son articulation prémoderne (1.1.3).

Dans la deuxième partie, il est question de montrer sous quels aspects la compréhension habermassienne du *Neue Zeit* s'arrime sur les éléments conceptuels avancés par Koselleck. En son essence, cette section explore la lecture que fait Habermas de la rupture inaugurale de la modernité (1.2). Pour ce faire, le propos est également divisé en trois sections. Dans la première section, il est question d'un rapprochement conceptuel et textuel des pensées de Habermas et de Koselleck (1.2.1). Dans la seconde est exposé un accord commun sur la notion d'un « nouveau monde » rattaché à la modernité (1.2.2). Dans la troisième, il est question de comment ce nouveau monde porte en lui la promesse d'un « nouveau temps » rattaché au futur (1.2.3).

En ce sens, inséré dans l'économie générale du mémoire, ce chapitre met en place les éléments du dialogue entre Koselleck et Habermas. Il offre de préciser comment existe, entre les deux auteurs, un accord portant sur l'histoire prémoderne.

1.1: L'historiographie prémoderne : temps cyclique et ancrage métaphysique

Il faut noter que, si l'essentiel de cette partie met en place les éléments conceptuels de la pensée de Koselleck, il ne s'agit pas ici d'en proposer une exégèse. Plutôt, il est question de mettre en place le cadre à partir duquel explorer la réflexion de Habermas.

Sur ce, l'essentiel du propos traite d'une thèse bien précise de Koselleck, la *Théorie des temps historiques (Theory of periodization)*⁹ ainsi qu'à son application à un temps historique prémoderne.

⁹ La traduction anglaise par Todd Samuel Presner du *The practice of conceptual history* laisse largement à désirer sur ce point. Elle substitue à la thèse centrale de Koselleck « *eine Theorie der geschichtlichen Zeitein* » (Jordheim, 2012), celle d'une théorie de la périodisation historique (« *Theory of periodization* ») (Koselleck, 2002 p.4). Il y aurait fort long à dire sur les implications de cette divergence dans la traduction, mais celles-ci dépassent largement le contexte de mon mémoire.

Cependant, il faut spécifier ici deux arguments qui justifient mon usage de la traduction de Jordheim, *Théorie des temps historiques* (« *Theory of historical times* ») (Jordheim, 2012 p.152).

D'abord, le projet historique de Koselleck expose clairement la nécessité de trouver une métastructure historique qui puisse servir d'arrière-plan à l'historiographie. En ce sens, Koselleck ira même jusqu'à postuler l'existence de déterminants structuraux profonds (*deep structurals determinants*) (Koselleck, 2002) qu'il est possible de débusquer. Ceux-ci prennent largement la forme d'une interrogation fondamentale sur la relation entre les concepts et leur place dans une temporalité historique, d'où le sous-titre: *Timing history, Spacing concepts* (Koselleck, 2002).

Cette formulation invite à reconnaître un lien fort entre conceptualisation et position historique (Jordheim, 2012 p.156). Pour faire simple, il s'agit de reconnaître que la place qu'occupe un concept dans un système de croyances dépend d'un rapport au temps et d'un rapport au monde. En ce sens, « démocratie » en Grèce Antique ne veut pas dire la même chose que « démocratie » en Amérique contemporaine. D'une façon plus abstraite, Zammito rappelle bien cette relation: « *Time has a history and history, it's time* » (Zammito, 2004 p.124-125).

Ensuite, Koselleck est clair sur ce point : il n'existe pas qu'une seule temporalisation historique, mais plusieurs. Cet argument est présent de façon explicite dans sa formulation du projet de la *Begriffsgeschichte*. Projet qu'il traduit par le croisement entre la compréhension des concepts fondamentaux et de leur évolutions (« *Begriffe* ») et l'idée qu'il existe temporellement différentes manières d'être au monde (« *Geschichtliche* ») (Koselleck, 2002 p.IX). Cette vision trouve sa meilleure représentation dans sa métaphore des couches (« *Schichten* ») du temps (« *Zeit* ») : c'est-à-dire qu'il existe, pour Koselleck, des strates temporelles comme il en existe des géologiques (« *Zeitschichten* »). Encore une fois, Zammito en reprend très bien l'esprit: « *layers of time like layers of geology* » (Zammito, 2004 p.125).

Dans une large mesure, ces deux arguments sont considérablement irréconciliables avec la vision d'une périodisation historique, qui renvoie à une lecture univoque du temps, voire à sa hiérarchisation (Jordheim, 2012 p.15).

En dernier point, et cela devrait être clair, il faut spécifier que notre lecture de Koselleck puise *fortement* dans la compréhension partagée qu'en ont Helge Jordheim, Jochen Hoock et John Zammito; compréhension qui, nous le voyons maintenant, se situe quelquefois en marge de celle offerte par Todd Samuel Presner dans sa traduction anglaise de *The practice of conceptual history* (Koselleck, 2002).

1.1.1 La théorie des temps historiques de Koselleck

L'intérêt principal de cette première section est une thèse originale de Reinhart Koselleck, la *Théorie des temps historiques*. Celle-ci témoigne de l'intuition centrale de son *The practice of conceptual history*: il existe pour l'histoire non pas une, mais plusieurs manières d'être au temps (Koselleck, 1990 p. 10). Cette thèse est rattachée à deux revendications qui sont essentielles pour le reste de notre propos.

La première est que l'histoire, à l'instar de la géologie, possède une stratification temporelle qu'il est possible de retracer: « *Historical times [...] gestures, like it's geological model, towards several levels of time of differing duration and differentiable origin* » (Zammito, 2004 p.125). Ce que Zammito rappelle ici, est que chez Koselleck, il n'existe pas qu'un seul « temps » à l'histoire, mais plusieurs (Koselleck, 2002 p.110). À chacun de ces temps, il importe d'en trouver l'origine (« *differentiable origin* ») et la durée (« *differing duration* ») dans leur rapport à l'histoire.

Formulée conceptuellement, cette proposition prend la forme de couches du temps (« *Zeitschichten* ») (Koselleck, 1990 p.10). Selon Koselleck, l'histoire est formée de différentes temporalisations, associées à différentes couches du temps – couches qu'il est possible de retracer par une analyse du langage. Stefan-Ludwig Hoffmann, dans une étude sur Koselleck, en reprend bien le propos: « [...] *different layers of time and experience that accrue in every historical concepts* » (Hoffmann et Lampert, 2010 p.213). Ce qu'entends ici Hoffmann, est que chez Koselleck, le temps pénètre et sédimente le langage historique. Cette caractéristique permet la formation de différentes couches du temps à travers l'histoire.

Ce propos mène Koselleck à une seconde revendication : il est possible de retracer ces différents rapports au temps. Pour ce faire, il faut procéder par une généalogie conceptuelle (« *Begriffsgeschichte* »). De manière simplifiée, pour comprendre ce qu'est un *Temps historique* (la temporalisation propre à un moment de l'histoire), il faut d'abord en comprendre la sémantique historique (la structure historique de ce langage) (Koselleck, 2002). En d'autres termes, c'est seulement en retraçant, dans le langage, la façon dont ces différentes temporalités influencent notre système de croyances et structurent notre rapport à l'histoire, qu'il est possible de constituer une discipline de l'histoire (Koselleck, 2002 p.4). Il y a fort long à dire sur ce point. Or, en son essence, la proposition est bien simple : le vocabulaire historique est investi par un rapport au temps. Pour

cette raison, retracer l'évolution des concepts permet, d'une certaine façon, de retracer l'évolution du rapport au temps.

Pour illustrer ces deux points, il convient de se tourner vers l'analyse que fait Helge Jordheim dans son *Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities*. Jordheim nous invite à comprendre la *Théorie de temps historiques* en termes de métathéorie historique. Ce qu'il entend par là est que, pour comprendre ce qu'est l'histoire, il faut d'abord comprendre comment celle-ci résulte d'une temporalisation (Jordheim, 2012 p.152-153). Selon Jordheim, chez Koselleck, le temps opère sur un niveau métaphysique et épistémologique supérieur à l'histoire : le rapport au temps *forme* le rapport à l'histoire. Notamment, et nous venons de dire, parce que le temps infiltre, de quelque sorte, le langage.

Dans le cadre de la pensée de Koselleck, la temporalisation possède une force déterminante sur notre expérience historique : le langage par lequel l'expérience historique est transmise et comprise est lui-même investi de sédiments temporels. Dans ce contexte, l'histoire apparaît comme le résultat de l'influence de ce temps sur le langage : de la construction du langage par le temps. En débusquant ce rapport, il nous est possible de reconstruire la méta structure historique, c'est-à-dire les étapes par lesquelles s'est constituée la sémantique de l'histoire. En explicitant comment le vocabulaire historique est imprégné d'un rapport au temps, Koselleck peut poser les éléments structurels qui forment l'auto-compréhension d'une époque (Koselleck, 2012 p.155).

Sur un autre ton, le pari de Koselleck est ambitieux : la métathéorie du *temps historique* pourrait permettre à la discipline de l'histoire de finalement se doter d'un cadre conceptuel transcendantal. En termes simples, elle vise à produire un cadre analytique qui ordonne le matériau historique. Cette mise en ordre paraît nécessaire parce que l'histoire est irrationnelle. Selon Koselleck, c'est « tout au plus son analyse qui est rationnelle » (Koselleck, 1997 p.195). Pour cette raison, la tâche première de la recherche est d'identifier comment se superposent ces couches temporelles au travers du temps (Koselleck, 1987 p.1).

Cela nous mène au propos central de Koselleck, c'est-à-dire d'une histoire temporalisée, qu'il appelle *temps historique*. Dans le cadre de ce chapitre, il est question de spécifier comment Koselleck comprends le temps historique prémoderne. Avant cela, il faut d'abord en introduire les composantes principales, par la présentation de ce que Koselleck appelle une *typologie* des temps.

De celle-ci, l'analyse retient trois éléments : la différence entre un temps dit « naturel » et un temps dit « humain »¹⁰ ainsi que leur rôle conjoint de condition de possibilité de l'histoire prémoderne.

1.1.2 Temps « humain », temps « naturel »

Sous sa forme simple, le temps est « humain » lorsqu'il se rapporte à l'expérience humaine et « naturel » lorsqu'il se rapporte aux cycles naturels ou cosmiques (Koselleck, 1987 p.4).

Le temps humain prend une forme rectiligne largement représentée par le vécu même de l'individu. Il est organisé autour de points cardinaux : il commence à la naissance et se termine à la mort. Si l'on s'en fie à Julius T. Fraser, théoricien du temps, ce temps est à la fois unidirectionnel et univoque (Fraser, 1980 p.149)¹¹. Il est unidirectionnel parce qu'il se dirige toujours vers le futur et univoque, car ses points de références ne sont pas interchangeable.

Ce que Koselleck entend par là est que cette expérience humaine du temps exclut la possibilité à la fois de revenir dans le temps, mais également d'en inverser les points cardinaux. Son cours ne peut être interrompu, retourné ou répété; il est catégorique. À titre d'exemple, Koselleck dira de ce temps qu'il est formé des limites biologiques qui circonscrivent la vie des humains : la naissance et la mort (Koselleck, 2002 p.102).

Pour ce qui est du temps dit « naturel », celui-ci est plutôt circulaire. Pour reprendre l'exemple précédent des points cardinaux, d'un point de vue naturel, la mort et la naissance de

¹⁰Chesneaux situe tour à tour: temps humain, temps social et temps historique. Cette distinction est tout à fait justifiée, et même pertinente (Chesneaux, 2002). Toutefois, cette minutie dans l'interprétation de la pensée de Koselleck dépasse largement le cadre du mémoire. Afin d'éviter toute confusion, dans ce mémoire y sont proposés les trois termes suivants : un temps humain, un temps naturel et une *histoire prémoderne*, que Koselleck explicite à la croisée de ces deux temps.

¹¹ Fraser avance que le temps humain est « nootemporel ». Il le définit ainsi : « *Let us imagine the picture of an arrow drawn on a sheet of paper and let this image stand for our conscious experience of flying time, of our passage from cradle to grave. I shall call this kind of time noetic. A world characterized by it I shall call nootemporal.* » (Fraser, 1981 p.149).

Pour ce qui est de l'étymologie du concept, il semble exister un litige quant à l'origine de la compréhension que Fraser tire du préfixe *Noo-*. Sur ce, il convient d'afficher rapidement la filiation avec le *nóos* ou le *noûs* grec, retraçant ainsi l'importance que Fraser accorde à une temporalisation réfléchie, et à son attachement à l'expérience humaine.

Dans le cas de la pensée de Koselleck, la spécificité étymologie paraît moins importante que sa filiation conceptuelle : un temps humain et un « temps » *caractéristique* de l'expérience « humaine ». Dans cette mesure, elle se rattache aux conditions et limites de cette expérience « humaine ».

l'individu sont largement interchangeables. Elles forment les deux étapes d'un processus répétitif : celui de la vie. Essentiellement, toute chose portée à naître est également portée à mourir.

Pour cette raison, si la perspective d'un temps humain prend comme ancrage l'expérience individuelle, subjective, celle du temps naturel procède avec un pas de recul, elle propose une expérience objective (Koselleck, 2002 p.110)¹². En d'autres mots, pour l'être humain, les repères que sont « vie » et « mort » sont catégorique; du point de vue l'espèce ou de la nature, ils s'insèrent au sein du processus plus large qu'est le rythme biologique.

De ce temps, il nous faut garder en tête une caractéristique importante. Puisque le temps naturel est circulaire, il est répétitif (Koselleck, 2002 p.5). Plus spécifiquement, le temps circulaire appelle à une répétition de ses composantes – naissance, croissance, dégénérescence, mort. En ce sens, les processus qui s'y répètent demeurent *toujours* les mêmes (Koselleck, 2002 p.102) – nous y reviendrons sous peu (dans la section 1.1.3).

De surcroît, il en ressort une différence qualitative entre les deux temps¹³. D'une part, la structure naturelle est répétitive – le soleil se lève chaque matin et les générations se suivent et se succèdent. D'autre part, la structure humaine est unidirectionnelle – elle commence à la naissance de l'individu et se termine à sa mort. Pour terminer par une analogie, le temps humain est représenté par une ligne droite alors que le temps naturel lui, est représenté par un cercle.

¹² Koselleck reconnaît qu'il est risqué d'opposer temps objectif et subjectif : « *in contrast to the objective determinations of time outlined so far, one could call them « subjective », if it were not associated with an epistemological devaluation.* » (Koselleck, 2002 p.110).

Pour justifier sa terminologie, il propose d'adopter la perspective subjective de l'individu. Le temps naturel paraît objectif dans la mesure où il sert de référence causale. L'expérience subjective s'ancre dans des référents temporels qui tirent leur essence dans une temporalité naturelle : les secondes, les jours, les années ne sont que des créations artificielles. Celles-ci sont aussi subjectives que les différents calendriers historiques : Grégorien, Vikram Samwat, Soviétique, Discordien etc. – qui reposent tous *in fine* sur une régularité cyclique naturelle.

Le point que tente de faire Koselleck est que l'historiographie se stabilise systématiquement à partir d'éléments de la nature : « *For historical chronology, at least, time is measurable only because of its natural recurrence* » (Koselleck, 2002 p.106). Pour cette raison, toutes les chronologies utilisées par l'être humain reposent, *in fine*, sur une référence objective naturelle. Nous revenons sur ce point sous peu (section 1.1.3 A).

¹³ Pour être plus précis, elle est également quantitativement différente dans la mesure où la temporalité humaine est : « *infiniment plus brève que les macro-temporalités de la géologie [...] mais tellement plus étendue que les micro-temporalités des particules quantiques* » (Chesneaux, 2002 p.21). Cependant, cette distinction est secondaire dans l'économie générale de notre mémoire.

1.1.3 Le temps de l'histoire prémoderne

L'espace conceptuel clarifié, l'intérêt principal est maintenant de présenter le *temps historique prémoderne*. Selon Koselleck, l'histoire prémoderne possède une *structure* et un *contenu* qui sont réglés par l'ancrage de l'expérience humaine au temps naturel.

Cet argument est présenté en trois temps. Dans le premier (A), il est question de préciser comment la jonction de ces deux temporalités – humaine et naturelle –, constitue la condition de possibilité de l'histoire. Dans le second (B), il est question de souligner que la structure de l'histoire prémoderne est répétitive parce qu'elle s'appuie sur un temps naturel. Dans le troisième (C), il est question de démontrer que le contenu normatif de l'histoire prémoderne s'appuie, lui aussi, sur cette structure naturelle.

En outre, le concept d'*histoire* est compris de deux façons chez Koselleck¹⁴. L'histoire est d'abord une manière d'être *dans le temps*, c'est-à-dire de la possibilité de l'expérience humaine de transcender ses conditions biologiques. En d'autres termes, c'est le passage du récit individuel à l'histoire de l'espèce. Ensuite, c'est une *organisation* de cette expérience historique, c'est-à-dire de la mise en ordre de cette manière d'être dans le temps. Pour le dire autrement, d'une structure qui cadre et informe cette histoire de l'espèce dans le temps. Pour illustrer cette distinction, Koselleck avance que l'histoire est: « simultanément soumise à un déroulement chronologique et à une structuration systématique » (Koselleck, 1997, p. 173).

A) La genèse d'une « histoire »

Selon Koselleck, l'idée même d'une histoire humaine est possible parce que l'organisation chronologique de l'être humain est irrémédiablement liée à la nature (Koselleck, 2002 p.102). Ce propos est en deux temps. Dans le premier, il est question de l'ancrage de la chronologie humaine à la structure naturelle. Dans le second, il est plutôt question de comment cet ancrage rend possible l'histoire.

Pour ce qui est du premier temps, le propos est bien repris par Jean Chesneaux, dans son *Temps de l'histoire naturelle et temps de l'histoire humaine*. Celui-ci avance que l'histoire occupe

¹⁴ Ce n'est pas tout à fait vrai : la conceptualisation de l'histoire occupe un rôle central dans la pensée de Koselleck et, de ce fait même, possède plus de deux acceptations. Cependant, *dans le contexte de notre analyse*, il n'est nécessaire que d'en reproduire deux.

une niche « très nettement circonscrite » résultant de l’ancrage de l’expérience humaine à la structure chronologique naturelle (Chesneaux, 2002 p.21). Sont présentés ci-dessous deux de ses exemples : la journée et le calendrier.

La journée répond aux exigences d’un temps humain dans la mesure où elle possède un début et une fin qui sont, d’un point de vue subjectif, absolu. Plus simplement, le début et la fin d’une journée, prise dans leurs singularités, ne sont pas interchangeables. De même, elle répond du temps naturel puisqu’elle recommence incessamment – lorsqu’une journée cède le pas à une autre. À la fin d’une journée succède invariablement le début d’une autre.

À première vue, la construction d’une journée apparaît plus ou moins arbitraire. Par exemple, d’un pays à l’autre, les différentes étapes de la journée (lever, coucher, repas, sieste, travail, etc.) sont organisées différemment. Or, selon Chesneaux, il n’en a pas toujours été ainsi. Pendant longtemps, cette organisation était accolée sur un rythme naturel: la journée était organisée en fonction de la récolte, de la saison ou des températures. Pour cette raison, Chesneaux propose de séparer l’organisation « naturelle » de la journée de son organisation « isochronique »¹⁵ (Chesneaux, 2002 p.18). En d’autres termes, si nos journées sont organisées autour des heures, minutes et secondes invariables, pendant longtemps elles suivaient plutôt le rythme de la nature. L’argument¹⁶ est plus complexe, et nous y revenons sous peu. Pour le moment, il faut souligner que Chesneaux, dans sa lecture de Koselleck, invite à reconnaître que l’idée même d’une journée procède d’un ancrage entre temps humain et temps naturel.

Plus substantiellement, Chesneaux invite à comprendre que notre expérience historique doit être comprise comme *un mode humain d’être dans le temps* (Chesneaux, 2002 p.22). De fait, d’une activité humaine réglée sur les processus naturels depuis si longtemps qu’il en résulte d’un « *compagnonnage* » entre temps humain et naturel :

¹⁵ Du Grec *iso* (égal) et *chronos* (temps). Une organisation isochronique est une organisation du temps séparée en tranches égales. En référence à la pensée de Koselleck, il convient de noter la singulière importance, non seulement de la montre, mais aussi de l’unification des calendriers et de la reconnaissance d’une chronométrie internationale (Koselleck, 2002 chapitre 6); chacun contribuant, à sa propre mesure, à une *unification* des modes de références du temps. La montre forme un repère physique et national, l’idée d’une *horloge mondiale* unifie la chronométrie *entre* les nations et le calendrier, des êtres humains *au travers du temps*.

¹⁶ Chesneaux, à l’instar de Koselleck, reconnaît qu’il est impossible de pleinement « dénaturiser » notre expérience chronologique (Chesneaux, 2002 p.21; Koselleck, 2002 p.102). Par souci de simplicité, ces caractéristiques sont mises en suspens pour le moment.

La révolution néolithique, car il faut remonter jusqu'à elle, ne se définit pas seulement par un nouveau rapport à l'espace, à savoir la sédentarité, et par un nouveau rapport à la *technè*, mais par un compagnonnage nouveau, entre le temps de la nature et le temps des activités rurales (Chesneaux, 2002 p.19).

Ce mode humain d'être dans le temps, c'est l'organisation de l'activité sédentaire en fonction des capacités de la nature. Chesneaux entend ici la domestication, les cycles liés aux récoltes, les réserves pour survivre à l'hiver etc. En somme, d'une activité humaine qui se règle sur les propriétés et les capacités de la nature (Chesneaux, 2002 p.20).

L'idée d'un mode humain d'être dans le temps qui résulte du compagnonnage entre « temps de la nature » et « temps des activités rurales » est très proche du concept central au propos de Koselleck. Celui-ci avance une histoire qui serait « naturalisée » (Koselleck, 2002 p.104). Ce qu'il entend par là est que non seulement l'organisation chronologique, mais également l'organisation sociohistorique des humains est ancrée sur la nature. Le temps de la journée et les saisons guidaient non seulement les individus dans leurs activités quotidiennes, mais aussi les sociétés humaines au travers de l'histoire. Pour reprendre ses termes, les saisons et les temps de la journée formaient la pierre d'assise des premières sociétés humaines (« *The times of the day and the seasons were guiding forces for the first self-organization of human societies* ») (Koselleck, 2002 p.102).

Ce propos nous mène à un second point. La collaboration entre temps naturel et temps humain n'est pas que chronologique, elle est également historique. C'est un parallélisme¹⁷ qui rend possible la création d'une histoire et de l'imaginaire qui y est rattaché. Pour le dire plus simplement, à la jonction d'un temps individuel (humain) et d'un temps universel (naturel), se situe la possibilité d'un temps collectif qu'est l'histoire. Voici deux interprétations pour illustrer cette idée.

La première nous provient évidemment de Koselleck, par un retour sur l'exemple du calendrier (Koselleck, 2002 p.100-101). Les journées ont un début et une fin, mais s'insèrent dans une organisation temporelle qui se répète (avec le retour incessant des mois et des années). Dès lors,

¹⁷ Puisque le terme est connoté philosophiquement, il convient d'en définir rapidement notre compréhension. Par l'affirmation qu'il existe un parallélisme entre temps humain et temps naturel, il est entendu ici que les deux temps sont parallèles l'un à l'autre. La référence est très abstraite : les deux temps, telles des droites, suivent la même trajectoire et cette trajectoire, c'est l'expérience historique prémoderne. Plus concrètement, ce qu'on entend c'est que l'expérience historique prémoderne est cadrée, de part et d'autre, par ces temps.

Pour éviter la surcharge conceptuelle, ce qu'il importe de retenir est ceci : l'idée que les deux temps *cadrent* l'histoire prémoderne; qu'ils en forment la condition de possibilité.

par l'organisation de l'expérience humaine que permet le calendrier, il devient possible aux êtres humains de se projeter hors de leur sphère d'expérience temporelle. En outre, ils peuvent se concevoir librement à la fois dans le passé et dans le futur (Chesneaux, 2002 p.20) – nous reviendrons sous peu sur cet aspect, avec le concept de pronostic (que nous présentons en section 1.1.3 C). L'important est de noter que c'est la jonction du temps naturel et du temps humain qui permet la formation d'une expérience temporelle historique.

La seconde, plus conceptuelle, nous provient de Hannah Arendt, dans son *Condition de l'homme moderne*¹⁸. Arendt conçoit l'expérience humaine à la croisée de deux temporalités : celle de l'individu (*bios*) et celle de l'espèce (*zoè*). La *bios* humaine se rapporte à la singularité d'un vécu, de la biographie d'un individu. C'est un rapport linéaire qui est borné de part et d'autre par les « deux événements suprêmes de l'apparition et de la disparition dans le monde » (Arendt 1983 p.143), c'est-à-dire de la vie et de la mort. La *zoè* humaine, quant à elle, se rapporte plutôt au vécu l'espèce. Prenant la forme d'une mémoire (Arendt, 1983 p.48), elle contient la succession de ces individus, de l'espèce. L'histoire, quant à elle, apparaît par la *transmission* de cette mémoire, du partage d'un récit collectif à l'individu singulier et vice-versa. Ainsi, elle fait le pont entre histoire individuelle et collective. C'est pourquoi l'histoire est conçue à l'aune de la collaboration entre les

¹⁸Il y a de nombreux rapprochements qu'il est intéressant de faire entre la pensée de Arendt, celle de Koselleck et celle de Habermas. Sur le propos, pensons ici au texte de Stefan-Ludwig Hoffmann et Tom Lampert, *Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience*. En son centre, Hoffmann et Lampert situent, à la fois Arendt et Koselleck, une compréhension bilatérale de l'expérience historique, soit en tant qu'expérience temporelle et anthropologique. Pour défendre leur lecture, Hoffmann et Lampert prennent comme exemple l'expérience totalitaire chez Arendt (Hoffmann et Lampert, 2010 p.225).

Dans le contexte de la modernité, concevoir conceptuellement le champ du politique à l'aune des caractéristiques temporelles est très intéressant. Au sein de notre propos, la rupture épopéale de la modernité est également une rupture par rapport à une vision totalisante du monde (ce que nous verrons en section 3.2.2). Le mouvement politique engagé par la terreur cherche à réintégrer l'horizon totalisant par son affiliation avec la nature (« *Terror makes men conform to the movement of history or nature* ») (Hoffmann et Lampert, 2010 p.225).

Il existe un second exemple à partir duquel rapprocher les pensées. Chez Arendt, la modernité rompt avec la certitude promulguée par l'eschatologie chrétienne : « l'époque moderne a commencé par une soudaine et inexplicable éclipse de la transcendance, de la croyance à l'au-delà. » (Arendt, 1983 p.321-322). Chez Koselleck et Habermas, il est plutôt question de l'ouverture de la catégorie temporelle du futur : « *For in our modern age (Moderne), as it is shaped by science technology, and industry, the future in fact implies different and new things, which cannot be entirely derived from previous experience.* » (Koselleck, 2002 p.113); « *The modern world is distinguished from the old by the fact that it opens itself to the future* » (Habermas, 1987a p.4). C'est une ouverture qui s'effectue au détriment de l'espace de légitimité occupé par la religion chrétienne (ce que nous verrons en section 1.2.3).

deux temporalités. Elle prend en quelque sorte la forme d'une biographie collective construite et transmise entre les individus d'une même espèce (Arendt, 1983 p.143).

B) *L'histoire prémoderne et sa structure naturelle*

Dans cette section, il est question de la lecture que fait Koselleck du *temps historique prémoderne*. Dans son ensemble, nous y avançons que, selon Koselleck, l'histoire prémoderne ne fait pas que s'arrimer sur un rythme naturel : elle y puise à la fois sa légitimité métaphysique et sa structuration historique. En d'autres termes, le *temps historique prémoderne* ne fait pas que s'organiser en fonction de la structure naturelle (comme dans le cas des organisations chronologiques de la journée et du calendrier), il mimique ce temps dans son contenu et sa structure (Koselleck, 2002 p.112).

Le raisonnement de Koselleck est assez simple : puisque l'histoire prémoderne s'appuie sur une structure naturelle, elle y tire également son contenu. Cette chronologie naturelle, nous venons de le dire (section 1.1.2), possède une structure circulaire. Pour cette raison, Koselleck avance que le *temps historique prémoderne* possède à la fois une structure et un contenu répétitif. Pour le dire autrement, non seulement la structure de l'histoire (jours, mois, années) est-elle appelée à se répéter; mais également le contenu de ces unités (les événements qui ponctuent ces jours, mois et années).

Une bonne exemplification de ce propos peut être illustré par l'exemple d'une histoire statique, c'est-à-dire d'une histoire dont le contenu n'est pas malléable (Koselleck, 2002 p.112)¹⁹. Sur ce, il convient de commenter son argument:

Until the early modern period, it was a general principle derived from experience that the future could bring nothing fundamentally new. Until the expected end of the world, sinful human beings (as seen from a Christian perspective) would not change; until then, the nature of man (as seen from a humanist perspective) would remain the same. For that reason, it was possible to issue prognoses, because the factors of human action or the naturally possible forms of government (as seen from an Aristotelian viewpoint) remained fundamentally the same. Whatever was to be expected could be sufficiently justified by previous experience.
(Koselleck, 2002 p.111-112)

¹⁹ Pour en reprendre sa formulation textuelle, Koselleck avance qu'il n'existe pas de différence *structurelle* entre le passé et le futur : « *Seen from a structural perspective, the difference between past and future history is zero* » (Koselleck, 2012 p.111).

Selon Koselleck, si le futur ne promet rien de nouveau, c'est simplement parce que la *structure temporelle* de l'histoire est naturelle : « *In the past, the natural course of time served as the immediate substratum for possible histories* » (Koselleck, 2002 p.8). Ce substrat temporel est à l'origine des différentes facettes de l'expérience humaine: l'organisation du système politique « *naturally possible forms of government* » (Koselleck, 2002 p.111); des croyances anthropologiques « *nature of man* » (Koselleck, 2002 p.111); des croyances théologiques « *sinful human beings (as seen from a Christian perspective)* » (Koselleck, 2002 p.111). Le contenu naturel, nous venons de le spécifier, est répétitif. C'est pourquoi, du *temps historique prémoderne*, Koselleck dira : rien de nouveau sous le soleil (« *Nil novum sub sole* ») (Koselleck, 2002 p.111).

Pour exemplifier cette structure répétitive, Koselleck donne comme exemple l'importance du pronostic (*prognosis*). Tout pronostic repose sur la certitude que le contenu du système de croyances ne change pas d'une génération à l'autre. Selon lui, c'est en fonction d'une situation similaire passé que repose les attentes historiques : « *Whatever was to be expected could be sufficiently justified by previous experience* » (Koselleck, 2002 p.111-112)²⁰. En ce sens, l'activité humaine était régulée par une *structure* qui semblait atemporelle. Plus spécifiquement, elle était réglée sur la certitude communiquée par cette structure : ce qui s'est produit aujourd'hui s'est déjà produit hier et se produira très certainement demain (Koselleck, 2002 p.111). Cette certitude en la reproduction du passé par le futur trouve sa meilleure représentation dans une vision aristotélicienne du monde. Koselleck y voit là un des premiers canons scientifiques où l'histoire est perçue comme répétitive et statique : « *Aristotelean semantic content, which referred to a natural, repeatable, and therefore static historical time* ») (Koselleck, 2002 p.5).

Dès lors, l'histoire prémoderne était largement préformulée, préétablie. Dans ces conditions, c'est l'arrimage de l'expérience humaine au temps naturel qui forme l'arrière-plan linguistique. Pour cette raison, la cyclicité ne s'applique pas qu'à la structure de l'histoire, mais également à son contenu. De ce fait, il était possible aux individus de formuler à l'avance les modalités de leur expérience. Cette capacité à prévoir le futur – que Koselleck note par le concept

²⁰ Dans son *De Oratore*, Cicéron avance : « L'histoire est en effet le témoin des temps, la lumière de la vérité, la vie de mémoire, l'enseignant de la vie » (Cicéron, II, 36). Cette citation, reprise par la maxime « *Historia est Magistra Vitae* » (l'histoire est maîtresse de la vie) est un exemple de représentation de la logique du pronostic. La certitude que l'histoire est appelée à se répéter mène à une confiance des acteurs en la *prévisibilité* de l'histoire; le présent et le futur ne sont que des reflets de ce qui s'est déjà passé.

de pronostic – provient de concepts qui sont déjà eux-mêmes investis par cette temporalité cyclique (Koselleck, 2002 p.5).

C) *L'histoire prémoderne et son contenu normatif.*

Pour comprendre l'étendue de l'argument, il faut souligner que cette structure cyclique qui résulte de l'union des deux temps va jusqu'à pénétrer le système de croyances des êtres humains²¹. Pour reprendre Charles Taylor dans son *Grandeur et misère de la modernité*, on communiquait, au sein de l'histoire prémoderne, non seulement le rythme des activités humaines, mais aussi la place de l'être humain « parmi la grande chaîne des êtres » (Taylor, 1992 p.13). Ce que Taylor entend là est que non seulement l'histoire prémoderne coordonne-t-elle l'activité humaine, mais elle en fournit également la structure ontologique. Dans ce contexte, l'être humain n'est pas conçu dans sa singularité, mais plutôt en tant que composante – parmi tant d'autres –, de l'univers naturel.

Pour comprendre cette affirmation, il faut clarifier que non seulement l'histoire prémoderne s'insère-t-elle au sein d'une structure naturelle du monde, elle y affirme également l'unité entre le domaine du social et le domaine du naturel. Plus substantiellement, le temps naturel en vient à former non seulement la structure de cette histoire, mais également l'arrière-plan

²¹ Un exemple concret provient ici de l'interprétation que fait Richard Baxter Onians de la tradition de la réception du dernier souffle chez les Romains « *receiving the last breath* » (Onians, 1989 p.128). En effet, Onians suggère qu'un parallélisme important traverse les croyances romaines et grecques sur le propos de l'âme. Son argument procède d'abord d'un rapprochement sémantique entre le *genius* et le Φυχή (*Breath-soul*) (Onians, 1989); chacun faisant office d'un principe générateur chez l'être humain qui se transmet d'individu en individu. Onians croit que l'esprit humain (φρένες) se situe, chez les Grecs dans les poumons (Onians, 1989 p.66) et, chez les Romains, dans la tête ou le torse (Onians, 1989 p.170).

Dans le cadre de la coutume romaine, il retrace la transmission du souffle familial – *genius* dans le cas du *Pater familias* et *iuvo* dans le cas de la *Mater familias* – par un rituel de « réception » du dernier souffle du mourant. L'expiration finale serait, selon lui, la transmission de l'esprit familial aux aînés masculins et féminins. Cette pratique, par laquelle le « souffle » rapproche les membres d'une famille, est élargie à la filiation amicale où « *conspirare* » indique l'acte d'être unis du même souffle (de *cons* – même – et *Spiare* – souffle –) (Onians, 1989 p.171-172). De la même manière, il rapproche âme (*Anima*) et souffle (*genius*) (Onians, 1989 p.172). Évoquant, en conclusion, une unicité entre les pensées, les mots et le souffle : « *The sound, the breath, of which the words consists passes through the ears not to the brain but to the lung* »; ainsi « *the lungs are the organs of the mind* » (Onians, 1989 p.68-69).

L'objectif ici est de mettre en évidence que ces éléments de l'organisation politique romaine étaient largement tributaires d'une symbiose entre la spécificité de l'expérience temporelle sociale et son intégration dans une expérience temporelle biologique. Le « souffle » tel que compris par Onians symbolise bien l'interaction entre les deux modes d'être au temps. L'histoire est celle de la famille – ou de la patrie – qu'il importe de revivifier par la mémoire. Dans cette mesure, le rapport à l'histoire apparaît à l'instar d'une mémoire anthropique, sans mémoire, il n'y a aucune histoire à raconter (Arendt, 1983 p.15)

conceptuel. Par conséquent, la temporalisation mène également à la formation du système de croyances. C'est sur ce contenu que porte maintenant notre propos.

Dans une large mesure, il importe peu que le système de croyance prémoderne apparaisse sous forme mythiques, théologiques, surnaturelles, voire même magiques : selon Koselleck, elles se rapportent toutes ultimement à la nature : « *The habits of deer for hunting cultures; location, climate, and weather conditions for farming cultures; all this embedded within the seasons shaped everyday life and induced magical and religious attitudes, plus the modes of behaviour oriented by them.* » (Koselleck, 2002 p.103). À titre d'exemple, rappelons qu'au sein du système aristotélicien, il est question de gouvernement *naturel*, de *nature* de l'être humain et de théologie *naturelle* (Koselleck, 2002 p.111-112).

Pour comprendre l'influence de cette structure naturelle, il convient de spécifier que Koselleck va même jusqu'à dire qu'avant la modernité, il n'existait pas de représentation formelle de l'histoire. Plutôt, l'histoire humaine était indissociable de l'histoire naturelle: « *My thesis would be that only this notion of modern time has gained a genuinely historical meaning, distinct from mythical, theological, or natural chronological origins.* » (Koselleck, 2002 p.119). En d'autres termes, au sein de l'époque prémoderne, l'histoire humaine était *subordonnée* à l'histoire naturelle. Pour le dire simplement, ce que l'on appelle histoire prémoderne n'est possible que par son ancrage à la chronologie naturelle (Koselleck, 2002 p.119).

À titre d'exemple, Koselleck note l'extension de la chronologie naturelle – le cycle jour-nuit – au domaine social. Dans ces conditions, la mort d'un roi annonçait la désignation d'un second. À ce nouveau couronnement procédait une nouvelle période historique. Tout cela à l'instar d'une journée qui commence et se termine. C'était par cette logique que le régime de Louis XIV diffèrerait historiquement de celui de Louis XV. Pour être plus clair, la mort du roi était associée au commencement d'un nouveau cycle chronologique : la transition d'un régime à l'autre paraissait, pour ainsi dire, suivre l'ordre naturel des choses (Koselleck, 2002 p.119). D'une part la vie quotidienne était organisée autour des cycles lunaires et solaires. D'autre part, la chronologie historique reposait sur les dynasties royales ou sur les rites associés au calendriers saisonniers (Koselleck, 2002 p.119). En d'autres mots, la structure de l'histoire humaine imitait celle de l'histoire naturelle.

Koselleck sollicite plusieurs autres exemples. Cependant, ce qu'il importe de retenir est l'importance de cette union entre naturel et social dans l'organisation de l'histoire. Selon

Koselleck, la chronologie humaine était une *extension* de la chronologie naturelle. Sur ce, il convient de le citer directement:

« *Everyday chronology was based on the natural measurements of the solar and lunar orbits, just as it is today. In cases where this chronology was historically enriched, we find the recurrent rites of seasonal calendars or the biological ages of ruling dynasties and their representatives* » (Koselleck, 2002 p.119).

De surcroît, Koselleck note que si cette association entre naturel et humain permet une mise en ordre de l'histoire, elle n'en tire toutefois pas une compréhension autonome: « *All these definitions of time placed the many histories existing then into a certain order, but they did not attempt to deduce the criteria of time from the course of history itself.* » (Koselleck, 2002 p.119). Dit simplement, le *temps* de l'histoire prémoderne était un *temps naturel* (Koselleck, 1987 p.10). Pour cette raison, l'être humain n'était porté à s'interroger sur la structure historiographique : l'ordre et la relation des événements pouvaient certes être contestés, mais pas les conditions de possibilités qui en étaient sous-jacentes (Jordheim, 2012 p.152-153). En somme, l'histoire elle-même apparaissait « naturellement » ; elle ne résultait pas d'une conceptualisation active (nous revenons sur ce point en section 3.2).

Avant de passer à la prochaine section, il convient de rappeler synthétiquement certains éléments de la pensée de Koselleck; éléments qui seront ensuite pertinents pour la compréhension du propos de Habermas.

Le premier élément porte sur *Théorie des temps* historiques. Celle-ci prend forme, chez Koselleck, d'une métathéorie de l'histoire. Pour en rappeler l'essentiel, l'intérêt de Koselleck est de trouver les principes structuraux qui rendent possible l'analyse historiographique. Il propose d'accorder une priorité épistémologique à la temporalisation de l'histoire. Pour cette raison, le temps y apparaît comme condition de possibilité de l'histoire. Cette temporalisation, pense-t-il, peut être dégagée de l'exercice de conceptualisation : l'analyse de l'évolution des concepts permet la mise en relief de leurs dénominateurs temporels communs. Ainsi, avec la *Théorie des temps historiques*, Koselleck propose de dégager de l'histoire ses déterminants structurels qui en établissent le sens et la direction (Koselleck, 2002 p.155).

Le second élément porte sur la correspondance entre la temporalisation de l'histoire et son contenu. Selon Koselleck, l'histoire prémoderne est répétitive parce que sa temporalisation est elle-même naturelle, répétitive. Pour défendre l'extension de cette logique, Koselleck avance que la réalité sociale est marquée par une manière d'être dans le monde qui a en son cœur une

expérience temporelle (pensons ici à l'exemple du pronostic) (Koselleck, 2002 p. XI). Dans ce contexte, il n'existe pas de différence entre la réalité historique et la réalité sociale (pensons ici en l'absence de conceptualisation formelle de l'histoire) (Koselleck, 2002 p. XII). Pour ces raisons, Koselleck avance que révéler le rapport au temps, c'est révéler le rapport à l'histoire. Bref, il n'existe pas de différence entre un *temps historique* et *l'expérience de l'histoire* qui y est rattachée: « *There is no history which could be constructed independently of the experience and expectations of active human agents* » (Koselleck, 1985 p.269).

Le troisième élément porte plutôt sur une caractéristique fondamentale de ce *temps historique*. Celle-ci se rapporte à une eschatologie liée à l'expérience historique prémoderne. Bien que l'ancrage du *temps historique* sur le *temps naturel* soit compréhensif; il n'est pas pour autant éternel. Pour le dire brièvement, l'histoire n'était pas appelée à changer jusqu'à la fin du monde (Koselleck, 2002 p.112). Nous clarifions ce point – et l'importance de l'eschatologie chrétienne–, dans la section 1.2.2.

En dernier lieu, et nous le verrons dans la prochaine section, la prise de conscience intersubjective qui suppose l'existence d'un temps autonome à l'histoire émerge dans le cadre de la formation de la modernité. Zammito, dans sa lecture de Koselleck, note à cet effet que l'idée d'un temps *non-naturel* à l'histoire qui résulte d'un long processus d'abstraction historique (Zammito, 2004 p.124). Ce processus, à son terme, mène à la dénaturalisation du temps. Pour le dire rapidement, l'être humain, par sa capacité constamment grandissante de maîtriser la nature et d'en interroger le contenu, parvient à réaliser son ascendance sur elle. Dans ce nouveau contexte, l'histoire est exposée à des processus qui s'autonomisent de plus en plus de la structure naturelle (Koselleck, 2002 p.104). Cette autonomisation mène, à la fin du parallélisme entre les domaines du social et du naturel. Koselleck parle alors d'une réalité sociale qui subit des changements contraires à la nature (Koselleck, 2002 p.XII). L'histoire, maintenant purifiée de son ancrage à la nature, apparaît sous sa dimension purement sociale : elle peut être maîtrisée et orientée.²²

²² Ce changement de posture épistémologique vis-à-vis de l'histoire prend la forme de ce qu'on appelle aujourd'hui l'historicisme. Popper offre une excellente synthèse à ce sujet:

« *the historicist maintains that social uniformities differ widely from those of the natural sciences. They change from one historical period to another, and human activity is the means of their alteration. For they are not laws of nature, but man-made* » (Popper, 1944 p.88).

À ce changement, Popper associe une différente attitude vis-à-vis de l'histoire : « *The philosophers have only interpreted the world in various ways; the point however is to change it.* » (Popper, 1944 p.88).

1.2: La naissance de la modernité: entre « prise de conscience historique » et « temps nouveau »

Cette deuxième partie offre deux propositions solidaires. La première est une présentation de la genèse de la modernité – de son moment épopéal –, tel que compris par Habermas. La seconde est le rapprochement de cette compréhension aux éléments conceptuels évoqués plus haut.

À cet effet, la présentation offre d'illustrer, tant chez Habermas que chez Koselleck, que la modernité se rattache au constat d'une nouvelle temporalité – d'un nouveau temps (*Neue Zeit*). Plus concrètement, Habermas rattache la découverte du *nouveau monde* à la fin de *l'ancien monde* et de sa normativité. Cet ancien monde, marqué par la reproduction constante d'une époque dite *classique* peut, à son tour, être rapprochée à un *temps historique prémoderne*. En outre, en insistant sur la dimension eschatologique de la fin du monde comme marqueur historique du passage à la modernité, Habermas semble s'associer textuellement au propos de Koselleck.

Par ailleurs, lorsque Habermas formule que la modernité est une *prise de conscience historique*, il indique que l'histoire n'est plus dominée par une structure cyclique, c'est-à-dire ancrée à la nature; mais par une nouvelle normativité historique. Celle-ci possède deux caractéristiques majeures : le futur s'y *ouvre* aux nouvelles possibilités historiques et l'être humain devient l'instigateur principal de ces nouvelles possibilités.

1.2.1 Habermas, en accord avec Koselleck sur la structure cyclique de l'histoire

Avant de présenter la lecture habermassienne de la modernité, il convient d'explicitier ce qui permet en premier lieu le rapprochement entre celle-ci et la pensée de Koselleck. En d'autres mots, de montrer qu'il existe un terrain conceptuel commun aux deux auteurs.

Celui-ci prend la forme d'une réinterprétation, par Habermas, de deux concepts de Koselleck, soit *Nostrum Aevum* (Notre âge) et *Nova Aetas* (Nouvel âge) (Habermas, 1987a p.5-7; Koselleck, 1987 pp.231-266). Dans son ensemble, cette analyse du déplacement du *Nostrum*

Cette position est tout à fait cohérente avec la formulation de Koselleck. Celui-ci affirme que la modernité résulte d'une histoire dynamisée : « *Time is no longer simply the medium all histories take place; it gains a historical quality. Consequently, history no longer occurs in, but through time. Time becomes a dynamic and historical in its own right* » (Koselleck, 1985 p.246).

Aevum à la *Nova Aetas* nous permet de rattacher Habermas à une conception de l'histoire prémoderne très proche de celle de Koselleck présentée plus haut.

À cet effet, Habermas constate qu'à son origine, la *Nostrum Aevum* désigne une périodisation chronologique (Habermas, 1987a p.5). Il conceptualise son propos en deux étapes : à l'histoire antique et médiévale succède maintenant une histoire contemporaine et cette succession s'effectue systématiquement par la réappropriation d'une identité historique « moderne ».

Au sein de l'histoire prémoderne, Habermas avance que toute nouvelle position historiographique se présente, dans sa genèse, comme moderne. Cette capacité provient principalement d'un point de vue rétrospectif : est moderne ce qui rattache le « maintenant » au « avant ». Habermas défend cette position à partir de sa lecture du concept de *Nostrum Aevum* (*our age*). Celui-ci, historiquement, aurait toujours été rattaché à la modernité: « *The word 'modern' was first employed in the late fifth century in order to distinguish the present, now officially Christian, from the pagan and Roman past. With a different content in each case, the expression 'modernity' repeatedly articulates the consciousness of an era that refers to the past.* » (Habermas, 1981 p.39)²³. Être moderne, c'est se référer au passé par une nouvelle conscience historique. Notamment, en y affirmant que le *Notre* âge n'est que l'expression la plus récente de cette référence à la modernité (« *the most recent period from the modern age* ») (Habermas, 1987 p.6).

En outre, cette référence au passé n'est pas abstraite: elle renvoie presque systématiquement à une époque classique idéalisée et réinterprétée (Habermas, 1981 p.39). Lorsque Habermas retrace cette compréhension de la modernité (*Nostrum Aevum*), il y constate qu'elle s'opère sur deux niveaux. D'abord elle indique la nouveauté de son contenu, séparant ainsi passé et présent (Habermas, 1981 p.39). Ensuite, la nouveauté de ce contenu s'appuie sur une réinterprétation de l'époque classique, conçue comme modèle normatif de l'histoire : « *it was always intiquitas, the classical world, which was regarded as the normative model to be imitated* »

²³ Cette vision est également soutenue par David M. Gwynn dans son *The Roman Republic*. Celui-ci propose que le *Dē civitate Deī contrā pāgānōs* de Saint Augustin, procédant à l'arrière-plan du sac de Rome avance une relecture de l'histoire de l'Empire d'un point de vue chrétien. Pour en présenter simplement le propos, l'effondrement de l'Empire était, dès sa genèse, inévitable (Gwynn, 2012 p.118). L'on ne pourrait alors s'étonner du palimpseste des écrits romains qui ne convenaient pas à la doctrine catholique. À cet effet, le dernier *De Re Publica* de Cicéron aurait vraisemblablement été recouvert (« *overwritten* ») par une version du *Commentaire sur les Psaumes* de Saint-Augustin (Gwynn, 2012 p.120). En ce sens, Saint-Augustin aurait été un de ces premiers « modernes » interprétant le passé en faveur d'un certain présentisme.

(Habermas, 1981 p.39, accents ajoutés). Pour ces deux raisons, chaque nouvelle époque « *Nostrum Aevum* » s'appuie une réinterprétation de l'époque classique.

Sur un autre ton, cette association était possible en premier lieu parce que l'époque classique était considérée comme intemporelle : « *The classical has always signified that which endures through the ages* » (Habermas, 1981 p.40).

Il importe de saisir que ces éléments théoriques rapprochent sur de nombreux niveaux les penseurs. Notamment, chez Habermas, chaque nouvel âge ne peut s'affirmer « moderne » que par sa revendication d'appartenance à l'âge classique. Cette association n'est, à son tour, possible qu'en fonction d'une histoire qui possède une structure cyclique. Pour le dire autrement, si chaque époque se désigne comme nouvelle, elle *reproduit néanmoins* toujours le même contenu. En ce sens, chaque interprétation moderne n'est qu'une réitération du même modèle normatif : l'époque classique. C'est cette conscience historique qui réfère systématiquement au passé qui permet de rapprocher Habermas et Koselleck: « *Seen from a structural perspective, the difference between past and future history is zero, even if individual concrete events as such cannot be foreseen* » (Koselleck, 2002 p.112). En outre, Habermas reconnaît qu'il n'existe pas de différence entre passé et futur, dans la mesure où l'histoire a en son centre la réinterprétation de l'Antiquité, et ce, même si chaque interprétation diffère de ses précédentes itérations. En conséquence, d'un point de vue structurel, l'histoire se répète, ou plutôt; elle répète le contenu rattaché à une même époque. Sous cet aspect, le rapprochement avec la pensée de Koselleck paraît plus évident.

De plus, Habermas reconnaît implicitement à l'histoire le résultat du croisement entre les deux temporalités formées plus haut (section 1.1.2). D'une part, l'histoire prémoderne s'arrime à un temps humain dans la mesure où chaque nouvelle itération de *moderne* engage le développement d'une nouvelle historiographie. D'autre part, cette historiographie, à son tour, délimite effectivement la fin d'une période et le commencement d'une nouvelle; instaurant ainsi à l'exercice de périodisation historique ses points cardinaux. Du point de vue des *typologies temporelles*, l'association paraît également évidente. Dans un premier temps, le rapprochement avec la *nootemporalité* humaine apparaît par les points cardinaux de la périodisation – le début et la fin d'une époque. Dans un second temps, le rapprochement à la temporalité naturelle est révélé par un contenu historique qui réitère systématiquement la période classique.

Dans l'essentiel, la conscience historique de la *Nostrum Aevum* s'inscrit dans la réinterprétation systématique d'un passé jugé comme normatif – l'époque classique. Cette réinterprétation est, quant à elle, commune aux pensées de Koselleck et de Habermas.

1.2.2 Habermas et Koselleck : eschatologie et découverte du « nouveau » monde.

Il est désormais clair que chez Koselleck, le contenu de l'histoire prémoderne avait pour ancrage métaphysique la structure naturelle. Dans cette mesure, il n'existait pas de différence notable entre le contenu historique du passé – ce qui s'est déjà passé – et celui du futur – les attentes légitimes envers le futur. Pour le dire simplement, au cœur de l'histoire prémoderne se situe une certitude : ce qui s'est déjà passé est appelé à se reproduire. Il est également plus clair sous quels aspects l'interprétation de Habermas rejoint cette lecture de Koselleck.

Cependant, ce que Koselleck note, c'est que la découverte d'un nouveau monde entraîne la perte de la certitude en la reproduction du passé par le présent. Nommément, le *Nouveau Monde* qu'est l'Amérique perturbe la structure d'une histoire au sein de laquelle rien de nouveau n'était censé arriver (Koselleck, 2002 p.111). Elle mène à la mise en crise du système de croyances prémoderne, crise qui peut être exprimée sous la forme d'une interrogation fondamentale : que faire de la structure de l'histoire rattachée à l'ancien monde alors que se manifeste devant nous un nouveau? Évidemment, le point de pivot de cette rupture provient de l'idée d'un « nouveau monde ». Cependant, il nous faut préciser comment cette rupture est facilitée par une croyance eschatologique qui existait déjà au sein de la pensée chrétienne (Koselleck, 2002 p.111).

En effet, si c'est à partir du nouveau monde que s'opère la rupture, c'est parce que celui-ci marque la fin de l'*ancien monde*. En conséquence, chez Habermas, il n'est pas seulement question d'une temporalité classique, mais également d'un monde classique : « *it was always intiquitas, the classical world* » (Habermas, 1981 p.39, accents ajoutés). Pour cette raison, si Habermas, à l'instar de Koselleck, reconnaît la structure temporelle et la normativité historique, il en spécifie également l'appartenance à un monde. Dans ce contexte, l'expérience prémoderne n'est pas seulement celle d'une histoire qui se répète, mais également d'un *monde* qui se répète. Cette dimension, nous verrons plus tard (section 3.2.2) est importante. Pour le moment, notons que Habermas comprend, en tandem avec Koselleck, l'idée qu'il existait dans l'imaginaire prémoderne une historiographie alternative. Celle-ci puisait sa source dans une vision eschatologique: « *Until the early modern period, it was a general principle derived from experience that the future could bring nothing*

*fundamentally new. Until the expected end of the world [...] » (Koselleck, 2002 p.111). En d'autres mots, la normativité cyclique de l'histoire était cadrée par son appartenance à un monde qui était appelé à périr éventuellement – « until the **expected** end of the world » (Koselleck, 2002 p.111, accents ajoutés). Pour cette raison, le vieux monde (le monde classique) anticipe non seulement le nouveau, mais il lui cède également le pas. En ce même sens, le nouveau monde augure non seulement la fin du monde classique, mais également l'arrivée du monde du futur : « the still-to-come age of the world of the future, which was to dawn only on the last day » (Habermas, 1987a p.5). En somme, Habermas s'appuie sur l'eschatologie chrétienne pour illustrer la transition d'un « ancien monde » vers un « nouveau monde ».*

De surcroît, non seulement le nouveau monde annonce-t-il une promesse fondamentale – celle d'être le monde du futur –, mais cette promesse rompt directement avec la normativité du monde antique. Pour cette raison, la modernité est soumise à un défi; elle ne peut tirer ni sa *structure*, ni son *contenu* de l'ancien monde: « *Modernity can, and will no longer borrow the criteria by which it takes its orientation from the models supplied by another epoch; it has to create its normativity out of itself* » (Habermas, 1987a p.7).

En relevant l'affinité de la pensée de Habermas avec la lecture de Koselleck, il est possible de clarifier cet argument en deux temps. Dans un premier temps, alors que la modernité est marquée par une conscience temporelle – une structure répétitive –, son identité est rattachée à la culture classique. Pour cette raison, l'histoire prémoderne est celle d'une répétition continuelle de l'époque classique. Dans un second temps, dès lors qu'apparaît, dans l'horizon empirique, la certitude du nouveau monde, Habermas constate que la solidarité prémoderne entre temporalité et normativité historique devient intenable. Pour cette raison, l'identité rattachée à l'ancien monde est rendue caduc à l'aune du nouveau monde. Pour le dire plus simplement, parce que le nouveau monde met fin à l'ancien, il en rejette également la structure. D'une certaine façon, la solidarité entre temporalité et structure de l'histoire, présente chez Koselleck, permet d'expliquer pourquoi la modernité ne peut pas emprunter à l'époque prémoderne, selon Habermas.

Dans son analyse de Habermas, Nikolas Kompridis reprend très bien cette compréhension, qu'il désigne sous les termes d'époque (*epoch*) et d'éthos (*ethos*). Pour lui, la théorie habermassienne pose un double défi à la modernité. Celle-ci doit se constituer une conscience temporelle *et* une identité historique: « *On the one hand, there is a conception of modernity as a self-creating, self-sufficient epoch, without any debts or ties to the past; on the other a conception*

of modernity as a fallible, existentially fragile ethos » (Kompridis, 2007 p.23)²⁴. Nous revenons sur ce point dans notre troisième chapitre.

1.2.3 Habermas et Koselleck : la modernité et la promesse d'un futur « ouvert ».

Dans ce contexte de nouveau monde, Habermas constate que la modernité est évoquée de façon bien différente. Elle ne démontre plus une *Nostrum Aevum* actualisée, mais plutôt quelque chose de fondamentalement nouveau : un nouvel âge (*Nova Aetas*). Pour le dire rapidement, au nouveau monde s'y rattache une prise de conscience historique : un nouveau temps. Il est question, dans cette section, de préciser cette nouvelle compréhension.

Chez Habermas le « nouveau monde » est indissociable d'une prise de conscience de l'effervescence historique : le nouvel âge (*Nova Aetas*) marque le passage du passé (le vieux monde) vers le futur (le nouveau monde). Dans cette reconceptualisation, ce nouveau monde apparaît comme le futur « *The future enters under the category of the absolutely new* » (Habermas, 1987a p.134). Pour le dire simplement, sa découverte indique que le futur est déjà commencé, c'est le commencement du monde du futur (Habermas, 1987a p.5). En outre, au déplacement linguistique se rattache la prise de conscience de la nouveauté de l'expérience, de sa particularité historiographique.

Pour comprendre cette particularité, Myriam Revault d'Allonnes, dans son analyse conceptuelle de « crise » nous renvoie à la pensée de François Hartog, plus précisément à son concept de « régime d'historicité » (Hartog, 2003 ; d'Allonnes, 2012).

Dans son essence, cette référence au régime d'historicité porte en elle deux propositions globales. La première est que toute expérience commune s'établit à travers le temps (d'Allonnes, 2012 p.21). Ce que d'Allonnes avance ici, c'est qu'une expérience historique est toujours insérée normativement dans un rapport temporalisé. La deuxième – celle qui nous intéresse plus largement – analyse multilatéralement cette expérience temporelle. Plutôt que de questionner, à

²⁴ Cette interrogation sera partiellement reprise dans le second chapitre. Plus précisément, il y sera précisé que l'expérience historique selon Habermas est bilatérale. En effet, bien que la citation de Kompridis, remise en contexte, indique plutôt une tension fondamentale dans la constitution de la modernité, il faut néanmoins admettre qu'il situe là les deux composantes de l'ontologie sociale de Habermas : une rationalité historique et la société qui s'y rattache. Simplement dit, la modernité porte la promesse de la rationalisation d'une *époque historique* qu'il est possible d'observer dans un processus de *modernisation* de ses institutions socio-historiques (Habermas, 1984 p 186-216).

l'instar de Koselleck, les rapports entre les différents *types* de temps (temps naturel, humain, etc.), d'Allonnes suggère une analyse des *catégories temporelles*. Celles-ci, – futur, passé et présent –, organisent l'expérience collective et forment ensemble un « régime d'historicité » (d'Allonnes, 2012 p.22).

Au sein d'une structure temporelle prémoderne, les catégories du passé et du futur étaient intrinsèquement liées : le futur était indiscernable du passé. Or, lorsque Habermas désigne au cœur de la nouvelle structure moderne la promesse d'un nouveau temps (*Neue Zeit*), il invite à réinvestir le rapport qu'entretiennent temporalisation et histoire. Interroger l'histoire en fonction de temps « naturel » et de temps « humain » perd, à l'aune de la modernité, sa force théorique. L'histoire moderne, *a contrario* de l'histoire prémoderne, n'opère plus par l'analyse croisée de typologies temporelles : elle procède d'une temporalisation purement humaine. Celle-ci reconnaît que les *catégories temporelles* du passé-présent-futur sont structurellement distinctes et réfèrent à des contenus historiques également distincts.

La scission est donc double. D'une part, la temporalisation de l'histoire moderne ne procède que d'un temps, le temps humain. D'autre part, puisque cette temporalisation est unique, il convient désormais de traiter des modalités de son articulation. C'est dans ce contexte qu'apparaît sous deux aspects l'idée d'un nouveau temps (*Neue Zeit*). D'abord, en notant qu'il n'est plus question de *rappports* au temps (pluriel), mais bien de *rappport* au temps (singulier). Ensuite, en affirmant que ce temps doit être compris en termes de futur libéré de sa réinterprétation du passé. Plus précisément d'un passé, présent et futur qui ne sont plus conçus de manière circulaire, mais linéaire. Le monde du futur, ainsi compris, n'est plus limité à répéter le passé; il *s'ouvre* aux possibilités de l'histoire. C'est pour cette raison que Habermas voit en l'expérience moderne de l'histoire celle d'une promesse de nouveauté.

Pour exemplifier ce point, Habermas reprend la formule attribuée à Koselleck : « *Modernity is fundamentally open* » (Zammito, 2004 p.128). C'est un futur *ouvert*, libéré de son obligation de recréer le passé. En conséquence, la modernité porte en elle une nouvelle organisation temporelle, un nouveau *Temps historique* dira Koselleck.

Peu importe la lecture que l'on préfère, il en demeure que la modernité se démarque par son détachement de la structure naturelle. Elle dénature le rapport intime que l'histoire prémoderne entretenait avec la nature « *denaturalization of time* » (Koselleck, 2002 p.104), ce que Habermas reconnaît pleinement (Habermas 1984 p.48). Dans ce contexte, ce que la modernité

instaure, c'est la séparation du naturel et du social. En d'autres termes, la modernité, c'est une appropriation *purement* humaine de l'histoire.

À l'idée d'un nouvel âge s'adjoint son appartenance historique à l'humanité: « *our age is the new age* [Nova Aetas] » (Habermas, 1987a p.5). Pour le dire autrement, c'est une prise de conscience de la nouveauté temporelle attachée à la modernité (« *modernity's consciousness of time* ») (Habermas, 1984 p.1). Sous ces nouvelles conditions, le nouvel âge appartient à l'être humain, et non plus à la nature. Pour cette raison, la nouveauté propre à la modernité, soit le futur (*Neue Zeit*), réside en la possibilité de se dégager de la normativité de l'histoire naturelle. S'étant libérée de la structure cosmologique, l'humanité peut séparer distinctement ce qui est naturel de ce qui est social. C'est ce que Habermas rattache directement au projet des Lumières : « *The process of enlightenment leads to the desocialization of nature and the denaturalization of the human world* » (Habermas, 1987b p.115)²⁵. Il convient de s'arrêter un instant sur une conséquence importante de cette dénaturalisation.

Koselleck reconnaît en l'histoire prémoderne un ancrage du temps humain à une structure chronologique naturelle. Si on enlève ce substrat naturel à l'expérience historique, il n'y demeure qu'un temps humain. En ce sens, l'association d'un nouveau monde à la nouvelle temporalité paraît tout à fait cohérente : le nouveau monde et le nouveau temps marquent une appropriation humaine de l'expérience historique. Cet élément est essentiel à la pensée de Habermas. L'être humain constate que l'histoire n'est plus dirigée par un principe transcendantal, mais par ses propres capacités historiques. Par conséquent, il se situe au cœur de la compréhension habermassienne de la modernité la capacité de l'être humain à *faire* l'histoire (Habermas, 1987a p.133). Encore une fois, l'affinité avec la pensée de Koselleck est visible: « *With the discovery that the time of history was different from the time of nature, men also came to believe that historical time could be affected by human action* » (Koselleck, 2002 p. XI).

Cependant, la réflexion de Habermas insiste sur la dimension subjective de cette capacité. Pour le dire autrement, la modernité est marquée par la capacité de l'être humain à penser de façon autonome. Pour reprendre son expression, l'être humain devient le substrat (« *Subjectum* ») de

²⁵ Fasil Merawi, dans son *Habermas and the other side of modernity* est en accord avec ma compréhension de Habermas sur ce point. Citant lui-même le *The Theory of Communicative Action, Volume One, Reason and the Rationalization of society*, il rattache la dénaturalisation au déplacement de la société prémoderne à la société moderne : « *in the transition from pre-modern to modern societies, the demythologization of worldviews means the desocialization of nature and the denaturalization of society.* » (Merawi, 2018 p.3) citant lui-même (Habermas, 1984 p.48).

l'histoire. Selon lui, la modernité situe l'être humain au centre de l'histoire: « *That period we call modern [...] is defined by the fact that man becomes the center and measure of all beings. Man is the subjectum, that which lies at the bottom of all beings* » (Habermas, 1987a p.133). Pour cette raison sont rattachées autonomisation du système de croyances vis-à-vis la nature et prise en charge de l'histoire. Conséquemment, l'histoire n'est plus passive – liée à l'ordre de la nature. Elle est désormais active, elle peut être dynamisée et dirigée par l'humanité.

1.3 Retour sur le dialogue

Dans le contexte de dialogue entre Habermas et Koselleck, le passage à la modernité est bicéphale : il annonce un nouveau monde ainsi qu'une nouvelle temporalisation. Cette transition permet la mise en évidence d'une lecture commune aux deux auteurs : la modernité est un rejet du substrat naturel sous-jacent à l'histoire prémoderne. En d'autres termes, la modernité est le constat de la séparation substantielle entre ce qui est humain et ce qui est naturel. Dans ce contexte, le nouveau monde – le monde moderne – est un monde qui *appartient* à l'être humain de construire. De même, le nouveau temps – le *Neue Zeit* – est une temporalité purement humaine; elle traite de manière indépendante passé, présent et futur. En somme, le temps n'est plus informé par un substrat naturel et le monde, par son ancrage à la nature.

Cette lecture prend comme point d'appui une analyse de l'évolution du contenu sémantique rattaché au concept de modernité (le passage de la *Nostrum Aevum* à la *Nova Aetas*). Cette analyse met en relief une modernité comprise comme conscience temporelle où l'expérience historique ne se définit plus en rapport au passé (Habermas, 1981 p.39), mais en rapport au futur (Habermas, 1987a p.5). De même, l'analyse relève l'apparition d'une nouvelle conscience normative moderne: l'expérience du monde ne se définit plus par une compréhension naturelle, ce que Habermas appelle compréhension mythologique du monde (Habermas, 1984 p.193), mais par une structure rationnelle subjective où l'être humain est situé au centre du développement historique (Habermas, 1987a p.131) (nous revenons sur ces deux aspects dans la section 3.2).

De plus, cette lecture est, sous de nombreux points, cohérente avec le terrain conceptuel fournit par la *Théorie des temps historiques* de Koselleck. Notamment, en accordance une forte importance au lien structurel entre langage, système de croyances et temporalisation de l'histoire.

Bref, c'est à partir de cet arrière-plan que nous avons proposé un dialogue entre Habermas et Koselleck.

Habermas – à l'instar de Koselleck –, reconnaît que l'histoire prémoderne est naturalisée. Dans le cadre de notre exposition, cette relation avec la nature est double. D'une part, l'attachement de la structure de l'histoire à la nature se défend en termes de chronométrie et de contenu naturalisés – une temporalisation répétitive et un système de croyances reposant sur un rapport intime avec la nature. De l'autre, cette nature elle-même a été pleinement intégrée au sein du système de croyances. En ce sens, elle ne forme pas seulement le fondement normatif du système, elle *est* ce système. Par cela, Koselleck entend que la temporalisation de l'histoire prémoderne et son contenu s'appuient sur une structure *naturelle*. Dans cet esprit, il a été montré que, puisque que l'histoire prémoderne est naturalisée, ses événements se répètent – à l'instar d'un temps naturel, qui lui aussi se répète. De même, parce que l'histoire prémoderne est naturalisée, le contenu de son système de croyances s'appuie sur des fondements naturels (*nature* humaine, gouvernement *naturel*, etc.). Bref, l'histoire prémoderne se comprend en termes de temps *naturel* et de système de croyances *naturalisées*.

C'est à partir de cette bilatéralité entre le social et le naturel que nous avons engagé les deux auteurs quant à leur compréhension de l'histoire prémoderne. Pour cette raison, – et pour reprendre l'expression de Habermas –, l'époque prémoderne s'explique par la naturalisation du social et la socialisation de la nature (Habermas, 1984 p.48). De même, reconnaît Koselleck, il faut saisir qu'il y existe une unité entre réalité sociale et naturelle. Le social *est* naturel, le naturel *est* social (Koselleck, 2002 p.XII).

Ensuite, nous avons spécifié l'importance de concevoir la modernité en termes de *rupture* de cette unité. Notamment, en présentant l'argument que la modernité *ne peut* s'appuyer sur les mêmes principes normatifs qui régissent l'époque prémoderne.

Selon Koselleck, la raison principale de cette rupture est une césure temporelle. La modernité procède à une redéfinition du rapport au temps par le détachement de l'ancrage structurel du futur au contenu historique du passé. C'est le constat que le présent ne reproduit *plus* le passé. Pour cette raison, le contenu de l'histoire moderne ne peut reposer sur son ancrage à la temporalité naturelle puisque l'histoire moderne rompt *spécifiquement* avec cet ancrage. En outre, la *Nova Aetas*, au contraire de la *Nostrum Aevum*, ne se rattache pas à la conscience d'une tradition classique qui se répète, mais plutôt à la spécificité d'une époque *nouvelle* qui *s'ouvre* aux

possibilités de l'histoire. Cette spécificité, les deux auteurs le reconnaissent, rattache la modernité à la formation d'une conscience historique autonome ne reposant sur l'être humain (Habermas, 1984 p.48 ; Koselleck, 2002 p. XI).

Cependant, dans le contexte de la pensée de Habermas, il nous faut insister sur un point: la modernité procède également d'une rupture ontologique. Dit simplement, elle révèle l'existence d'un nouveau monde. En ce sens, la modernité est rattachée non seulement à la fin d'un *temps naturel*, mais également à la fin d'une *compréhension naturelle du monde*. Cette distinction, qui est essentielle, engage Habermas à reconnaître que la modernité doit se prononcer sur un nouveau rapport à l'aune de la structure temporelle de l'histoire, mais également sur les conditions de possibilité de l'expérience du réel. Cette dimension, qui n'a pas encore été discutée, fera l'objet des deux prochains chapitres. Dans une large mesure, elle indique une différente direction quant aux compréhensions que tiennent les deux auteurs sur la structure même de l'histoire. Sur ce que Jordheim souligne être une métathéorie de l'histoire, c'est-à-dire des conditions de possibilités de la structure de l'histoire (Jordheim, 2012 p.152-153). Bien que cette distinction dépasse largement le cadre de ce mémoire, certains éléments y sont néanmoins spécifiés.

Chez Koselleck, la structure de l'histoire est informée par des temporalités qu'il est possible de retracer au sein du langage. Au sein de ce cadre, le déplacement de l'époque prémoderne à l'époque moderne s'effectue par l'ouverture du futur et par la perte d'une typologie temporelle, soit le temps naturel²⁶. La nouvelle normativité, une fois établie, ne semble pas très malléable – bien que Koselleck reconnaît une période transitive, une *Sattelzeit* (Jordheim, 2004 p.126)²⁷. Cet argument est cohérent avec la proposition centrale de sa *Théorie des temps*

²⁶ Koselleck reconnaît que l'ouverture de la modernité est attribuable à une accélération de l'histoire factuelle (*Geschichte*) vis-à-vis de sa conceptualisation historique (*Bildung*) (Hook, 2009). Selon Hook, il faut en comprendre que la modernité porte en elle une nouvelle organisation du matériel historiographique qui ne s'appuie désormais plus sur une chronologie naturelle. En ce sens, l'histoire suit une trajectoire différente de la nature (Koselleck, 2002 p.XVI). Dès lors, sa compréhension repose largement sur une analyse des coefficients différenciés entre représentation et empirie ainsi qu'entre présent (espace d'expérience) et futur (horizon d'attente) (Hook, 2009 p.111).

Chez Koselleck, les concepts de *Geschichte* et de *Bildung* sont respectivement définis ainsi : « [**Geschichte**] is the performance space of real actions as well as their historical (historisch) reflection. [**Bildung**] is not a pre-given form waiting to be fulfilled but rather a processual state that constantly and actively changes through reflexivity. *Bildung* is both the process of producing as well as the result of having been produced. » (Koselleck 2002 p.175-176)

²⁷ Koselleck reconnaît également l'existence d'une période transitive entre les deux époques – qu'il appelle *Sattelzeit* (période de chevauchement) – où les substrats temporels se redéfinissent et coexistent. C'est, entre autres, durant cette période – de 1750 à 1850 – qu'apparaît, chez Koselleck, le concept de *Neue Zeit* (Jordheim, 2005 p.126).

historique : la temporalisation possède une préséance structurelle sur le développement de l'histoire. Pour cette raison, le *temps* de l'histoire moderne paraît sous la forme d'un temps humain. Il n'observe, à partir de son point de départ, rien qui lui provient du passé : ses espoirs et ses craintes sont perpétuellement projetés vers l'avenir (Koselleck, 2002 p. XII).

Sans trop anticiper sur les prochains chapitres, nous verrons que Habermas reprend cette lecture de la modernité lorsqu'il critique la modernité esthétique. Il montre que, dans une large mesure, le passage à la modernité sous-tend une tension conceptuelle majeure. Puisque la modernité se forme elle-même de manière autonome, elle doit également se fournir les outils conceptuels pour se définir. Or, la lecture que fait Habermas démontre un échec de la modernité à cet égard.

Chapitre 2

Modernité et *Neue Zeit*: la modernité esthétique de Baudelaire

In a significant passage in The Twilight of idols, [Nietzsche] clarifies what the word “God” meant in the earlier story. It was merely a symbol for the suprasensory realm as understood by metaphysics; he now uses, instead of “God”, the expression “true world” and says: “We have abolished the true world. What has remained? The apparent one perhaps? Oh no! With the true world we have also abolished the apparent one.”

-Hannah Arendt²⁸

L’homme a perdu le monde même qui formait le cadre de son existence et l’objet de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales, mais jusqu’aux structures mêmes de sa pensée.

-Alexandre Koyré²⁹

Le précédent dialogue entre Koselleck et Habermas avait pour fonction d’illustrer qu’il existe, entre les deux auteurs, une entente substantielle quant à l’histoire prémoderne et la rupture inaugurale de la modernité. Ce second chapitre offre une perspective critique à cet égard. Notamment, il présente la réflexion critique de Habermas quant à la modernité. Pour être plus précis, nous y présentons la lecture que fait Habermas de la modernité esthétique (*Aesthetic Modernity*) (Habermas, 1981). Celle-ci lui provient de Charles Baudelaire, principalement de son texte : *Le peintre de la vie moderne* (Baudelaire, 1863).

Le propos sur la modernité esthétique sert à deux fins. Pour ce qui est de la première fin, il s’agit de démontrer que cette conception se rattache *directement* à la nouvelle temporalisation historique présentée dans le premier chapitre. Ce faisant, il est possible d’illustrer le rôle du *Neue Zeit* quant à sa position de pierre fondatrice de la modernité. Pour le dire plus simplement, il nous permet de rattacher la modernité esthétique à la pensée de Koselleck. Pour la seconde fin, il est plutôt question de présenter pourquoi Habermas rejette la modernité esthétique, notamment en y explicitant les failles et les incohérences, tant conceptuelles qu’empiriques. Offrant ainsi de séparer plus substantiellement les pensées de Habermas et de Koselleck.

²⁸(Arendt, 1981 p.11)

²⁹(Koyré, 1962 p.2)

Plus largement, En rattachant le *Neue Zeit* à une conception normative de l'histoire, le propos semble suivre le fil directeur offert par Koselleck au sein du chapitre précédent. Pour être plus explicite, il propose, comme temps de l'histoire moderne, le *Neue Zeit*. En démontrant non seulement cette association – entre modernité et *Neue Zeit* –, mais également l'insuffisance qui s'en suit – le rejet de la modernité esthétique par Habermas –, ce chapitre offre de séparer substantiellement les pensées de Habermas et Koselleck. Le raisonnement est le suivant : puisque la modernité esthétique est rattachée à un principe de temporalisation (le *Neue Zeit*), son rejet porte également Habermas à redéfinir le rôle de la temporalisation. Ce rejet du rôle fondateur de la temporalité engage également Habermas à se détacher du cadre théorique sollicité par la *Théorie des temps historiques*.

Selon Habermas, l'échec de la modernité esthétique s'explique partiellement par une mécompréhension sur le rôle du *Neue Zeit*. Pour le dire rapidement, la conscience temporelle moderne (*Neue Zeit*) n'a pas pour objet de fonder la modernité, mais plutôt d'en problématiser les fondements (Habermas 1987a). Ce faisant, cette conscience révèle que ce qui sépare « moderne » et « prémoderne » n'est pas compris qu'en termes de temporalisation, mais plutôt en termes de rationalisation du rapport au monde. Par conséquent, le *Neue Zeit* fait office d'impulsion métaphysique à la modernité; il joue certes un rôle important, mais celui-ci est principalement de démontrer que la conception du monde transmise par la tradition est rendue intenable. Cette distinction – sur le rôle de la temporalité –, nous permet d'ouvrir la porte à la conception habermassienne de la modernité et de l'histoire (ce que nous verrons à la section 3.1). En somme, ce second chapitre offre une perspective critique sur le propos du premier: il démontre que Habermas *ne se rattache pas* conceptuellement à la *Théorie des temps historiques* de Koselleck.

Pour ce qui est du chapitre lui-même, sa présentation procède en trois étapes. Dans la première est exposé comment Habermas comprend la modernité esthétique (2.1). Celle-ci est présentée à la croisée de deux concepts : le concept de « mode » et le concept « d'avant-garde ». Dans la seconde, il est plutôt question de présenter comment cette compréhension de la modernité peut être associée au *Neue Zeit* (2.2). Pour être plus précis, il est question de défendre que l'esprit de l'avant-garde s'appuie sur la temporalisation contenue dans le *Neue Zeit*. Dans la dernière, il est plutôt question de présenter les raisons qui mènent Habermas à rejeter cette association (2.3). Sommes toutes, d'illustrer pourquoi et comment Habermas est porté à rejeter la modernité esthétique.

2.1 : La modernité esthétique : mode et avant-garde

La présentation que fait Habermas de la modernité esthétique de Baudelaire passe par deux concepts solidaires. Le premier, celui de « mode », propose une explication processuelle de la modernité par la métaphore de la succession des modes. Le second, celui de « l'avant-garde », révèle le principe normatif à l'œuvre derrière cette succession : l'impératif constant de repousser les limites de ce qui est connu. La modernité esthétique, comprise à la croisée de ces deux concepts, est une succession de modes qui ont pour effet de repousser les frontières de l'inconnu.

Le premier concept, celui de « mode », prend le même point de départ que la *Nova Aetas*, c'est-à-dire le détachement entre le « moderne » et l'imitation des canons classiques ou romains (section 1.2.3). Est moderne, non plus ce qui se rattache à l'exégèse ou à l'imitation, mais plutôt ce qui cherche à se démarquer par sa nouveauté³⁰.

Dans le cas de Baudelaire, le moderne paraît sous la forme de l'absolument nouveau, plus spécifiquement, sous la forme d'une nouvelle « mode » (Habermas, 1981 p.41). Au sein de cette conception, ce qui a déjà été considéré comme « nouveau » sera un jour appelé à être dépassé à son tour par une production plus récente – par une nouvelle mode, pour ainsi dire.

Là où la pensée de Baudelaire se distingue, c'est dans la fonction qu'occupe la mode. Plus précisément, l'art moderne appelle incessamment à dépasser l'ancien par le nouveau, au risque d'être lui-même dépassé par les innovations du prochain style, de la prochaine mode (Baudelaire, 1863).

Au sein de sa lecture, le terme central que Habermas invite à retenir est celui de la nouveauté, représentée sous la forme de l'innovation (*innovation*). Une « nouvelle mode » annonce le dépassement, l'amélioration par rapport à sa dernière itération: « *The characteristic feature of such works is the moment of novelty, the New, which will itself be surpassed and devalued in turn by the innovations of the next style.* » (Habermas, 1981 p.39). Sur ce quoi Habermas insiste ici, est sur la fonction de la mode. Celle-ci introduit une nouvelle interprétation (*the New*), interprétation qui, nécessairement, sera dépassée à son tour (« *will itself be surpassed and devalued in*

³⁰Habermas note l'affiliation entre cette compréhension de la modernité et la Querelle des Anciens et des Modernes. Selon lui, la modernité esthétique prend partiellement forme autour de la dispute sur le modèle normatif de la *Nova Aetas* : devrait-elle s'appuyer sur l'esthétique classique ou s'approprier l'idéal de perfection rattaché aux Lumières ? (Habermas, 1981 p.39)

turn ») (Habermas, 1981 p.39). Pour cette raison, la fonction de la mode est double : autant elle met en place une nouvelle normativité, autant elle en rejette la précédente.

Bien sûr, cette nouvelle mentalité apparaît d'abord par une réinterprétation des classiques modernes. Baudelaire note la substitution de styles vestimentaires, des poses et surtout de leur interprétation au goût du jour (Baudelaire, 1863 p.27). Ce qu'il entend par là, c'est d'une réappropriation qui, à son origine, est incrémentale : plutôt que de chercher à opérer une refonte des styles, elle cherche une adaptation progressive (Baudelaire, 1863 p.28).

Or, cette mentalité est rapidement délaissée. Essentiellement, le canon esthétique, représenté par les maîtres de la tradition classique, est dépassé. Il se retrouve relégué à une seconde fonction. Par conséquent, l'utilité de la tradition paraît désormais sous un titre formatif – pour doter au peintre les techniques et les outils – et non plus normatif – désigné à être systématiquement imité. En d'autres termes, les *maîtres* traditionnels deviennent superfétatoires dans le nouveau rapport à l'esthétique. Pour reprendre l'expression de Baudelaire : « Il est sans doute excellent d'étudier les anciens maîtres pour apprendre à peindre, mais cela ne peut être qu'un exercice superflu si votre but est de comprendre le caractère de la beauté présente » (Baudelaire, 1863 p. 28).

Là se situe une dimension essentielle du propos de Baudelaire: il fait le constat d'une modification profonde du rapport à la beauté, à l'esthétique. La modernité ne témoigne pas nécessairement d'une *meilleure* compréhension de l'art, mais plutôt de sa compréhension *contemporaine*. Conséquemment, ce que l'esthétique moderne reproche à l'interprétation classique, c'est l'impossibilité de témoigner de la spécificité du présent : elle n'est pas adaptée pour témoigner du caractère « de la beauté présente » (Baudelaire, 1863 p.28). Dans ce contexte, le rejet des anciens maîtres se justifie parce qu'ils ne sont pas adaptés au contexte de la modernité.

Il s'opère ainsi une modification des priorités de l'esthétique : plutôt que de chercher à réinterpréter l'époque classique, la mode émule systématiquement le présent, le vécu immédiat. C'est ce que Habermas relève principalement de sa lecture de Baudelaire. Le présent est choisi spécifiquement pour son caractère éphémère: « *the ephemeral, the fleeting forms of beauty in the life of our day, [...], we have called modernity* » (Baudelaire, 1863 p.40, cité dans Habermas, 1987a p.9). Pour le dire autrement, la mode se détache de l'esthétique intemporelle rattachée à l'art classique (Habermas, 1981 p.39) et y substitue un présent qu'il faut explorer. Pour cette raison, la

mode propose comme nouveau référent esthétique un présent nécessairement éphémère (Habermas, 1987a p.9).

Pour comprendre ce nouveau rapport à l'esthétique et au temps, il faut préciser que rattaché à l'expression des modes se trouve ce qu'Habermas appelle l'esprit de « l'avant-garde ». Pour en présenter simplement le propos, la perte de l'autorité que portaient antérieurement les canons de l'esthétique crée une vacuité normative. Une conséquence majeure de cette vacuité est un détachement vis-à-vis l'obligation de recréer le passé, transformant ainsi le futur en *terra incognita* (Habermas, 1981 p.39-42).

La compréhension qu'a Habermas de l'avant-garde se rapproche effectivement de la métaphore militaire : l'avant-garde cherche la conquête de l'inconnu. En effet, puisque le passé n'est plus garant du présent, il est désormais impossible aux individus historiques d'user du pronostic (que nous avons vu à la section 1.1.3), c'est-à-dire que ces mêmes individus ne peuvent plus avoir d'attentes légitimes envers le futur. Dans ce contexte de futur inconnu et incertain, le présent sert d'ancrage métaphorique à partir duquel s'opère cette exploration. Pour le dire autrement, le présent n'est plus compris en termes d'héritage historique, par son attachement au passé; il est plutôt compris en termes de *locus* à partir duquel se forme désormais un nouvel héritage historique. Le présent ne témoigne plus du poids de l'héritage, mais de la nécessité de former un nouvel ancrage normatif. Pour filer la métaphore, c'est à partir du présent qu'est exploré et conquis le futur.

En ce sens, esthétique et temporalité sont reliées. Dans le contexte de la modernité esthétique, l'art ne peut plus s'inspirer du passé – il en rejette la tradition –, et le futur lui est largement inconnu. Pour cette raison, il s'ancre dans le présent et, à partir de celui-ci, cherche à fonder une nouvelle normativité. En d'autres termes, se substitue à l'imitation des Classiques, la pression constante de devoir suppléer au nouveau le nouveau : de repousser plus loin limites de ce qui est connu. L'esprit de l'avant-garde informe, pour ainsi dire, l'expression des modes.

Sur un autre ton, l'usage de l'avant-garde suggère l'importance capitale du « nouveau ». En ce sens, chaque nouvelle mode explore une nouvelle thématique, un nouveau territoire. L'objet de cette recherche repose non seulement sur la spécificité de son expression artistique – de dépasser la tradition, mais représente aussi une tentative de reprendre contrôle sur un vécu historique. Après tout, – et là est l'essentiel –, ce que l'avant-garde propose en explorant l'inconnu, c'est d'effectuer une prise de contrôle. Pour le dire plus simplement, de découvrir ce que le futur recèle : « *An*

avant-garde that explores hitherto unknown territory, exposes itself to the risk of sudden and shocking encounters, conquers an as yet undetermined future and must therefore find a path for itself in previously uncharted domains » (Habermas, 1981 p.40). Bref, non seulement la notion de l'avant-garde s'enracine-t-elle dans la recherche de nouveauté, elle cherche également à offrir un modèle normatif.

Pour cette raison, en dévaluant la tradition, la modernité esthétique cherche à s'y substituer. Sur ce point, le propos de Habermas est assez clair: « *The consciousness of time articulated in avant-garde art [...] is directed **only** against the false normativity of a historical understanding essentially oriented towards the imitation of past models* » (Habermas, 1981 p.41, accents ajoutés).

En somme, la proposition centrale de la modernité esthétique va comme suit : l'imitation des modèles – l'esthétique classique –, ne peut témoigner du caractère *spécifique* de la modernité. De même, l'espace normatif qui y est rattaché, celui d'une réinterprétation de la période classique (voir ici 1.2.2), est rejeté (Habermas, 1981 p.41). Pour ces raisons, la modernité esthétique, plutôt que de comprendre « *le caractère de la beauté présente* » en relation au passé, le fait en relation au futur, par la conquête de ce dernier (Baudelaire, 1863 p. 28).

2.2 : La Modernité esthétique et le *Neue Zeit*

Ce revirement de la relation au temps se doit être spécifié: le présent n'est plus compris en référence au passé – par *pronostics* –; mais en relation au futur – par une avant-garde qui explore l'inconnu. Nous tâcherons de montrer que cette nouvelle relation prend naissance dans le *Neue Zeit*, tout en démontrant comment le futur libéré exerce une *pression* historique.

D'abord, l'esprit de l'avant-garde, s'il naît dans le domaine de l'expression artistique, se propage néanmoins à l'ensemble des sphères du réel. Au sein de la modernité esthétique, l'expérience historique et l'expérience esthétique ne font qu'une (Habermas 1987a p.8). Pour exemplifier son propos, Habermas souligne l'attitude de Robespierre vis-à-vis de la Rome antique.

Chez Robespierre, la relation qu'entretient la Révolution française envers l'ancienne identité romaine est fort ambiguë. D'une part le modèle romain est reconnu comme étant désuet et, de l'autre, ce même modèle forme l'esprit de la Révolution : « *The French Revolution viewed itself as Rome reincarnate. It evoked ancient Rome much as fashion evokes the costumes of the past.* » (Habermas, 1981 p.41). Cette ambivalence a en son cœur la distinction entre l'héritage historique romain et son appropriation contemporaine. Notamment, parce que Robespierre invite

à rejeter la Rome antique « *It evoked ancient Rome as fashion evokes the costumes of the past.* » (Habermas, 1981 p.41) alors que la Révolution se propose elle-même en référence à Rome « *The French Revolution viewed itself as Rome reincarnate.* » (Habermas, 1981 p.41). Il y a deux manières de résoudre cette ambivalence.

La première repose sur l'exposition du *rôle* historique attribué à Rome. Notamment, nous pouvons défendre que la Révolution n'imité pas le modèle romain, mais cherche plutôt à incarner l'esprit originel porté par Rome. Pour le dire autrement, derrière le legs historique de la Rome antique se situe sa *spécificité historique*. La fondation de Rome est à l'origine de la normativité prémoderne : Rome *est* le monde classique incessamment imité (Habermas, 1981 p.39). Pour cette raison, ce que la Révolution cherche en Rome, c'est son autorité normative (Habermas, 1981 p.39). La seconde manière de résoudre cette ambivalence repose sur le contexte historique de la Révolution. Pour ce faire, la référence à Rome sert une fonction bien précise : elle permet de cristalliser l'importance historique de la Révolution. Pour le dire simplement, s'il est possible pour Robespierre de faire de la Révolution un classique de l'histoire, alors il peut en garantir la pérennité : le classique est, après tout, ce qui perdure par-delà les âges (« *The classical has always signified that which endures through the ages* ») (Habermas, 1981 p.40). Dans ce contexte, s'il est possible de situer la Révolution et Rome sur le même niveau, alors peut-être qu'il est possible d'en garantir l'immuabilité.

Pour ces deux raisons, la Rome historique est rejetée au profit de la Rome contemporaine. D'abord, parce que la Révolution ne cherche pas à s'inspirer de sa normativité historique, elle veut en recréer la genèse normative. Ensuite, par cette association, elle cherche à cristalliser son identité historique. En bref, la Révolution n'est pas qu'une note de bas de page de l'histoire, elle en est la démonstration de l'influence humaine sur l'histoire. Ces deux justifications, lorsque jointes ensemble, expliquent pourquoi la Révolution ne se rattache pas à Rome par contenu historique, mais par sa position en tant que modèle normatif à être imité. Conséquemment, la Révolution *n'imité* pas l'ancienne Rome, elle *devient* Rome.

Pour bien comprendre cette lecture, il faut revenir un moment sur le rôle occupé par le présent. Non seulement l'esprit de « l'avant-garde » actualise-t-il le devenir historique – en justifiant la succession des modes –, mais il en préserve aussi la légitimité. De même, la Révolution cherche à préserver la viabilité du projet par son association à Rome. En ce sens, la Révolution et

l'avant-garde portent une revendication similaire : celle de fonder une nouvelle normativité historique.

Pour nous convaincre de cette association, Habermas insiste sur l'importance du moment fondateur de la modernité: « *Because the new, the modern world is distinguished from the old by the fact that it opens itself to the future, the epochal new beginning is rendered constant with each moment that gives birth to the new* » (Habermas, 1987a p.6). Ce sur quoi il faut insister est que chaque instant de la modernité se réfère directement et constamment à sa fondation: « *the epochal new beginning is rendered constant with each moment that gives birth to the new* » (Habermas, 1987a p.6).

Pour revenir un instant à l'esthétique de Baudelaire, l'art moderne ne cherche plus à recréer les vers de Racine ou les fresques de Raphaël (Baudelaire, 1863 p.7); elle cherche plutôt à actualiser systématiquement un nouveau départ – le présent éphémère (section 2.1.1). De même, la Révolution ne cherche pas à s'inspirer de la Rome antique, elle veut ériger une nouvelle Rome. Elle désire ainsi reprendre l'esprit initial sur lequel reposait l'unicité de la Rome antique. Bref, elle cherche à en recréer la genèse normative (Habermas, 1987a p.6). Sous ces conditions, l'association de la modernité esthétique et de la Révolution avec la genèse normative de la modernité paraît plus claire.

En outre, Habermas remarque une temporalisation sous-jacente au projet moderne. Celle-ci prend la forme d'une équivalence conceptuelle: conquérir le futur, c'est explorer l'inconnu. D'abord, l'exploration de l'inconnu a pour objectif de *révéler* ce qui n'est pas connu : ce qui est *nouveau*. Or, le nouveau lui-même n'a de valeur que dans une vision prospective : est nouveau ce qui n'a *pas encore* été exploré. Comme l'indique Habermas, l'objet de la modernité esthétique est de conquérir le territoire inconnu qu'est le futur: « [Aesthetic Modernity] *conquers an as yet undetermined future and must therefore find a path for itself in previously uncharted domains* » (Habermas, 1981 p.40).

En ce sens, la modernité esthétique est rattachée à un ensemble d'attentes historiques qui sont projetées vers le futur. Pour faire simple, c'est à partir d'un point de vue prospectif que l'on détermine via la succession des modes ce qui est réellement « moderne » ou non. Dans ce contexte où le futur devient une source d'inquiétude, Habermas avance que la modernité a constamment besoin d'être rassurée sur la viabilité de son projet (Habermas, 1987a p.1). C'est pour cette raison que le propos de Robespierre est particulièrement pertinent. En situant la Révolution au même

niveau que la Rome antique, peut-être finira-t-elle par en occuper la même position historique. En d'autres mots, la Révolution cherche à préserver la légitimité de son projet en s'associant à la Rome antique. Pour ces raisons, le commentaire de Robespierre illustre un besoin commun d'être *rassuré* sur la validité et la viabilité du projet – qu'il s'agisse de la modernité esthétique ou de la Révolution.

Pour compléter cette interprétation, Habermas indique que la relation au présent prend la forme d'une *latence*, et ce, même si le présent y participe par un dynamisme prospectif. Plus largement, la modernité s'inscrit dans une transition permanente. Dans ce contexte, la seule valeur du présent repose dans la reconnaissance potentielle qu'en fera le futur. Dit autrement, la seule valeur de la Révolution réside dans sa capacité à devenir une référence historique. Dans le cas de la modernité esthétique, ce qui forme réellement une nouvelle mode ou non provient du jugement qu'en fera la mode d'après. Elle porte à questionner : ce qu'elle présente est-il réellement nouveau, explore-t-il assez loin ? En d'autres termes, conquiert-elle réellement le futur ?

Par conséquent, il n'est pas suffisant de rejeter les classiques, il faut également leur substituer un modèle. Pour cette raison, le futur exerce une pression, celle de rappeler constamment l'absence de ce modèle. Pour comprendre pleinement cette pression, il convient de retranscrire l'argument de Habermas :

The actual present can no longer gain its self-consciousness from opposition to an epoch rejected and surpassed, to a shape of the past [...] In Baudelaire's understanding, it is so disposed that the transitory moment will find confirmation as the authentic past of a future present. It proves its worth as that which one day will be classic: Classic is henceforth the flash at the dawning of a new world – which will of course have no duration, for its collapse is already sealed with its appearance. (Habermas, 1987a p.9)

Habermas affirme ici que l'expression de l'éphémère (*the transitory moment*) (Habermas, 1987a p.9) – c'est-à-dire la prépondérance accordée au présent (Baudelaire, 1867 p.40) –, peut ancrer durablement la modernité. En d'autres mots, métaphoriquement, il est possible, pour une mode de s'installer durablement. Pour ce faire, elle doit démontrer réellement sa capacité prospective : elle doit être suffisamment avant-gardiste. Plus spécifiquement, elle doit montrer *aujourd'hui*, à partir de sa critique des dernières modes, ce que seront les canons de *demain*. Pour cette raison, elle doit former l'authentique passé d'un futur incarné dans le présent (*authentic past of a future present*) (Habermas, 1987a p.9). Si elle réussit ce défi, elle devient référence historique, c'est-à-dire un

classique. Ce faisant, elle démontre sa valeur historique: « [it] *proves its worth as that which one day will be classic* » (Habermas, 1987a p.9).

Par ailleurs, – et là est l'intérêt principal de la citation –, Habermas rapproche la production de « classiques » au moment épochal – c'est-à-dire fondateur –, de la modernité. L'objectif de l'avant-garde est de proposer une nouvelle compréhension esthétique qui repousse *encore plus loin* les frontières de l'inconnu. Ce faisant, Habermas pose une équivalence entre la découverte d'un nouveau monde, qui engage le pas à la modernité (voir la section 1.2.2), et l'expression artistique de l'avant-garde – par la succession des nouvelles modes. Conséquemment, la production d'un « classique » *émule* la découverte d'un nouveau monde (« *Classic is henceforth the flash at the dawning of a new world* ») (Habermas, 1987a p.9). Pour réinterpréter une dernière fois la comparaison entre Baudelaire et Robespierre : l'avant-garde ne cherche pas à imiter la découverte du nouveau monde, elle veut en préserver la viabilité du projet. En ce même sens, la Révolution ne rejette pas l'esprit de la Rome antique, elle cherche à recréer le contexte novateur de sa genèse. Ce qui rassemble les deux positions, c'est la recherche de cet esprit fondateur.

Chaque nouvelle mode recrée l'esprit initial de la modernité. Elle désigne un nouveau référent épochal : elle se pose comme nouvelle frontière entre le connu et l'inconnu (Habermas, 1981 p.41). Paradoxalement, peu importe à quel point elle innove, il en demeure qu'elle est appelée à être dépassée par une nouvelle interprétation. D'où le commentaire de Habermas sur la *latence*: la modernité esthétique demeure, finalement, transitive. Ce qu'elle produit n'est qu'éphémère: « [it] *will of course have no duration, for its collapse is already sealed with its appearance* » (Habermas, 1987a p.9).

C'est dans cet esprit qu'il faut rattacher la modernité esthétique au *Neue Zeit*. L'association conceptuelle prend forme d'une avant-garde qui cherche à recréer systématiquement la découverte du nouveau monde à l'origine de la modernité. Elle cherche à incarner l'esprit de la modernité par l'exigence de nouveauté: « *the epochal new beginning is rendered constant with each moment that gives birth to the new* » (Habermas, 1987a p.6). Plutôt que de regarder vers le passé pour faire sens du présent – ce que fait l'histoire prémoderne –, la modernité esthétique projette ses attentes dans un futur libéré. Elle porte à s'interroger : la dernière mode reprend-elle l'esprit initial de la modernité ? En reprend-elle la rupture épochale ?

Dans les mots de Habermas, le futur porte en lui la promesse de nouveauté : « *The future enters under the category of the absolutely new* » (Habermas, 1987a p.134). C'est cette promesse

que l'avant-garde exige de conserver. En repoussant les limites de la *terra incognita*, elle émule le moment épopéal de la modernité : elle recherche un nouveau monde (Habermas, 1987a p.9).

En somme, il faut retenir ici l'importance que revêt le futur au sein de la modernité esthétique. Plus précisément, c'est par une attente vis-à-vis du futur que se définit la mode : c'est le futur qui détermine si la nouvelle mode peut accéder au statut de « classique » de l'histoire ou non. En d'autres termes, si elle est moderne ou non. Son appartenance repose entièrement sur sa capacité à initier quelque chose d'absolument nouveau, de rompre, non seulement avec l'histoire prémoderne, mais également avec tout élément qui lui est antérieur (Habermas, 1987a p.12). Par ailleurs, Habermas rattache à la modernité une angoisse: la modernité doit constamment produire du nouveau. Pour cette raison, le futur exerce une *pression* car c'est à partir de lui que se fixent les attentes du présent. Il s'agit du rapprochement conceptuel entre « nouveauté » et « libération du futur », que nous avons présenté au sein de la section 1.2.3. Enfin, le constat général qu'en tire Habermas est que « l'avant-garde » – et par le fait même, la « mode » – ne peuvent qu'offrir quelque chose voué à devenir désuet. Leur fonction n'est pas de *construire* une modernité, mais d'en préserver l'authentique départ³¹.

2.3 : L'échec empirique de la modernité esthétique : le rejet de la priorité ontologique de la temporalité

Au moment de prononcer son discours : *Modernity: an unfinished project* (Habermas, 1981), Habermas remarque que l'avant-garde de la Biennale de Venise s'est engagée à retourner aux canons traditionnels de l'esthétique prémoderne (Habermas, 1981 p.38). De même, avant elle, l'avant-garde des années 1970 s'est surprise à imiter celle du début du siècle : « *The avant-garde of 1967 repeats the deeds and the gestures of the avant-garde of 1917. We are witnessing the end of the idea of modern art* » (Habermas, 1981 p.41-42). Plus largement, ce que Habermas remarque, c'est l'esprit de la modernité esthétique qui se retourne contre lui-même. Plutôt que d'innover, de

³¹ Habermas fait un emprunt intéressant à Walter Benjamin. Il affirme que la modernité esthétique est représentée par le concept de *temps-présent* (*Now-Time*). Pour faire simple, elle cherche continuellement à interrompre l'histoire par l'innovation, par la nouveauté. Ce faisant, elle recrée systématiquement la césure originelle. Le principe véhiculé par le *temps-présent* repose sur l'originalité absolue de ce qui est immédiatement accessible. Il rend possible la rupture avec l'inertie historique véhiculée par une temporalisation naturelle – section 1.1.3 b– (Habermas, 1987a p.13-16).

persévérer dans la recherche du nouveau, l'avant-garde s'est mise à imiter encore une fois la tradition. Par conséquent, elle contrevient à la raison même de son existence: « *The consciousness of avant-garde art [...] is directed **only** against the false normativity of a historical understanding essentially oriented towards the imitation of past models* » (Habermas, 1981 p.41, accents ajoutés). Du moment que la modernité esthétique puise en la tradition prémoderne, Habermas avance qu'elle sonne le glas à ses propres fondements normatifs. Pour cette raison, Habermas proclame la fin de la modernité esthétique.

Dans le contexte du dialogue avec la pensée de Koselleck, c'est précisément parce que la modernité s'appuie sur une nouvelle temporalisation qu'elle *ne peut pas* solliciter la tradition pour se définir (Habermas, 1987a p.7). La raison principale de ce constat est que réside, entre les deux époques, une compréhension irréconciliable du temps. La tradition peut se permettre de réinterpréter constamment son contenu historique parce que sa temporalité est cyclique. La modernité, quant à elle, ne peut qu'avancer en ligne droite – d'explorer *encore plus loin* le territoire inconnu.

Cependant, dans le cadre de la pensée de Habermas, ce retour à la tradition s'explique par une erreur conceptuelle sur le rôle de la temporalité. Selon lui, l'échec de l'avant-garde se traduit par l'impossibilité d'instaurer *durablement* une compréhension du monde. La modernité esthétique réussit certes à instaurer des moments de ruptures autonomes – des expressions réellement avant-gardistes, mais celles-ci ne permettent pas d'édifier une identité proprement moderne. Elles prennent la forme, au contraire, d'une déconstruction des précédentes normativités : chaque avant-garde est appelée à être dépassée.

Pour cette raison, le constat de Habermas est le suivant: la modernité esthétique –et son attachement au *Neue Zeit*– possède l'appui conceptuel nécessaire pour opérer une rupture normative avec l'époque prémoderne. Cependant, cet appui ne permet pas de codifier *durablement* ce qui est moderne. La modernité esthétique, rappelons-le, insiste sur l'importance de l'éphémère (Habermas, 1987a p.9). Conséquemment, si la modernité esthétique possède les outils conceptuels pour rompre avec la normativité prémoderne, elle n'est toutefois pas en mesure de définir de façon durable l'alternative. Habermas voit là l'essence du problème:

For modernity, the problem is latent in the claim of accomplishing, and of being able to accomplish, a radical break, and in the incongruity of this claim with the reality of

history, which is never capable of starting anew from the ground up (Habermas, 1987a p.7)³².

Cette incongruité s'explique partiellement par l'écueil de la définition par opposition. En rejetant systématiquement la normativité prémoderne, la modernité esthétique finit par rejeter toute normativité. Pour paraphraser Kompridis, l'impact factuel de la nouveauté au sein de l'avant-garde est celui d'une critique, et non pas de la recherche d'une nouvelle identité historique (Kompridis, 2007 p.107-116). Pour cette raison, il en appelle à s'intéresser au *type* de nouveauté que la modernité véhicule : « [...] *It is crucial to grasping the nature of modernity's openness to novelty that we become critically attentive to which kind of novelty* » (Kompridis, 2007 p.115). Dans ce contexte, la recherche constante d'un nouveau en vient à défaire la normativité que l'avant-garde est censée porter : la *nouvelle* mode supplante inlassablement *l'ancienne* mode (Habermas, 1981 p.42). En ce sens, son objet n'est pas la recherche d'une nouvelle identité historique, mais plutôt l'élaboration d'une critique.

C'est dans cet esprit que Habermas avance que la modernité s'est en quelque sorte enlisée. À force de vouloir recréer l'authenticité de sa genèse, elle en a réifié le processus : « *Modernity sees itself cast back upon itself with no possibility to escape* » (Habermas, 1987a p.7). En d'autres termes, plutôt que de chercher à construire une identité moderne, l'avant-garde s'est concentrée sur l'authenticité de sa séparation avec la tradition. Elle ne construit pas une époque moderne, elle en critique les fondements. De même, l'échec du *Neue Zeit* repose sur une mécompréhension de son rôle : il annonce la nécessité d'une nouvelle normativité, mais n'en informe toutefois pas la formation. En somme, la libération temporelle, à elle seule, n'est pas suffisante pour établir une compréhension moderne du monde.

Pour revenir au dialogue entre Habermas et Koselleck (sections 1.1.1 et 1.3), il a été montré que la *Théorie des temps historiques* repose sur une priorisation épistémologique de la temporalité.

³² Sur ce point, Hannah Arendt complète très bien l'analyse de Habermas. Elle remarque, dans son *Life of the mind* (Arendt, 1978), que l'esprit originel de la modernité prend forme d'une relation unilatérale au monde. Le sujet, dans son rapport au monde, l'approche comme s'il était le premier à le découvrir (« [...] as though no one has touched the matter before me. ») (Arendt, 1978 p.12).

Pour le dire autrement, plutôt que d'opérer par exégèse des canons (comme le faisait la tradition), ou d'opérer par un dialogue critique, la modernité s'est d'abord mise en place par une volonté de systématiquement commencer à neuf.

Dans le contexte de la pensée de Habermas, le rapport est clair: il repose sur la difficulté qu'a l'esprit de la modernité esthétique à édifier une compréhension moderne du monde.

Pour exemplifier ce point, nous avons avancé que la *Théorie des temps historiques* se situe au niveau de la métahistorique: la temporalisation agit en tant que substrat de l'historiographie. Dès lors que Habermas rejette la priorité épistémologique du temps – qu'il ne reconnaît pas la capacité du *Neue Zeit* à fonder la modernité –, il rejette également cette position métahistorique. Pour cette raison, le rejet du rôle fondateur du *Neue Zeit* semble incompatible avec la *Théorie des temps historiques*.

Sous ces nouvelles conditions, il nous faut désormais revisiter le propos de premier chapitre. Notamment, si Habermas ne souscrit pas à la *Théorie des temps historiques*, alors comment expliquer l'accord substantiel qui unit, en premier lieu, les deux penseurs? De même, si Habermas ne souscrit pas à la pensée de Koselleck, il nous faut alors chercher à délimiter le cadre de sa propre pensée. Nous tâcherons, dans le prochain chapitre, de répondre à ces deux commentaires.

En outre, – et cela est central au prochain chapitre –, il faut rappeler l'ambivalence que Habermas situe au cœur de la modernité : d'une part elle doit s'auto-instituer normativement, et de l'autre, elle doit être en mesure de préserver la continuité historique. Pour reprendre l'expression de Kompridis, Habermas sépare le moment fondateur de l'*époque* moderne de son identité historique, son *éthos* (Kompridis, 2007). Pour cette raison, il faut se tourner vers la relation qui unit l'ontologie et la normativité historique chez Habermas, c'est-à-dire de la relation entre le monde moderne et le passage d'une conception naturelle de l'histoire à une conception humaine. Celle-ci est possible par la présentation du concept de monde vital, par lequel Habermas rattache la rationalité de l'expérience à ses institutions socio-historiques. Nous y verrons que pour répondre à l'exigence de l'identité moderne, Habermas propose de prioriser l'attachement épistémologique au nouveau monde, plutôt que l'influence temporelle. En somme, il expose comment s'articulent conjointement les notions de raison, d'expérience subjective et de société.

Chapitre 3

Habermas, le projet moderne et son discours philosophique.

Toute pensée, quelle qu'elle soit, et quel que soit son « objet », n'est qu'un mode et une forme du faire social-historique. Elle peut s'ignorer comme telle – et c'est ce qui lui arrive le plus souvent, par nécessité pour ainsi dire interne. Et qu'elle se sache comme telle ne la fait pas sortir de son mode d'être, comme dimension du faire social-historique. Mais cela peut lui permettre d'être lucide sur son propre compte. Ce que j'appelle élucidation est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent. Cela aussi est une création social-historique.

– Cornelius Castoriadis³³

L'action et la parole. Dirigées vers les humains, ont lieu entre humains, et elles gardent leur pouvoir de révélation de l'agent même si leur contenu est exclusivement « objectif » et ne concerne que les affaires du monde d'objets où se meuvent les hommes, qui s'étend matériellement entre eux et d'où proviennent leurs intérêts du-monde, objectifs, spécifiques. Ces intérêts constituent, au sens le plus littéral du mot, quelque chose qui inter-est, qui est entre les gens et par conséquent peut les rapprocher et les lier.

– Hannah Arendt³⁴

Ce dernier chapitre a pour objet de présenter la compréhension habermassienne de la modernité. Dans une large mesure, celle-ci s'articule autour de la thèse de la rationalisation du monde vital (*rationalisation of the lifeworld*). Cette thèse, bien que sous-jacente à l'entièreté de son œuvre, est présentée conceptuellement par un dialogue sur les deux tomes du *Theory of communicative action* (*Theorie des kommunikativen Handelns*) (Habermas, 1984; 1987b). Notre présentation se divise en deux parties.

Dans la première (3.1), il est question de définir deux concepts conjoints : celui du monde vital (*Lebenswelt*) ainsi que celui de l'agir communicationnel (*Kommunikativen Handelns*) (Habermas, 1984). Ces deux concepts illustrent comment l'expérience du réel est *directement* et *uniformément* communiquée par le langage (Habermas, 1984).

L'objet principal de cette première partie est de démontrer une connexion interne entre rationalité et société. Dans le cadre de la pensée de Habermas, le monde vital communique, via le langage, un standard de rationalité à partir duquel le réel est interprété par les sujets historiques. De surcroît, ce standard permet de montrer que l'ontogenèse – la formation des individus – et la

³³(Castoriadis,1975 p.8)

³⁴ (Arendt,1983 p. 240-241)

phylogénèse – la formation des sociétés –, sont tributaires d'un même système linguistique (Habermas, 1984 p.IX). Pour le dire simplement, la reproduction de la société repose sur une entente communicationnelle qui unit et informe les individus. Cette entente, à son tour, s'effectue en ayant le monde vital comme trame de fond (Habermas, 1987b p.146). Dans l'économie générale de notre mémoire, ces deux dimensions se rattachent au propos tenu plus haut sur le lien entre *normativité historique* et *monde* (ce que nous avons souligné dans la section 1.3). Ce faisant, il permet une présentation le passage du monde *prémoderne* au monde *moderne*, tel que le comprend Habermas.

Dans la seconde partie (3.2), il est question de clarifier le contexte entourant la rationalisation du monde vital (Habermas, 1984). Sur ce point, il faut spécifier que l'intérêt repose sur le contexte d'émergence de la thèse et non sur la thèse en elle-même. Pour être plus clair, notre objectif est d'expliquer *pourquoi* Habermas sollicite le concept de rationalisation du monde vital, et non d'en définir substantiellement l'articulation. Pour ce faire, il est question de montrer que la modernité s'attache à une *nouvelle structure rationnelle*. C'est celle-ci qui forme l'arrière-plan normatif de l'expérience historique et, par le fait même, du rapport au monde qui s'y rattache. Pour présenter cette position, notre dernière section revisite le propos tenu lors du premier chapitre. Cette nouvelle compréhension, dirigée par notre présentation sur le monde vital, permet une évaluation critique du dialogue entre Habermas et Koselleck.

Cette section sert deux intérêts spécifiques. D'une part elle conclut la présentation sur Habermas, c'est-à-dire qu'elle conceptualise la transition de l'espace prémoderne à la modernité en rattachant à la structure rationnelle de l'histoire son développement épistémologique, ontologique et socio-culturel. D'autre part, elle offre une réponse à l'interrogation principale du mémoire. Elle permet d'expliquer pourquoi, alors que Habermas et Koselleck partent d'un accord substantiel sur l'histoire prémoderne, ceux-ci diffèrent quant à leur compréhension de la modernité.

Pour en résumer l'esprit, il est question de démontrer que les deux auteurs possèdent une compréhension différente de la structure de l'histoire – d'une métathéorie de l'histoire –, et ensuite, d'illustrer comment, à partir d'une théorie différente, ils parviennent néanmoins à une lecture commune de l'espace prémoderne.

3.1 : Ontologie sociale chez Habermas : Monde vital et agir communicationnel

L'objet principal de cette première partie est de présenter le concept habermassien de monde vital. À l'instar des sections précédentes, il n'est pas question ici de présenter l'entièreté du propos que tient Habermas sur le monde vital³⁵. Il s'agit plutôt de montrer que le monde vital englobe la totalité du répertoire des connaissances culturelles et historiques qui sont transmises par le langage. Ensuite, l'intérêt est de révéler que la coordination sociale est garantie par un principe de rationalité qui est sous-jacent à ce répertoire. Enfin, nous précisons que c'est à partir de ces références que se constituent similairement sociétés et individus.

Dans un premier temps, il est question de présenter la dimension intersubjective du monde vital (3.1.1). Dans une large mesure celui-ci démontre une fonction élémentaire du langage: révéler le réel. Conceptuellement, le monde vital établit le rapport épistémologique et ontologique qui unit langage et représentation. Pour ce faire, il lie les propositions sémantiques entre elles et les intègre au sein d'une représentation unifiée du monde. Métaphoriquement, le monde vital apparaît comme l'arrière-plan sémantique à partir duquel l'expérience est interprétée par les individus (Habermas, 1984).

Dans un second temps, nous proposons de lier directement le concept de monde vital à celui de l'agir communicationnel (3.1.2). La pertinence de ce second concept repose sur sa capacité à lier le système représentationnel du monde vital aux actions posées par les individus. Étant donné que le monde vital est l'arrière-plan sémantique partagé par l'ensemble des individus, il forme le contexte *commun* à partir duquel ces individus interagissent. Pour cette raison, toute action – tout *agir* – y est communicationnelle. De plus, puisqu'il forme le contexte *commun* des individus, il

³⁵ Pour fournir un exemple de la complexité du concept, Kompridis suggère d'opérer une distinction substantielle entre le monde vital habermassien et les concepts présentés par d'autres auteurs qui y sont similaires.

Suivant cette logique, il faudrait analyser la spécificité du monde vital vis-à-vis les concepts tels que le *Vorurteile* (Gadamer), le *Sinhorizonte* (Heidegger), le *Lebensformen* (Wittgenstein) et enfin, le *Lebenswelt* de Husserl (Kompridis, 2007 p. 5-10 et 116-126). Cette spécification, bien qu'intéressante, est impossible à effectuer dans le cadre du mémoire.

L'objet de cette section est plutôt de montrer que le langage commun, chez Habermas, une dimension totalisante que le concept de monde vital permet de révéler. Pour le dire autrement, la modernité annonce non pas une nouvelle temporalisation de l'histoire (section 1.2) ; mais plus substantiellement une nouvelle *structure de la pensée* qui lie l'être humain au monde qui l'entoure. La modernité est une nouvelle manière de *penser* le rapport au monde – c'est une manière *rationnelle* de penser le monde.

encadre également les critères à partir desquels ceux-ci se constituent mutuellement en tant qu'agents rationnels.

Dans un troisième temps, il est question de spécifier le rôle du monde vital dans la formation de sociétés (3.1.3). L'objectif principal de cette dernière section est de souligner la dimension exhaustive du monde vital. Plus spécifiquement, que le monde vital transmet une *rationalité* qui rattache les individus *et* les sociétés à un processus de développement historique. Pour justifier cette exportation dans le domaine sociétal, Habermas avance qu'il existe une structure de la conscience similaire entre les individus et les sociétés. Dans ce contexte, l'arrière-plan interprétatif, le « *background* » du monde vital (Habermas 1984), s'applique aussi bien aux individus qu'aux sociétés.

Ce faisant, il est possible d'amender la conclusion du premier chapitre ou, plus spécifiquement, de contextualiser l'importance que Habermas accorde au *monde* moderne. Notamment, en rattachant langage, monde et société au sein de la thèse du monde vital.

3.1.1 : *Monde vital : ontologie et linguistique*

Dans cette première partie, il est question de définir le monde vital. Selon Habermas, celui-ci forme une structure représentationnelle contenue à même le langage. Le livre de Nikolas Kompridis, *Critique and Disclosure*, est un excellent point de départ à cet égard (Kompridis, 2007).

Selon l'analyse qu'en fait Kompridis, l'expérience du sujet historique requiert une structure qui soit en mesure de porter et de transmettre l'ensemble des composantes culturelles qui forment le cadre de son l'existence. Dans le contexte de la pensée de Habermas, cette structure est présente en le système linguistique. Celui-ci recèle et communique sémantiquement les éléments du monde vital aux sujets (Kompridis, 2007 p.7).

En outre, Kompridis avance que le monde vital est une structure linguistique qui fournit aux sujets leur compréhension du réel (Kompridis, 2007 p.37). Cette compréhension leur est à la fois évidente et unifiée. D'abord, elle est évidente dans la mesure où le système linguistique fournit ce que Kompridis appelle une précompréhension linguistique du réel (*a grammatically regulated pre-understanding*) (Kompridis, 2007 p.37). Ensuite, cette compréhension est unifiée parce qu'elle est subordonnée à une structure qui en oriente la direction (*holistically structures*) (Kompridis, 2007 p.37). Dans ce contexte, le langage transmet une structure de sens unifiée à l'ensemble des

participants d'une même communauté. Plus généralement, ce sens est transmis par ce que Kompridis appelle les « *repositories of cultural learning* », c'est-à-dire la tradition, les normes sociales et les formes de vies (Kompridis, 2007 p.7). En somme, le langage forme non seulement l'arrière-plan culturel du monde, mais aussi des rapports que les individus entretiennent avec les domaines du social et du subjectif : « *language is the constitutive organ not only of thought, but also of both social practice and experience* » (Kompridis, 2007 p.37). Pour bien comprendre son argument, il convient de le remettre en contexte :

Traditions, forms of life, call them what you will, are repositories of cultural learning; they bear and transmit an ensemble of holistically structured meanings, ideals, norms and practices, providing the interpretative and evaluative schemes in terms of which we take up our relations to the world and to one another (Kompridis, 2007 p.7)

D'abord, les éléments du réel – les « *repositories of cultural learning* » –, sont contenus et organisés dans le langage (Kompridis, 2007 p.7). Ensuite, Kompridis spécifie un élément essentiel, cette structure sert de cadre *interprétatif* du réel, c'est-à-dire qu'elle sert de médium, de point d'accès au réel. Dans ce contexte, l'accès est garanti sous la forme de schémas évaluatifs et interprétatifs (« *interpretative and evaluative schemes* ») (Kompridis, 2007 p.7). Ce que Kompridis entend ici, c'est que l'accès au réel n'est pas neutre: il est dirigé conformément à la structure unifiée. Cette précision est essentielle : le monde vital communique non seulement les éléments du réel, mais plus généralement, il connote ce réel. C'est dans ce contexte que l'idée de précompréhension tire son sens: le monde porte *déjà* une compréhension, il est, pour ainsi dire, *pré-compris* (Kompridis, 2007 p.37). Selon la lecture de Kompridis, cette compréhension, nous le verrons sous peu, forme un *éthos historique* (Kompridis, 2007 p.23). Pour le dire simplement, ce monde vital communiqué par le langage, c'est une manière d'être dans l'histoire : une identité historique.

Il y a deux points de l'analyse de Kompridis qu'il convient de lier directement au propos de Habermas. D'abord, le monde vital est, selon Habermas, *intersubjectif*: il est partagé par l'ensemble de ses membres via un « *shared preunderstanding* » (Habermas, 1984 p.42-45). Pour exemplifier l'importance de cette dimension, Habermas invite à reconnaître la dimension *radicale*³⁶ du monde vital: il forme la *racine* à partir de laquelle les individus comprennent le réel. Pour le dire simplement, il forme le point d'accès commun au réel (Habermas, 1987b p.130). En

³⁶ Habermas entend ici la définition étymologique du mot. C'est-à-dire du latin *radicalis*, dérivé de *radix*, racine.

ce sens il est toujours présent et évident (« *Taken for granted* ») aux yeux des individus (Habermas, 1987b p.130)³⁷. Le second point a trait plutôt à la structure unifiée portée par le monde vital. Chez Habermas, cette structure est qualitative: elle désigne une identité historique (« *historical self understanding* ») (Habermas, 1987b p.58). En d'autres termes, elle ne communique pas qu'une description du réel, elle en règle également la compréhension. Conséquemment, le monde vital sert de *racine* à partir de laquelle une compréhension *partagée* du monde et de ses composantes est dérivée. C'est pour cette raison qu'il est qualifié d'arrière-plan intersubjectif (Habermas, 1987b p.119).

Si la description que fait Kompridis est fort à propos, il demeure cependant un élément sur lequel il importe d'insister, c'est-à-dire la dimension ontologique de cette compréhension. Dit simplement, le monde vital n'est pas qu'une précompréhension historique du monde (Kompridis, 2007 p.37) ; mais également une *précompréhension ontologique* du monde.

Puisque le monde vital est une précompréhension, son contenu n'est pas *consciemment* acquis par les individus (Habermas, 1987b p.135). En ce sens, le rapport épistémologique du monde vital précède largement les connaissances formelles ou scientifiques (Habermas, 1984 p.63). De même, puisque ce contenu préthéorique est partagé par l'ensemble de la collectivité, il est intersubjectif (Habermas, 1984 p.13 ; Kompridis, 2007 p.37). Cependant, il importe de souligner que le contenu de cette compréhension traite non seulement de l'épistémologie, mais également des ontologies qui constituent le monde. Par conséquent, le monde vital transmet l'ensemble des connaissances que les sujets entretiennent certes sur les éléments du réel, mais aussi sur la *nature* et les *limites* de ce réel. Pour illustrer ces deux dimensions, Habermas parle d'ontologies imbriquées dans des visions du monde (« *ontologies built into worldviews* ») (Habermas, 1984 p.45).

Par cette précision, Habermas distingue le monde vital du système de croyances. Cette distinction est importante, car elle indique que la banque de connaissance, ces « *repositories of cultural learning* » (Kompridis, 2007 p.7), ne servent pas qu'à la connotation du réel, mais également à sa constitution. Dans ce nouveau contexte, le langage ne fait pas que décrire le monde et son histoire, il indique quels éléments font partie du réel et lesquels n'y figurent pas. En outre, il organise la relation que ces éléments entretiennent entre eux. Par conséquent, le monde vital –

³⁷ Habermas utilise également l'expression d'*apriori social*: « *a social apriori built into the intersubjectivity of mutual understanding in language* » (Habermas, 1984 p.131).

par l'intermédiaire du langage –, ne transmet pas que le *sens* des éléments du réel; il en circonscrit également les limites (Habermas, 1984 p.49)³⁸.

James Gordon Finlayson exemplifie très bien ce point dans son *Habermas: a very short introduction* (Finlayson 2005). Au centre de cette compréhension se situe une pragmatique du langage. Ce que Finlayson défend, c'est que Habermas conçoit le langage, non pas en termes de *contenu*, mais de *fonction* (« *it focuses not on what language says, but on what language does* ») (Finlayson, 2005 p.32, accents ajoutés). Ce que Finlayson entend par là, c'est que le langage est l'outil grâce auquel il est possible aux individus d'accéder au réel (Finlayson, 2005 p.32). Pour le dire simplement, la nature et les limites du réel – la compréhension du monde – est communiquée par le langage – le monde vital. Le monde vital révèle les conditions à partir desquelles s'opère le rapport au réel. Pour cette raison, une des prémisses essentielles de la réflexion de Habermas repose sur la structure même de l'expérience. Celle-ci est, avant tout, linguistique (Habermas, 1987b p.28). La *fonction* du langage est de révéler le réel : la sémantique possède ainsi une priorité épistémologique sur l'expérience.

Pour être plus précis, cette priorité repose sur le *sens* des énoncés de langage. Cette connotation des éléments constitutifs du monde est léguée à l'individu lorsque celui-ci apprend le langage. Conséquemment, le réel est introduit par le médium d'un bagage de sens. Pour reprendre le propos de Habermas, le réel n'influence pas le langage, mais plutôt l'inverse : « *Reality is not what gives language sense. What is real and what is unreal shows itself in the sense that language has.* » (Habermas, 1984 p.57)³⁹.

En outre, Finlayson note une seconde dimension qu'il importe de souligner : l'impossibilité de concevoir l'être humain indépendamment du monde – c'est-à-dire de son contexte d'expérience. Conceptuellement, l'argument est fort simple : puisque le contenu du monde est révélé aux sujets par l'intermédiaire du langage, celui-ci existe *avant* la possibilité de l'expérience

³⁸ Habermas note, par exemple, que le peuple Azande associe la pluie au surnaturel. Plus précisément, que la pluie est *causée* par des Dieux ou des esprits (Habermas, 1984 p.413-414). De même, Habermas avance qu'au XVII^e siècle, en Écosse, il est normal de s'interroger sur l'existence des sorcières (Habermas, 1984 p.67).

Pour ce qui est du présent point – c'est-dire l'association entre les composantes du réel et les justifications –, il importe de retenir seulement que le monde vital fournit les *ressources* à partir desquels les sujets acquièrent leur expérience du réel.

³⁹ Pour accentuer cette dimension, Habermas avance que la subjectivité et l'intentionnalité sont créées par le monde vital : « *Subjectivity and intentionality are not prior to, but a function of, forms of life and systems of language, they do not constitute the world but are themselves elements of a linguistically disclosed world* » (Habermas, 1987a p. IX).

Dit autrement, notre identité – la subjectivité – et notre rapport au monde – l'intentionnalité – sont des résultats du système linguistique.

subjective des individus (Finlayson, 2005 p.33). Conséquemment, Finlayson note une double appartenance: l'être humain et le monde vital sont ontologiquement interdépendants. Selon lui, le monde est « en » nous autant que nous, « en » lui (« *It is 'in' us, in the way we think and feel and act, as much as we are 'in' it.* ») (Finlayson, 2005 p.30).

Pour illustrer cette dimension, Gerard H. Fairtlough, dans son *Habermas's concept of lifeworld*, spécifie cette relation qui unit les sujets à leur imaginaire collectif. Étant donné que le monde vital forme l'arrière-plan conceptuel de l'expérience historique, il est impossible pour l'être humain de s'extirper de son contexte. Pour le dire simplement, puisque le monde est communiqué par le langage, il est impossible pour les individus d'exister à l'extérieur de celui-ci: « *Actors are always moving within the horizon of their lifeworld; they cannot step outside of it.* » (Fairtlough, 1991 p.126). De plus, par leur usage de la langue, les individus (*Actors*) influencent à leur tour progressivement le monde vital, ils y agissent en tant que interprètes (« *As interpreters, they themselves belong to the lifeworld, along with their speech acts* ») (Fairtlough, 1991 p.126). Cette relation bilatérale – entre individus et monde vital –, est essentielle à la compréhension du monde vital puisqu'elle révèle une influence réciproque entre les individus et leurs conditions historique. L'être humain constitue le monde vital parce que ses actes et paroles s'y insèrent et le monde vital à son tour le constitue parce qu'il forme le contexte de ses actes et paroles. Puisque cette relation *commence et se termine* au sein du monde vital, il nous faut comprendre que s'y opère une co-construction dynamique. En d'autres termes, le monde vital n'est pas une structure statique : il évolue et s'adapte (nous y revenons dans la section 3.2.1).

Pour conclure cette première section, il convient de revenir rapidement sur le propos de Kompridis. Selon lui, les sujets interprètent le réel par l'intermédiaire du monde vital. Succinctement, le monde vital est compris comme l'ensemble des référents socio-culturels – ce qu'il appelle les « *repositories of cultural learning* » (Kompridis, 2007 p.37) qui inculque aux sujets le sens du réel. Ensuite, en spécifiant la dimension ontologique de cette compréhension, le monde vital paraît comme le médium d'accès au réel. Plus singulièrement, il remplit le rôle de structure qui unifie le sens de l'expérience. C'est dans cet esprit que Kompridis l'appelle *éthos* historique (Kompridis, 2007 p.37) auquel Habermas préfère le terme d'auto-compréhension historique (« *historical self-understanding* ») (Habermas, 1987b p.58). Néanmoins, les deux propositions sont rattachées à un *sens historique* qui est tributaire d'une *rationalité* qui y est sous-jacente (ce qu'explique la section 3.1.3).

Bref, la fonction qu'occupe le langage chez Habermas y est clarifiée. Celle-ci est, non pas de décrire le réel, mais de constituer l'expérience historique des sujets. Simplement dit, c'est par le langage que l'expérience et les limites du réel sont transmis. Enfin, en explicitant les rapports dynamiques qui unissent les sujets au monde vital, il est possible de tenir compte du développement et des occurrences de changements au sein de ce monde vital. En d'autres mots, le passage d'une identité historique à une autre est compris en termes de *rationalité* historique.

Pour ces raisons, le monde vital prend la forme d'une précompréhension ontologique du réel: il rend disponible le contexte épistémologique et ontologique à partir duquel les sujets interprètent leur expérience du réel. En outre, le monde vital représente l'interdépendance entre *compréhension* et *expérience* du monde. Pour reprendre l'excellente formulation qu'en fait Thomas McCarthy dans l'introduction du *Philosophical discourse of modernity*: « [There exists a] *dialectical interdependence between a historically shaped understanding of the world and the experience and practice possible within it's horizon* » (Habermas, 1987 p.XI). En somme, l'expérience du monde est le résultat de sa précompréhension ontologique contenue au sein du langage.

3.1.2 : Monde vital : coordination de l'activité sociale et agir communicationnel

Dans cette seconde section, il est question de spécifier une seconde dimension du monde vital. Au contexte interprétatif, vu à l'instant, s'ajoute une fonction de coordination sociale⁴⁰. C'est le concept d'agir communicationnel (*communicative action*). Pour le dire simplement, cette partie révèle que lorsque Habermas rattache l'agir communicationnel aux trois composantes structurelles du monde vital, il y reconnaît un standard de rationalité qui y est sous-jacent. En ce même sens, si la coordination de l'activité s'effectue grâce au contenu rattaché à chaque composante structurelle du monde vital, c'est parce qu'elle communique aux individus le *sol justificatif* de

⁴⁰ David Owen, dans son *Between reason and history: Habermas and the idea of progress*, avance que le monde vital est composé de deux structures de la conscience. La première, cognitivo-technique, informe les sujets sur la dimension épistémologico-ontologique du monde (« *the horizon of our empirical knowledge about the objective world* ») (Owen, 2002 p.4). La seconde, quant à elle, informe les sujets sur l'appartenances de leur comportement vis-à-vis des différents groupes sociaux, soit sur (« *horizon of our practical know-how in relation to the social world* ») (Owen, 2002 p.4). Ces deux systèmes ont, note par ailleurs Owen, leur fonction propre dans la coordination de l'activité humaine : « *In both cases the structure of consciousness functions as a fundamental coordinating mechanism; that is, it maintains the integrity of the system —whether it is a system of the personality or of a society* » (Owen, 2002 p.138). Nous revenons sous peu sur ces aspects, dans la section 3.1.3.

leurs croyances, c'est-à-dire les ressources à partir desquelles ces individus se constituent mutuellement comme interlocuteurs rationnels. Pour clarifier ce propos, nous présentons d'une part le concept d'agir communicationnel, puis, d'autre part, démontrons comment celui-ci repose sur un standard rationnel, notamment par le concept de potentiel rationnel.

D'abord, pour ce qui est du concept d'agir communicationnel, Fairtlough en exemplifie très bien l'essentiel dans sa métaphore de la ruche:

In order to carry out the tasks necessary for survival and reproduction, the bees in a hive need to communicate among themselves accurately and frequently, as honey gathering and brood tending depend on communication (Fairtlough, 1991 p. 548).

Bien sûr, le concept de Habermas est plus complexe, mais la métaphore expose deux éléments qui sont ici essentiels. Le premier est sur la *nature* de la communication : pour survivre, les abeilles ont besoin d'une structure communicationnelle qui soit fonctionnelle, c'est-à-dire constante et efficace (« [they] *communicate* [...] *accurately and frequently* »). Le second est sur la *fonction* de cette communication : celle-ci est de coordonner la survie de l'espèce (« *carry out the task necessary for survival* »). En d'autres termes, la communication coordonne l'activité sociale par laquelle dépend la survie de l'espèce (Fairtlough, 1991 p. 548).

Ainsi, non seulement le langage informe-t-il l'individu sur la structure ontologique du monde, mais il sert également d'arrière-plan à la répartition des responsabilités et des tâches.

Plus substantiellement, la métaphore met en relief l'importance des accords qui sont générés par le langage – accords qui, selon Habermas, en constituent la finalité (« *telos* »): « *Reaching understanding is the inherent telos of human speech.* » (Habermas, 1984 p.287). Dans le contexte de la métaphore, la communication entre les abeilles a pour objectif une entente mutuelle (*reaching understanding*) sur les tâches et les responsabilités attribuées aux différents membres du groupe, – entente sur laquelle repose, en fin de compte, la survie de la communauté. Ainsi, sans la possibilité de s'entendre sur la nature et l'exécution des tâches à effectuer, la survie de l'espèce ne peut être assurée. Dans le contexte de la reproduction sociale, l'objet de la métaphore est de montrer que la coordination présuppose une communication entre ses membres. Sommes toutes, *l'agir y est communicationnel*.

Ce type *d'agir* repose, selon Fairtlough, sur une prémisse initiale essentielle : les participants à la communication doivent assumer que leurs interlocuteurs sont honnêtes. Plus spécifiquement, ces participants agissent sur la présomption (*assumption*) que le discours est a)

vrai à l'égard des faits b) correspondant aux normes sociales et c) sincère à l'égard de leur propres sentiments et intentions (nous revenons sous peu sur ces trois dimensions) (Fairtlough, 1991 p.54). De surcroît, il importe peu que, empiriquement, cette règle puisse être brisée à tout moment. Ce qu'importe, c'est la présupposition tacite qu'elle est suivie. Cette distinction amenée par Fairtlough est essentielle : sans cette présupposition, le contexte communicationnel perd tout son sens (Fairtlough, 1991 p.54).

Pour être plus explicite, cette règle sur la sincérité tire son sens d'une seconde présupposition qui lui est reliée. L'agir communicationnel repose sur la reconnaissance d'un monde commun qui est partagé entre tous les membres de la communauté socioculturelle, monde qui, à son tour, sert de point de référence à la communication. Dans ce contexte, les acteurs communicationnels doivent reconnaître qu'ils observent – et vivent au sein du même monde (« *observing the same world* ») (Habermas, 1984 p.13-14)⁴¹. Ce monde commun, qui est *vital* à la reproduction et la coordination de l'activité humaine, agit toujours en arrière-plan de la coordination sociale : « *the lifeworld [represents] the horizon within which communicative actions are "always already" moving* » (Habermas, 1987b p.119). En ce sens, la présomption de l'honnêteté des interlocuteurs repose sur la reconnaissance des éléments linguistiques du monde vital.

Dans la mesure où l'on considère la nature même de l'action d'un point de vue collectif, l'existence de normes socioculturelles qui sont disponibles aux acteurs rend évident le cadre à

⁴¹ Un parallèle clair peut être tracé ici avec le concept de *sensus communis* de Hannah Arendt. Dans le contexte de son livre *La condition de l'Homme moderne* (Arendt, 1983), elle avance que le caractère le plus fondamental du monde est sa publicité. Plus largement, c'est seulement en référence à un monde commun qu'il est possible à l'être humain d'édifier une société. Pour reprendre son expression, c'est à partir de la certitude d'un monde naturel que l'être humain peut construire son monde artificiel.

Dans le cadre de la pensée de Arendt, cette certitude provient de la réalité des cinq sens : le croisement de ceux-ci garantit la réalité du monde, son caractère d'être commun. En d'autres termes, ce sixième sens, le *sensus communis*, est le sens commun. Pour reprendre son propos en contexte:

Le seul caractère du monde qui permette d'en mesurer la réalité, c'est qu'il nous est commun à tous: si le sens commun occupe un rang si élevé dans la hiérarchie des qualités politiques, c'est qu'il est le seul à mettre en place dans la réalité comme un tout nos cinq sens strictement individuels et les données strictement particulières qu'ils perçoivent. C'est en vertu du sens commun que l'on sait que les perceptions sensorielles dévoilent le réel, et qu'on ne les sent pas simplement comme irritations des nerfs ou sensations de résistance du corps. (Arendt, 1983 p.270)

Pour ce qui a trait à ce mémoire, une différence substantielle sépare les pensées de Habermas et Arendt. Celle-ci repose sur l'origine de cette compréhension du monde. Si Arendt priorise l'expérience empirique – c'est-à-dire les données des cinq sens –, Habermas priorise l'expérience linguistique – c'est-à-dire une compréhension du monde véhiculée par le langage.

partir duquel ils interprètent leurs activités. Pour que les acteurs réussissent leur entreprise, ils nécessitent un cadre mutuel à partir duquel ils puissent agir (Baxter, 1987 p.47). Dans ce contexte, le monde vital transparaît comme source à partir de laquelle l'activité collective puise sa compréhension⁴². C'est à partir du monde vital que l'agir devient communicationnel.

Cependant, la sincérité et la dimension commune du monde sont importantes pour une seconde raison. Puisque les participants présupposent que leurs interlocuteurs sont honnêtes et parce qu'ils communiquent à partir du même arrière-plan, un sol *justificatif* commun leur est disponible. En ce sens, l'agir communicationnel s'effectue non seulement en référence au contenu sémantique véhiculé par le monde vital, mais plus largement sur la structure qui en garantit la rationalité.

Loin d'être un détail, ce que Habermas spécifie ici est que les acteurs doivent être en mesure de s'entendre sur les *raisons* qui motivent leurs actions et justifient leurs croyances. En fait, ils doivent être en mesure de se reconnaître mutuellement comme acteurs rationnels. Pour cette raison, Hugh Baxter, dans son *System and lifeworld in Habermas's theory of communicative action* (Baxter, 1987), nous rappelle qu'il existe un potentiel rationnel à l'agir communicationnel (*rational potential to communicative action*) (Baxter, 1987). Lorsqu'un interlocuteur affirme

⁴² Habermas reproduit plus longuement cette proposition dans son *Towards a reconstruction of historical materialism* (Habermas, 1975). Deux points y sont particulièrement intéressants.

D'abord, Habermas avance que la perspective marxiste omet de reconnaître la division *symbolique* du labour. Dit simplement, la division du labour n'est pas que matérielle, elle est également intersubjective. Elle présuppose des relations symboliques à l'origine de la coordination, notamment, de la distribution des produits :

The rules of distribution have still another structure, for it is not a question here of the transformation of material or of the purposeful rational organization of means, but of the reciprocal connection of behavioral expectations or interests. The distribution of products requires norms that are intersubjectively recognized (Habermas, 1975 p.288).

Par ailleurs, en argumentant sur la dimension téléologique du matérialisme historique, Habermas défend l'existence d'une macrostructure symbolique sur laquelle l'évolution historique de la société doit s'appuyer :

Historical materialism needs to presuppose a macro subject to whom the evolutionary process is assigned. The bearers of evolution are society and its members. Evolution can be read from those structures which, following a rational pattern, are replaced by ever more comprehensive structures. (Habermas, 1975 p.291).

Dans ce contexte, si la perspective d'évolution sociale – (ce que nous verrons à la section 3.1.3) désigne les sociétés et les sujets historiques, c'est parce qu'une macrostructure intersubjective est en mesure d'opérer sur les deux paliers analytiques. Ce qu'Habermas avance ici, c'est que le monde vital forme la macrostructure historique qui porte en elle les éléments à partir desquels il est possible de retracer l'évolution sociale.

qu'une proposition est vraie, valide ou sincère⁴³, il se porte également responsable d'en démontrer le fondement.

Ce que Baxter entend ici est que l'interlocuteur doit être en mesure de démontrer, par les éléments du monde, de la société ou de ses sentiments, la validité de son propos. Cette méthode, par laquelle les éléments sont jugés valides, définit les acteurs comme étant rationnellement motivés (Baxter, 1987 p.45). Pour démontrer cette idée, il convient de reprendre que, selon Habermas, non seulement le locuteur (*the speaker*) doit être en mesure de démontrer la validité son propos, mais ses auditeurs (*the interpreter*) le doivent aussi:

*In order to understand an expression, the interpreter must **bring to mind the reasons** with which a speaker would if necessary and under suitable conditions defend its validity, **he is himself drawn into the process of assessing validity claims.*** (Habermas, 1984 p.115, accents ajoutés)

Habermas prend ici une position forte. Au-delà de l'existence d'un système de croyances commun, l'accord communicationnel témoigne d'une entente sur les raisons qui justifient les croyances et les actions. Pour le dire autrement, lorsque deux acteurs communicationnels s'entendent : ils reconnaissent mutuellement les *raisons* qui portent l'un et l'autre à agir et communiquer ainsi. L'auditeur doit être en mesure de solliciter les mêmes raisons que le locuteur pour qu'il y ait une entente sur la validité du propos communiqué. C'est ce que Habermas appelle l'entente mutuelle (*mutual understanding*)⁴⁴ (Habermas, 1984 p.287). En sollicitant ces raisons (*bring[ing] to mind the reasons*), l'interprète est lui-même engagé dans le processus qui en assure la validité (*he is himself drawn into the process of assessing validity*) (Baxter, 1987 p.45). Il reconnaît ainsi la rationalité de son interlocuteur.

De surcroît, la *rationalité* de la proposition se rattache à son domaine de validité. Pour reprendre rapidement son propos, Habermas avance que le monde vital se divise en trois structures : la culture, la société et la personnalité (Habermas, 1987b p.120)⁴⁵. La culture désigne

⁴³ C'est-à-dire qu'elle suit la règle de l'honnêteté vis-à-vis les structures respectives de la culture, de la société et de la personnalité.

⁴⁴ Habermas utilise parfois l'expression d'accord communicationnel (*communicatively achieved agreement*) (Habermas, 1984 p.13) à la place d'entente mutuelle (*mutual understanding*).

⁴⁵ Dans le contexte de notre analyse, il n'existe pas de différence substantielle entre les trois structures du monde vital et la théorie des trois mondes, du point de vue de la philosophie de l'histoire. Puisque le présent mémoire s'interroge sur le moment éphémère de la modernité chez Habermas, les distinctions sous-jacentes à ces deux conceptualisations sont largement à l'extérieur, à la fois du champ de spécialisation, mais aussi du champ d'intérêt.

l'ensemble des éléments qui composent le monde objectif, – c'est-à-dire de l'ensemble de ses ontologies –, et sa validité repose sur la vérité des propositions. La société désigne l'ensemble des éléments qui composent le monde social, – c'est-à-dire l'appareillage institutionnel ainsi que l'ensemble des relations interpersonnelles qu'elle présuppose. Sa validité repose sur la normativité de la proposition. Enfin, la personnalité désigne le monde subjectif, c'est-à-dire la totalité des expériences vécues par le sujet et les émotions qui y sont rattachées. Celles-ci requièrent que les propositions soient sincères (Habermas, 1987b p.120). De même, Une proposition est jugée rationnelle si elle est vraie à l'égard du monde objectif. À titre d'exemple, s'il pleut effectivement dehors, la proposition « il pleut », est vraie et rationnelle. De même, elle est jugée valide si elle respecte les normes sociétales. La validité contextuelle de fumer est un bon exemple : alors qu'il est acceptable de fumer à l'extérieur, il ne l'est pas de fumer dans un restaurant – à tout le moins, en 2020 au Québec. Enfin, elle est jugée sincère si elle correspond positivement aux intentions du locuteur. Croit-on, par exemple, que notre interlocuteur est honnête⁴⁶ vis-à-vis les émotions qu'il projette?

Pour ces raisons, la communication est bien plus qu'un simple recensement des énoncés. Elle englobe également une attitude performative sur le monde qui nous entoure, c'est-à-dire qu'elle engage la reconnaissance et la reproduction d'un consensus sur le monde, les institutions et les attitudes individuelles (Calhoun, 2007 p.120). Sur ce point, Habermas est assez clair:

Communicative competence is not just a matter of being able to produce grammatical sentences. In speaking we relate to the world about us, to other subjects, to our own intentions, feelings, and desires. In each of these dimensions we are constantly making claims, even if usually only implicitly, concerning the validity of what we are saying, implying, or presupposing claims, for instance, regarding the truth of what we say in relation to the objective world. (Habermas, 1984 p.X)

Au-delà de la complexité sous-jacente à ces systèmes, Habermas appelle le lecteur à reconnaître que la compétence communicationnelle (*communicative competence*) démontre la *rationalité* mutuelle des acteurs. Plus substantiellement, il rattache cette rationalité à la validité de la proposition vis-à-vis les composantes structurelles du monde vital. Dans ce contexte, le *rationnel* est ce qui est contextuellement valide (Habermas, 1984 p.116).

Pour en savoir plus sur l'appropriation habermassienne de la théorie des trois mondes de Popper, le lecteur pourra se pencher sur la troisième section du premier chapitre du premier tome de l'agir communicationnel : *Relations to the World and Aspects of Rationality in Four Sociological Concepts of Action* (Habermas, 1984 p.75)

⁴⁶ Dans le cadre de notre analyse, « honnêteté » et « sincérité » sont synonymiques.

En somme, reconnaître la validité de l'énoncé d'autrui nécessite d'être en mesure de solliciter les *raisons* qui motivent cet énoncé. Pour ce faire, l'acteur rationnel *reconstitue* la validité de ses propositions en les référant au monde vital. Conséquemment, il est en mesure de reconnaître que les énoncés sont *rationnellement* justifiés (Habermas, 1987b p.315)⁴⁷.

3.1.3 : Monde vital : l'arrière-plan individuel et sociétal

Dans cette dernière section, il est question de clarifier le rapport qui unit monde vital et histoire et, plus spécifiquement, de démontrer que l'histoire de l'humanité se rattache au développement de l'histoire de la raison (Owen, 2002). Pour expliquer cette dimension, Habermas avance la théorie de l'évolution sociale (*Theory of social evolution*) (Habermas, 1987b p.114). Toutefois, cette thèse est fort ambitieuse – David Owen y dédie l'entièreté de son *Between reason and history : Habermas and the idea of progress*. Pour cette raison, il est question ici d'en présenter rapidement une caractéristique fondamentale : il existe une connexion interne entre théorie de la rationalité et théorie de la société.

Dans son essence, l'analyse de Owen offre une perspective développementale. Selon lui, le monde vital *forme* l'horizon compréhensif à partir duquel l'expérience historique est comprise. Plus spécifiquement, il constitue deux structures de la conscience. La première, interprétative, fournit aux individus l'horizon à partir duquel ils interagissent avec les composantes du monde objectif (ce que nous avons vu à la section 3.1.1). La seconde clarifie que les relations sociales lient, coordonnent et forment les individus (ce que nous avons vu à la section 3.1.2).

Cependant, l'analyse de Owen va plus loin : le monde vital forme et développe à la fois les individus (l'ontogenèse), mais aussi les sociétés (la phylogenèse). Pour reprendre ses termes, le processus ontogénique et le processus phylogénique proviennent de la même structure linguistique (« *the processes of ontogenesis and social evolution both are constituted in structures of*

⁴⁷ Habermas utilise l'exemple des travailleurs allemands (Habermas, 1984 p.120-123). Sur un chantier de construction se situe un petit groupe de travailleurs. Un des plus âgés demande au plus jeune d'aller chercher de la bière. Une présupposition générale de cette situation est qu'il est attendu des travailleurs les plus jeunes qu'ils aillent chercher l'alcool. Une présupposition supplémentaire est que la consommation d'alcool pendant une pause est permise en Allemagne (au moment de la rédaction du texte de Habermas) de même que l'existence de pauses-déjeuner.

Dans le contexte de la conceptualisation, Habermas avance que c'est à partir de ce monde vital partagé que l'ensemble des travailleurs s'entendent sur les particularités de la situation (la tâche est assignée au plus jeune, la consommation d'alcool est permise au travail etc.).

linguistically mediated interaction ») (Owen, 2002 p.154). Plus substantiellement, le monde vital, par l'entremise du langage, informe les structures de conscience individuelles et sociétales :

[...] [The] *structures of consciousness, which are asserted to be homologous in the individual and in society, serve different functions in each. In both cases the structure of consciousness functions as a fundamental coordinating mechanism; that is, it maintains the integrity of the system —whether it is a system of the personality or of a society.* (Owen, 2002 p.138)

C'est parce que le monde vital et la société sont coextensifs (Habermas, 1987b p.146), que le développement de la conscience individuelle présuppose également le développement d'une conscience sociétale – et vice-versa. Dans ce nouveau contexte interprétatif, les mécanismes d'interprétation et de coordination du monde social lient les sujets dans leur constitution individuelle et leur interaction sociale. Ce faisant, ces mêmes mécanismes constituent une conscience développementale sur deux niveaux : sur le niveau individuel et sur le niveau sociétal. En outre, si l'on considère que le monde vital transmet aux individus un potentiel rationnel – une structure rationnelle –, il convient d'en étendre le domaine d'application aux sociétés. Finlayson en illustre bien le propos :

Habermas's ambitious hypothesis is that just as the development of the moral consciousness of individuals is a learning process that can be analysed into logical stages, so is the development of society at large. After all, if the above-mentioned stages and levels are natural in individuals, this should be reflected in social structures; there should be pre-conventional, conventional, and post-conventional societies. Habermas thinks that all these levels can be identified in different historical forms of association. (Finlayson, 2005 p.72)⁴⁸

Finlayson rattache le développement moral des individus à une structure rationnelle. Cette filiation est possible lorsque l'on rappelle la pragmatique de Habermas. La composante structurelle de la personnalité du monde vital est rattachée à sa validité – la sincérité. Cette performativité du langage se rattache à une attitude rationnelle – un potentiel rationnel. Pour cette raison, le développement moral des individus est *également* un développement rationnel. Habermas utilise ici l'exemple des stages de moralités qu'il emprunte à Lawrence Kohlberg (Finlayson, 2005 p.72). Cependant, l'argument peut facilement être appliqué aux deux autres composantes structurelles du monde vital.⁴⁹ Ensuite, si l'on reconnaît qu'une structure commune – le langage –, unit l'ontogenèse au

⁴⁸ Habermas développe ici, à partir du modèle développemental de Lawrence Kohlberg, une théorie du développement social. Pour cette raison, Habermas avance trois *niveaux* de développement sociétal : la moralité préconventionnelle, celle conventionnelle et celle postconventionnelle. Finlayson propose une lecture claire de l'appropriation habermassienne de cette thèse et des critiques qui en sont adressées, notamment par les utilitaristes (Finlayson, 2005 pp. 69-15).

⁴⁹ En guise d'exemple de l'application de cette logique. Habermas propose une analyse de l'association des notions de « beau » et de « bien » dans le contexte d'une société prémoderne. Plus spécifiquement, du bon (*good*) comme

processus de développement social, alors l'extension d'une rationalité – et par le fait même, d'une *structure* développementale – aux sociétés semble valide.⁵⁰

Or, le monde vital ne communique pas que le *contenu* des énoncés, mais plus largement le standard de rationalité à partir duquel ces énoncés sont reconnus comme étant valides ou non. Puisque ce standard s'applique à la fois à la conscience individuelle et à la conscience sociale, Habermas situe une connexion *interne* entre rationalité et société (Habermas, 1984 p.7). Dans ce nouveau contexte, la désignation centrale de Kompridis – celle d'une structure de sens unifiée –, rattache identité historique et structure rationnelle (Kompridis, 2007 p.7). Ce qui explique, par ailleurs, l'usage par Habermas du concept d'auto-compréhension historique (*historical self-understanding*) (Habermas, 1987b p.58). Conséquemment, le *standard de rationalité*, chez Habermas, communique aux individus la *structure rationnelle* de leur expérience historique. De plus, le développement historique est, chez Habermas, celui du développement d'un processus rationnel (Owen, 2002 p.178-179). Par conséquent, l'histoire de l'humanité est, chez Habermas, celui d'un développement du potentiel rationnel qui se déverse *directement* dans la conscience individuelle et sociétale.

étant avantageux (*advantageous*) et du mauvais (*evil*) comme étant néfaste (*harmful*) (Habermas, 1984 p.48). En ce sens, la fortitude morale est directement attachée à la santé et la faiblesse physique au vice

⁵⁰ Pour défendre autrement l'argument, si l'on reconnaît (comme c'est le cas en 3.1.1) une interdépendance entre le monde vital et les individus, l'argument d'un développement rationnel est aisément formulable. Le va-et-vient continu entre le contenu sémantique du monde vital et de l'ensemble des interprétations qu'en effectuent les individus peut être conçu comme le résultat d'un dialogue historique. Par exemple, la présence de nouvelles situations, de nouvelles expériences, voire même de catastrophes naturelles peut mener les individus à des emprunts ou à une réévaluation des éléments de leur vocabulaire. Si l'on ajoute à cela la présupposition de l'extension des capacités naturelles qui se rattachent à ces nouveaux exercices d'interprétation, alors la thèse d'un développement rationnel paraît assez simple à imaginer.

De même, si l'on accepte la prémisse que la société est une composante du monde vital, alors le développement des capacités rationnelles s'y réfléchit directement.

3.2: Retour à la principale : la modernité, entre temporalité et rationalité

La clarification du contexte théorique de la pensée de Habermas nous permet de reprendre l'ensemble des éléments vus jusqu'ici sous un nouveau jour.

Dans un premier temps (3.2.1), il est désormais possible de revisiter la conception habermassienne de l'histoire prémoderne. Notamment, le rejet de la priorité épistémologique de la temporalité (ce que nous avons vu en 2.3), engage Habermas à rejeter également la *Théorie des temps historiques* (que nous avons présenté en 1.1). En ce sens il convient de s'interroger : pourquoi, alors que Habermas rejette la métathéorie proposée par Koselleck, rejoint-il néanmoins sur de nombreux points l'analyse du temps historique prémoderne ? Cette interrogation nous permet de mettre en relief les modalités à partir desquelles il faut comprendre l'accord initial exposé entre Habermas et Koselleck.

Essentiellement, là où Koselleck priorise une structure temporelle, Habermas semble prioriser une structure rationnelle. Malgré cette différence structurelle, les deux auteurs s'entendent sur l'union des domaines du social et du naturel. Nous démontrons que, cependant, Habermas défend que la dimension cyclique de l'histoire provient d'une *structure rationnelle naturelle* qui unit les domaines du social et du naturel, alors que Koselleck défend l'opposé, soit que l'union des domaines repose sur une *structure temporelle cyclique*.

Dans un second temps (3.2.2), nous revenons sur la compréhension habermassienne de la modernité. Plus spécifiquement, sur la prise de conscience temporelle du *Neue Zeit* (exprimé à la section 1.2) à l'aune des composantes conceptuelles explorées précédemment (section 3.1). Dans ce contexte, la modernité revêt deux dimensions formelles.

Pour ce qui est de la première, elle démontre la formation d'un nouveau sol justificatif des croyances – une nouvelle structure rationnelle. Pour être plus explicite, la certitude d'une histoire répétitive (section 1.2.1), provient d'un principe rationnel. Ce principe, à son tour, exprime une union entre les domaines du social et du naturel (section 1.2.3). L'effondrement de cette vision mène à la formation de ce que Habermas appelle un discours, c'est-à-dire du développement d'un nouveau fondement normatif sur lequel peut reposer la communication⁵¹. Pour ce qui est de la seconde forme, la modernité est également un processus de transformation des institutions – ou, si l'on préfère, de leur modernisation (Finlayson, 2005 p.65). Pour le dire autrement, la

⁵¹ D'où, par ailleurs, l'idée d'un *Discours philosophique de la modernité* (Habermas, 1987a).

reconnaissance d'une interdépendance entre le monde vital et la société⁵² mène Habermas à défendre qu'une modification du sol normatif des croyances est directement reliée à la modification des institutions socio-historiques – de la société. De plus, en questionnant la dimension progressive de cette transformation, il est possible de clarifier que, selon Habermas, la modernité est un processus socio-historique. Ce processus, par ailleurs, n'est pas terminé⁵³.

Bien que ces deux propositions soient distinctes, elles contribuent à offrir une réponse unifiée à la question principale qui a été soulevée dans l'introduction : *pourquoi, alors que Habermas et Koselleck partent d'un accord substantiel sur l'histoire prémoderne, diffèrent-ils quant à leur compréhension de la modernité ?*

3.2.1 : Habermas et Koselleck : retour sur l'histoire prémoderne

Dans le contexte du dialogue entre Habermas et Koselleck (section 1.2), le premier chapitre relève un accord substantiel sur deux points. Le premier illustre la prédominance de la nature au sein du système de croyances. Le second, quant à lui, note l'importance de la cyclicité – voire de la répétition – présente au sein de ce système.

Dans cette section, nous proposons de revisiter cet accord à partir des éléments conceptuels du monde vital. Dans un premier temps, il est question de montrer que la société prémoderne (ce que Habermas appelle « société archaïque »), repose sur un monde vital (qu'il appelle « compréhension mythique du monde ») (Habermas, 1984 p.44). Ensuite, nous y clarifions que le *sol justificatif* des croyances de ce monde vital est celui d'une unité du social et du naturel. En d'autres termes, le standard de rationalité repose sur l'union des deux domaines. Par ailleurs, nous illustrons comment cette *compréhension mythique du monde* est totalisante, c'est-à-dire qu'elle n'admet pas la critique. Enfin, il est question de revenir sur le dialogue avec Koselleck.

Nous prenons comme point de départ Ángela Iranzo Dosdad, qui invite à s'interroger sur *la façon* dont le discours religieux communique un ordre d'intelligibilité. Dans son analyse de la pensée de Habermas, Dosdad avance que la compréhension mythologique du monde repose sur un langage symbolique. Celui-ci, communiqué par la religion, s'effectue par l'entremise

⁵² Plus spécifiquement, Habermas avance que la société est coextensive au monde vital (Habermas, 1987b p.146). Dans le contexte du mémoire, ce qu'il faut comprendre par cette assertion est que la rationalité sur laquelle reposent les institutions est *directement* tirée de celle exprimée par le monde vital.

⁵³ D'où, l'idée de la modernité et de son projet inachevé (*unfinished project*) (Habermas, 1981).

d'alternatives communicationnelles qui diffèrent de notre conception argumentativo-logique rattachée au discours scientifique. Plus substantiellement, ce que Dosdad avance, c'est l'importance des conditions de possibilité du discours. À titre d'exemples, elle souligne que la danse, le rite et les pratiques religieuses sont également des éléments de discours qui participent à la construction d'une forme de rationalité : « [...] *the symbolic, like the argumentative language, also appeals to an order of intelligibility, but one that requires considering experiential dimensions derived from the imaginary, the figurative, the iconic, dance, and literature* » (Dosdad, 2016). En essence, le mythe possède une logique interne qui lui est propre, – c'est ce qu'elle nomme ordre d'intelligibilité (« *order of intelligibility* ») (Dosdad, 2016), qui organise les différentes facettes du rapport que l'être humain entretient avec le réel. Pour cette raison, la compréhension mythique du monde possède *une structure rationnelle*.

Le propos de Dosdad est à point : Habermas rattache la compréhension mythique du monde au monde vital. Selon lui, le mythe permet à la fois de présenter une version unifiée du monde et de s'insérer au sein des pratiques quotidiennes. Cette double dimension, qui permet l'interprétation du réel et la coordination sociale, diffère substantiellement de la structure rationnelle moderne :

In archaic societies myths fulfill the unifying function of worldviews in an exemplary way – they permeate life-practice. At the same time, within the cultural traditions accessible to us, they present the sharpest contrast to the understanding of the world dominant in modern societies. Mythical worldviews are far from making possible rational orientations of action in our sense. (Habermas, 1984 p.44)

Ce retour au monde vital est important, il a été précisé qu'il contribue directement à la formation de la structure de la conscience individuelle et sociétale (dans les sections 3.1.2 et 3.1.3). En ce sens, l'idée d'une organisation sociale naturelle – Koselleck note avec raison les notions de gouvernements naturels et de religion naturelle – et de la croyance en une nature humaine paraît plus claire. Conséquemment, si l'histoire pré moderne possède une *structure* et un *contenu* historique réglés sur la nature, c'est parce que le *principe* à partir duquel l'expérience prémoderne est comprise et la société archaïque est érigée correspond à une *rationalité* communiquée par l'intégration du social au naturel.

Pour ces raisons, le monde vital prémoderne – la compréhension mythique du monde –, intègre l'être humain au sein d'une histoire *naturellement* préconstruite. Essentiellement, son rôle, sa position et son expérience sont *déjà* délimités. Cette délimitation a en son centre rationnel le principe qu'il n'existe pas de distinction substantielle entre les domaines *culturels* et

naturels (« *reciprocal assimilation of nature to culture and conversely culture to nature* ») (Habermas, 1984 p.47).

À titre d'exemple, Habermas souligne que les forces historiques ou causales sont anthropomorphisées. Notamment, les éclairs (la représentation du naturel) sont personnifiés, c'est-à-dire qu'ils sont associés à une figure anthropomorphique, tel Zeus (Habermas, 1984 p.47). De même, les éléments culturels et historiques de l'être humain – la culture –, sont intégrés à une structure universelle qui est projetée hors de son domaine d'action. C'est à partir de ce raisonnement que Habermas avance que la culture est *naturalisée*, c'est-à-dire par l'association réciproque du social et du naturel (Habermas, 1984 p.47). Pour être plus clair, Habermas avance qu'elle entraîne une double illusion:

[...] *a double illusion, an illusion about the world and an illusion about itself; an illusion about itself because the mind endows idealities with an existence outside of man and independent of him; these idealities are engendered spontaneously and thus the mind alienates itself by its own representations; an illusion about the world because the mind peoples it with imaginary beings similar to man, capable of understanding his needs and responding to them in a favorable or hostile fashion.* (Habermas, 1984 p.48)

Plus largement, cette double illusion mène à la *non-reconnaissance* de la capacité causale de l'être humain sur deux fronts. D'abord, il y a l'existence d'idéalités qui sont autonomes et indépendantes de l'être humain (« *idealities with an existence outside of man and independant of him* ») (Habermas, 1984 p.48). Idéalités qui, pourtant, sont créés par lui. En ce sens, l'être humain ne réalise pas qu'il en est l'origine. Dit simplement, il est aliéné (*the mind alienates itself by its own representation*) (Habermas, 1984 p.48). Ces entités agissent par procuration parce qu'elles sont homologues à l'être humain. Pour cette raison, elles agissent *en son nom* : « [they are] *capable of understanding his needs and responding to them in a favorable or hostile fashion.* » (Habermas, 1984 p.48).

En outre, l'argument de la double illusion permet à Habermas de défendre un second point : la compréhension mythique du monde possède un pouvoir interprétatif totalisant (Habermas, 1984 p.45). Elle subjugue l'histoire de l'être humain à un récit théologique. D'abord, la compréhension mythique du monde communique aux sujets historique les *raisons* qui motivent et justifient leur croyances (Habermas, 1984 p.X). Ensuite, puisque ces raisons s'érigent dans un horizon où l'être humain est dépossédé de ses capacités d'actions, cette aliénation forme la *condition de possibilité* du discours. Pour cette raison Habermas insiste sur la présupposition fondamentale que la

conscience individuelle et sociétale s'érige à partir de principes qui se situent à l'extérieur des capacités de l'être humain.

C'est ce raisonnement qui permet à Habermas d'avancer que l'histoire est vue comme statique. Plus précisément, une des conséquences de la non-reconnaissance du domaine d'action de l'être humain est que la compréhension mythique du monde n'est pas comprise en tant que système interprétatif. Non pas qu'il n'existe pas de *structure rationnelle* à justifier, mais plutôt que sa critique est impossible. Pour le dire autrement, parce que le sujet ne peut *critiquer* le monde vital, la relation réciproque qui unit l'individu au système sémantique n'est pas actualisée : son interprétation n'est pas renvoyée dans le monde vital et vice-versa (ce que nous avons vu dans la section 3.2.1). Sur ce, il convient de reprendre rapidement son argument:

Mythical worldviews are not understood by members as interpretive systems that are attached to cultural traditions, constituted by internal interrelations of meaning, symbolically related to reality, and connected with validity claims-and thus exposed to criticism and open to revision. (Habermas, 1984 p.54)

Parce que le monde vital n'est pas référé *interprétativement*, la relation qui unit le sujet historique et le système linguistique n'est pas dynamisée : le monde vital est seulement intégré. Il ne s'opère ainsi pas de rétroaction (« *feedback* ») entre l'individu et le monde vital (Habermas, 1984 p.239). Pour cette raison, le contenu transmis demeure essentiellement le même d'une génération à l'autre. Conséquemment, le monde vital prémoderne est totalisant et son contenu, compréhensif : cela rend impossible la critique et la possibilité de concevoir autrement le monde (Habermas, 1984 p.54).

Pour illustrer cela, Habermas insiste sur la fermeture (*closedness*) du monde vital prémoderne:

Hitherto we have discussed the "closedness" of mythical worldviews from two points of view: the insufficient differentiation among fundamental attitudes to the objective, social, and subjective worlds; and the lack of reflexivity in worldviews that cannot be identified as worldviews, as cultural traditions. (Habermas, 1984 p.52).

En n'opérant pas de distinction entre le social et le naturel, le monde vital prémoderne nie à l'être humain ses capacités historiques. En peuplant le monde d'idéalités et en ne reconnaissant pas que l'être humain est à l'origine de ces idéalités (et de leur influence sur le monde), le monde vital prémoderne *ferme* la porte à l'influence humaine sur l'histoire. Où, plutôt, il aliène l'être humain vis-à-vis de son potentiel historique (nous y revenons sous peu). De même, puisque le système n'est pas interprétativement acquis, le discours rend difficile la formation d'attitudes critiques qui

permettent aux sujets de réviser et d'ouvrir sémantiquement le contenu du monde (Habermas, 1984 p.53). En d'autres termes, parce que le sujet ne peut agir *réflexivement* sur le contenu sémantique du monde, il ne peut pas en constater la potentielle fluidité et la mise en évaluation (Habermas, 1984 p.53). Au lieu de cela, l'histoire y est exposée de façon figée, statique : elle ne peut être révisée, modifiée ou influencée par l'être humain. Il faudra attendre un événement *externe* au rapport entre le système linguistique et les sujets historique pour modifier substantiellement cette structure –cet événement sera le *Neue Zeit*.

Sur un autre ton, il convient de rappeler les différences entre les interprétations de Habermas et Koselleck. Koselleck défend qu'une temporalité naturelle à l'expérience (*natural time prerequisites of our lives*) (Koselleck, 2002 p.103) mène également à une structuration naturelle de l'histoire. Cette temporalité, à son tour, assure la structuration systématique de l'histoire, notamment, sa cyclicité (Koselleck, 1997, p. 173). En ce sens, la compréhension du substrat naturel est celle d'une *temporalité* naturelle. Dans le cas de Habermas, il s'agit plutôt de formuler l'histoire en termes de structure rationnelle. Celle-ci procède d'une superposition de la nature et de la culture (« *nature and culture are projected onto the same plane.* ») (Habermas, 1984 p.47). Dans le cadre de la théorie du monde vital, c'est la structure rationnelle qui informe sémantiquement les individus sur leur rapport à l'histoire (section 2.2.1). En ce sens, l'histoire est cyclique et statique parce qu'elle est attachée à une structure rationnelle où l'être humain est dépossédé de ses capacités d'actions. En somme, l'histoire est cyclique parce qu'elle est *fermée* aux capacités historiques de l'être humain (Habermas, 1984 p.46).

Par la suite, il est vrai que les deux associent la normativité prémoderne à une naturalisation de l'histoire (Habermas, 1984 p.48 ; Koselleck, 2002 p. XII). Cependant, cet accord est descriptif, et non théorique. Pour le dire en d'autres termes, cet accord porte sur le compte-rendu de l'histoire, et non sur son explication. Conséquemment, notre recherche illustre l'existence d'un désaccord quant à la *structure théorique* qui sous-tend cette naturalisation. Plus substantiellement, d'une différence conceptualisation de la métastructure de l'histoire. Là où Koselleck désigne une *temporalisation* naturelle de l'histoire, Habermas pense que celle-ci se rattache plutôt à une *rationalité* naturelle. Pour cette raison, la *temporalité*, chez Habermas, est soumise au principe de rationalité. Autrement dit, la justification de Habermas ne *reconnaît* pas en la temporalité une force

historique causale⁵⁴. En ce sens, Habermas attribue un autre rôle à la temporalisation : celui du développement d'une *conscience historique*.

3.2.2 : Habermas et la modernité : entre « *Projet* » et « *Discours* »

Dans le contexte de la modernité, le *Neue Zeit*, plutôt que de former normativement la nouvelle époque – ce que suggère la modernité esthétique –, informe plutôt les sujets sur l'existence d'une nouvelle époque. À cet effet, Habermas parle d'une *prise de conscience historique*. Le *Neue Zeit* ne marque pas l'entrée vers la modernité, mais plutôt la fin de l'époque prémoderne : il annonce rupture avec l'époque prémoderne. Pour être plus précis, le *Neue Zeit* est une rupture vis-à-vis du monde vital prémoderne. Il annonce non seulement la fin du pouvoir unificateur de la religion sur le monde social et naturel (« *unifying power of religion* ») (Habermas, 1984 p.44); mais plus substantiellement le basculement vers une nouvelle structure rationnelle. Pour cette raison, la *prise de conscience historique* porte sur la nécessité d'une alternative à la rationalité théologique.

Dans ce contexte, l'affirmation que la modernité est « ouverte » aux possibilités de l'historique prend un nouveau sens. Le passage vers la modernité peut être compris métaphoriquement en termes de passage d'un monde vital *fermé* à un monde vital *ouvert* – ouverture qui est principalement centrée autour du rôle qu'y occupe l'être humain. Dans un premier temps, l'être humain est redynamisé en tant qu'agent actif de l'histoire. Plutôt que d'être en marge de l'histoire, l'être humain en est maintenant au centre: « *That period we call modern [...] is defined by the fact that man becomes the center and measure of all beings. Man is the subjectum, that which lies at the bottom of all beings.* » (Habermas, 1987a p.131). Ce que Habermas entend là est que la modernité situe *en* l'être humain le *locus* à partir duquel doit être comprise la modernité : la nature n'est plus le substrat de l'histoire, mais l'être humain. Conséquemment, l'histoire n'est plus racontée par transcendance théologique, mais par immanence rationnelle (Zoeller, 1988 p.154). Dans un second temps, la dimension unilatérale du monde vital s'effondre. L'ouverture que prend la modernité en est une aux récits alternatifs. Le pouvoir totalisant de la religion s'étant effondré, le discours perd ses prétentions universalisantes. Pour cette même raison, la structure rationnelle n'est plus unilatérale, mais désormais multilatérale

⁵⁴ Il convient de noter ici que le texte de Ángela Iranzo Dosdad: *From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimension of Time in Rethinking Religion and Politics* prend ce point de départ comme critique. Selon Dosdad, Habermas délaisse à tort l'optique temporelle dans sa conception de la normativité moderne (Dosdad, 2016).

(Habermas, 1984 p.1). Alors qu'au cœur de la société archaïque se situe une union entre naturel et social, au sein de la société moderne, cette union est rompue. Il y a désormais d'un côté la nature, et, de l'autre, la culture : chacune formant un domaine autonome et distinct. Habermas appelle ce schisme différenciation des domaines naturels et culturels (Habermas, 1984 p.49).

Dans ce contexte, l'ouverture est bilatérale : c'est une ouverture aux autres récits historiques, mais également à l'être humain en tant que *narrateur* de l'histoire universelle⁵⁵. En d'autres termes, non seulement l'être humain remplace-t-il la religion et le mythe en tant que *narrateur* de l'histoire, mais cette histoire est désormais perçue de façon multiple. En outre, le monde vital apparaît désormais pleinement comme une *interprétation* : il peut être modulé, critiqué, dirigé. C'est pour cette raison que Habermas rattache la modernité à la formation de *structures de la conscience* (Habermas, 1984 p.236). Auparavant une structure univoque et universelle, l'histoire s'ouvre à des rationalisations alternatives, d'où la *pluralité* des structures modernes (Habermas, 1984 p.236).

Ces nouvelles structures rationnelles se rattachent à un monde vital moderne. Celui-ci recoupe deux dimensions : il forme à la fois la structure de conscience individuelle (l'ontogenèse), mais également celle des institutions sociales (la phylogénèse). Pour cette raison, Habermas appelle à la formation d'un *discours sur la modernité* ainsi qu'à un *projet de société moderne* (White, 1995 p.8).

Sur ce point, Finlayson nous rappelle que chez Habermas, le discours est une conceptualisation des *fondements* de la communication (Finlayson, 2005 p.40). C'est une discussion substantielle sur l'arrière-plan communicationnel à partir duquel le monde moderne peut être compris. Bref, c'est la recherche d'un nouveau standard de rationalité.

Selon Habermas, c'est à Hegel que l'on doit la première problématisation de la modernité : « *Hegel was the first to raise to the level of a philosophical problem the process of detaching modernity from the suggestion of norms lying outside of itself in the past* » (Habermas, 1987a p.16). Celle-ci, selon Habermas, situe en son centre une raison subjective: « *the principle of the*

⁵⁵ Dans une large mesure, ces deux dimensions demeurent solidaires : la pluralité est le lot de l'être humain (Arendt, 1981 p.19). Ce qu'Arendt entend ici est que la multiplicité des singularités garantit la multiplicité des récits. Dit simplement, c'est *parce que* les êtres humains vivent en communauté qu'il leur est possible de former de multiples récits. En ce sens, l'ouverture de la modernité à l'être humain est également l'ouverture à la multiplicité des récits qu'il offre.

modern world is freedom of subjectivity » (Habermas, 1987a p.16)⁵⁶. Dans ce contexte, Habermas clarifie comment l'autoréflexion au cœur de la modernité (« *the principle of the modern world* ») est directement rattachée à la libération de l'humanité à la nature (Habermas, 1987a p.16). Il s'agit ici d'une libération vis-à-vis d'une histoire prédéterminée par le développement des capacités individuelles de la critique (Habermas, 1987a p.17). En d'autres termes, c'est la libération de l'être humain de sa double aliénation rattachée à la compréhension mythique du monde (ce que nous avons vu à la section 3.2.1).

Habermas offre une seconde explication quant à la raison pourquoi cette structure est subjective. Étant métaphysique, elle rattache la transition épopéale à la formation de la subjectivité. Pour le dire succinctement, la dimension spécifiquement subjective de la modernité entraîne également sa formulation philosophique : la modernité doit, par elle-même, formuler le principe à l'œuvre derrière la communication – derrière son propre *discours*. Par cette recherche même, elle découvre la potentielle émancipation de la raison en une *raison subjective* (Habermas, 1981). En d'autres termes, le *Discours philosophique sur la modernité* propose une évaluation subjective de la compréhension mythico-religieuse du monde. Pour cette raison, nous rappelle Zoeller, le rôle de la subjectivité est de fonder la modernité (*foundational role*) (Zoeller, 1988 p.155), c'est-à-dire qu'elle sert à fournir un standard rationnel qui n'invoque plus de garanties métaphysiques. Conséquemment, ce qui fait de la raison subjective une source d'émancipation, c'est qu'elle libère l'être humain de la compréhension mythique du monde.

Ensuite, chez Habermas, le standard de rationalité est directement relié à l'ontologie sociale. Dans sa forme simple, la rationalisation du monde est également une rationalisation de la vie, de l'État, de la société, de la moralité, des sciences, etc. En ce sens, la modernité prend également la forme d'un *projet sociétal* : c'est l'extension de la rationalisation à l'ensemble des

⁵⁶ Bien que cette proposition soit au cœur de la pensée de Habermas, elle n'est pas discutée dans le mémoire. Plus précisément, la création d'une rationalité centrée sur le sujet (*Subject-centered reason*) (Habermas, 1987a p. 16-19) et sa proposition critique de la rationalité communicationnelle (*communicative reason*) (Habermas, 1987a) n'y sont pas explicitées. De même, il n'est pas question ici de développer le rôle fondamental de la raison communicationnelle dans la formation d'une théorie critique (Habermas, 1987a p.397). En ce même sens, la critique adressée par Habermas à l'égard de la conception proposée par les modernes et les ramifications entraînées par le postmodernisme (Habermas, 1984) ne sont pas discutées.

Il est plutôt question du *moment fondateur* de la modernité. Dans ce contexte, l'intérêt est centré autour de l'apparition d'une nouvelle justification des croyances, d'une nouvelle conception des *raisons* qui motivent ces croyances. En ce sens, l'attachement à la *formation* d'un *Discours philosophique de la modernité* est celui d'une reconnaissance empirique de cette nouvelle conception des *raisons* qui motivent les croyances socio-historiques des êtres humains. En ce sens, l'existence du *Discours* est d'un intérêt plus grand que celui de ses *composantes*.

sphères du réel. Habermas pense non seulement que cette rationalisation est la source sur laquelle repose l'ensemble de nos savoirs; mais également qu'elle est le socle à partir duquel l'expérience sociohistorique se forme. La modification du monde vital entraîne une redéfinition des normes de la collaboration sociale et de la division du travail, redéfinition qui, à son tour, entraîne une modification des institutions socio-politiques (Habermas, 1975 p. 288).

En ce sens, chez Habermas, la découverte d'un nouveau monde (section 1.2.2) est bidimensionnelle. Elle est d'abord ontologique, ensuite elle est socio-politique. Pour la découverte ontologique, il faut rappeler que, selon Habermas, le langage révèle le réel (Habermas, 1984 p.57). Ce langage est informé et orienté par une *structure rationnelle* qui garantit le potentiel rationnel des interlocuteurs (Baxter, 1987). En ce sens, une modification de la structure rationnelle engage Habermas à reconnaître également la modification du rapport au réel. Pour cette raison, la structure rationnelle révèle un nouveau rapport au réel, un nouveau monde. Ensuite, c'est une découverte socio-politique dans la mesure où, avec le nouveau monde, le rapport lexico-sémantique est rattaché à la formation de nouveaux consensus communicationnels. Ces consensus, selon Habermas, informent la coordination sociale et, par le fait même, la reproduction matérielle et symbolique de la société (Habermas, 1975 p. 290). Pour ces raisons, le plus grand changement apporté par la modernité affecte la manière dont le sujet *pense* son expérience historique – qu'elle se rattache au monde empirique ou à l'univers social.

Il convient de rappeler un dernier élément fort important de la réflexion de Habermas : si la rupture temporelle est univoque; la nouvelle rationalisation est progressive. Pour exemplifier ce point, Guenter Zoeller, dans son *Habermas on modernity and postmodernity* (Zoeller, 1988), avance que la modernité est une redéfinition progressive de la conscience et de la subjectivité historique. Selon lui, cette dimension progressive provient d'abord de la formation du *discours moderne*. Suivant la définition proposée plus haut, le *discours* opère par une critique du fondement de la communication (Zoeller, 1988 p.151). Si l'on reconnaît la dimension *philosophique* de ce discours, alors il faut admettre l'existence d'un débat portant sur ses propres fondements (« *Philosophical discourse means an ongoing debate among philosophers* ») (Zoeller, 1988 p.152, accents ajoutés). Cette dimension – le débat –, illustre bien comment le discours s'établit *au travers du temps*. Pour exemplifier cette caractéristique, Habermas circonscrit les participants du débat de ce débat de Descartes – le penseur solitaire (*solus ipse*) (Habermas, 1984 p. vii) – à Jean-François

Lyotard⁵⁷ (Habermas, 1987a p.3) – un des premiers penseurs du postmodernisme, en passant évidemment par Habermas lui-même. Enfin, la spécification *moderne* du discours appelle à la mise en évidence de son sujet : la formation du principe communicationnel à partir duquel comprendre la modernité. En ce sens, l'objet du débat n'est pas esthétique, ni temporel ; il appelle plutôt à une réflexion historique – et donc progressive – sur le monde moderne (Zoeller, 1988 p.152).

Cette formulation – en termes de structure rationnelle –, permet d'éviter l'écueil conceptuel que Habermas voit en la pensée de Koselleck. Dans une large mesure, le passage à la modernité sous-entend une tension conceptuelle majeure. Puisque la modernité se forme elle-même de manière autonome, elle doit également se fournir elle-même les outils conceptuels à partir duquel se définir. Or, comment fait-elle pour se définir *sans emprunter* au passé? Pour cette raison, d'une part la modernité doit s'auto-instituer normativement et d'autre part, elle doit être en mesure de préserver la continuité historique. Or, la temporalité n'est pas en mesure de remplir ces deux dimensions (ce que démontre la section 2.1).

En séparant le moment fondateur de l'époque moderne – le *Neue Zeit* –, de son identité historique – la formation d'une raison subjective –, Habermas peut résoudre cette difficulté. La nouvelle temporalisation annonce la nécessité d'une nouvelle normativité, mais n'en informe toutefois pas la formation. Cette formation naît du développement et de l'extension d'une logique rationnelle qui unit le développement d'une raison subjective à la *modernisation* des institutions sociétales. Pour le dire en termes simples : la *rationalisation* du monde vital est une évaluation critique *progressive* du système de croyances rattaché à l'histoire prémoderne. Conséquemment, l'argument du monde vital permet à la fois de tenir compte de la rupture – par la formation d'un standard de rationalité au discours – et de la continuité – par la rationalisation des croyances prémodernes.

Dans ce nouveau contexte, la modernité est une nouvelle manière dont le monde est *pensé*. Pour défendre théoriquement cette transition, Habermas rattache à chaque « monde » sa compréhension socio-historique : le monde moderne – le nouveau monde – succède au monde classique – à l'ancien monde –. Dans une large mesure, le monde classique et le monde moderne n'offrent pas le même sol justificatif aux croyances qu'ils véhiculent. Dans le cas du monde

⁵⁷ Si l'on accepte la prémisse initiale de Habermas, c'est-à-dire que le projet de la modernité est non seulement *incomplet*, mais qu'il doit aussi être mené à terme, alors Zoeller appelle à comprendre que la pensée postmoderne n'est qu'une partie intégrante de la formation de la modernité (Zoeller, 1988 p.152).

classique, Habermas avance que l'ensemble des croyances repose sur la certitude d'une union entre le social et le naturel ou, en d'autres mots, sur une *naturalisation du système de croyances* (Habermas, 1984 p.44) (vu à la section 1.2.3). La séparation substantielle du contenu du système de croyances de sa source normative – l'union du social et du naturel – mène non seulement à l'effondrement de la compréhension mythico-religieuse du monde, mais également à la création d'un *discours philosophique de la modernité*. À défaut de pouvoir s'appuyer sur une conception *naturalisée* du monde, les penseurs de la modernité ont dû engager un dialogue sur le fondement normatif de leurs croyances. Celui-ci, selon Habermas, prend la forme d'une compréhension subjective de la raison (*subject-centered reason*) (Habermas, 1987a). Ainsi, le système de croyances de la modernité repose sur la *rationalisation du système de croyance*.

Conclusion

Wittgenstein's picture of thinking is rather one of moving from being lost to oneself to finding one's way, a circumstance of its necessities. Not whether it is good to have the Enlightenment is our problem, but whether we can survive its solutions.

-Stanley Cavell⁵⁸

Bien que ce mémoire porte sur un dialogue entre Habermas et Koselleck, il en demeure que celui-ci participe à une réflexion plus large portant sur la crise de la modernité. Nous avons présenté cette problématique par un découpage conceptuel en trois temps : le premier sur la notion de crise, le second sur celle de modernité et le troisième sur leur jonction, soit d'une crise de la modernité.

Pour ce qui est du concept de crise, l'introduction en relève d'abord la difficile exportation hors de son domaine d'origine, c'est-à-dire en sémiotique médicale. Au-delà de cette difficulté, nous relevons deux dimensions importantes supplémentaires. La première, identitaire, spécifie la dépendance épistémologique de la crise par rapport à une situation dite « normale ». Dans ce contexte, c'est à partir d'une altérité que se définissent mutuellement les notions de *crise* et de *quotidien*. Ensuite, nous avons clarifié la spécificité temporelle de la crise. Ce faisant, l'importance de l'interruption portée par la crise est mise en évidence : elle permet de révéler la normativité portée par le quotidien. En ce sens – et pour reprendre la métaphore médicale –, la crise interrompt le quotidien et révèle la pathologie sous son grand jour (d'Allonnes, 2012 p.20).

Pour ce qui est du concept de modernité, nous l'avons abordé sous sa dimension historique, en tant qu'*époque* historique. Là encore, le concept se prête difficilement à une définition consensuelle. Cette difficulté apparaît nettement lorsqu'on effectue l'exercice de périodisation. Les dates offertes pour marquer le début de la modernité oscillent entre 1492 et 1789, révélant un désaccord substantiel quant à la *période* qu'occupe la modernité dans l'histoire (Koselleck, 2002 p.154-169). Ce désaccord transparait également lorsque l'on aborde la modernité sous une perspective épistémologique, c'est-à-dire sur sa *spécificité* historique. Notamment, doit-on comprendre la modernité en termes de rationalité (Habermas, 1987a), en termes d'épistémologie (MacIntyre 2006), d'anthropologie (Arendt, 1983) ou encore, doit-on en reconnaître la dimension

⁵⁸ (Cavell, 1990 p.21)

totalisante (d'Allonnes, 2012). Dans une large mesure, si de nombreux auteurs peuvent s'entendre sur des *composantes* de la modernité, ils diffèrent quant à sa définition et sa durée.

Enfin, pour ce qui a trait à la problématique elle-même, la jonction des deux concepts pose également son lot de difficultés. Celles-ci sont présentes notamment dans l'ambiguïté même de l'expression : est-ce une crise *de* la modernité ou une crise *dans* la modernité ? En d'autres termes, la modernité est-elle *en* crise ou est-elle plutôt *une* crise? C'est dans ce contexte intellectuel que le mémoire est rédigé.

Quant à l'objet de ce dialogue, celui-ci résulte d'une réflexion personnelle exposée en deux temps : d'abord par la reconnaissance d'un accord substantiel quant aux éléments de compréhension des auteurs vis-à-vis de l'histoire prémoderne; ensuite, par le constat d'un désaccord quant à l'histoire moderne. En somme, notre recherche peut être résumée par cette interrogation : *pourquoi, alors que Habermas et Koselleck partent d'un accord substantiel sur l'histoire prémoderne, diffèrent-ils quant à leur compréhension de la modernité?* Suivant cette interrogation, le présent mémoire se divise en trois chapitres. Le premier chapitre a comme objet l'accord substantiel qui semble unir les pensées de Koselleck et de Habermas dans leur compréhension de l'histoire prémoderne. Le second, quant à lui, porte plutôt sur le désaccord quant à leurs interprétations de l'histoire moderne. Le troisième, enfin, cherche à formuler comment concilier les deux premiers chapitres. En ce sens, l'objet central de la recherche est d'offrir une réponse qui puisse témoigner *à la fois* de cet accord et de ce différend.

Pour ce qui est du premier chapitre, celui-ci se divise en deux parties : une spécifique à Koselleck, et l'autre, à Habermas. Pour ce qui est de la pensée de Koselleck, l'effort conceptuel est largement centré autour de l'arrière-plan de sa *Théorie des temps historiques*. Celle-ci, que nous avons situé au niveau de la métathéorie, revendique l'existence d'une structure temporelle à l'histoire. Pour exemplifier ce point, nous avons sollicité l'analogie des couches du temps. L'histoire, à l'instar de la géologie, s'intéresse aux *strates* temporelles. Par la suite, à partir d'une typologie binaire du temps, nous avons présenté comment l'histoire prémoderne tire à la fois sa *structure* et son *contenu* d'une union entre temps naturel et temps humain.

De cette première partie, il importe de retenir deux points importants au reste de notre propos :

A) Koselleck pense que le rapport à l'histoire est structuré par le rapport au temps.

C'est de là que provient l'intérêt d'un *Temps historique* (Koselleck, 2002).

B) L'histoire prémoderne est structurée par une union entre temps humain et temps naturel. Pour cette raison, l'histoire prémoderne est *naturalisée* (Koselleck, 2002 p. XII).

Pour ce qui est de la pensée de Habermas, nous démontrons qu'il existe un accord substantiel avec la pensée de Koselleck. Celui-ci repose sur l'analyse que fait Habermas du passage de la modernité. Cette analyse, effectuée partiellement à partir des écrits de Koselleck, se concentre sur l'évolution sémantique du concept de modernité – du passage du « Nôtre âge » (*Nostrum Aevum*) jusqu'au « *Nouvel âge* » (*Nova Aetas*). La reprise de cette analyse a permis de démontrer un accord substantiel entre les pensées des auteurs sur trois points :

A) L'histoire prémoderne est *naturalisée*.

B) La modernité s'insère en *rupture* avec cette histoire.

C) Cette rupture prend la forme d'un nouveau temps (le *Neue Zeit*), ici compris comme futur « ouvert ».

Bien que Habermas soit en accord et affirme que le *Neue Zeit* marque le passage de l'histoire prémoderne à l'histoire moderne, il ne pense toutefois pas qu'il *fonde* la modernité. Pour démontrer ce point, le deuxième chapitre interroge la compréhension habermassienne de la modernité esthétique (Habermas, 1981). Celle-ci est comprise par Habermas à la croisée de deux concepts : le concept de mode et celui d'avant-garde. En démontrant que cette compréhension se rattache aux éléments conceptuels du *Neue Zeit*, l'on inscrit la lecture de Habermas dans la continuité du premier chapitre. Ensuite, en exposant pourquoi Habermas pense que cette compréhension de la modernité est un échec, il est possible de distinguer théoriquement les pensées de Habermas et de Koselleck.

Essentiellement, la succession des modes a pour fonction de préserver la légitimité du projet de l'avant-garde. Celui-ci, plutôt que de fonder la modernité, se retrouve pris à en réifier le processus. Pour cette raison, Habermas affirme que la *temporalisation* n'informe pas la structure de l'histoire. Ce faisant, il est appelé à rejeter également la *Théorie des temps historiques*. De ce second chapitre, il y a trois éléments qu'il importe de retenir :

- A) Habermas spécifie sa compréhension du *Neue Zeit*: celle-ci annonce la nécessité d'une nouvelle normativité, mais n'en informe toutefois pas la formation
- B) Cette compréhension mène Habermas à reconnaître que la temporalisation n'est pas à l'origine de la *métastructure* de l'histoire.
- C) Ce faisant, Habermas ne peut pas adhérer à la *Théorie des temps historiques*.

Le second chapitre se conclut donc sur une interrogation : comment expliquer l'accord relevé dans le premier chapitre entre Habermas et Koselleck à l'aune de cette disparité théorique. Pour le dire autrement, comment, sans passer par la *Théorie des temps historiques*, est-il possible d'expliquer l'accord initial sur la naturalisation de l'histoire prémoderne?

Le dernier chapitre offre de répondre à cette interrogation. D'abord, le rejet de la *Théorie des temps historiques* mène Habermas à formuler sa propre compréhension du rapport à l'histoire. Celle-ci prend la forme d'une ontologie sociale : les sociétés, à l'instar des individus, peuvent être rattachés à un développement rationnel. Pour démontrer ce point, la lecture s'appuie sur le concept habermassien de monde vital (*lifeworld*) (Habermas, 1984).

Celui-ci est défini comme une *précompréhension ontologique du monde*, c'est-à-dire d'une interprétation intersubjective des éléments épistémologiques et ontologiques qui constituent le cadre et les limites du réel. Selon Habermas, le langage constitue le cadre interprétatif à partir duquel les individus accèdent au réel. De plus, le langage recèle une structure qui garantit à la fois la validité des énoncés, mais aussi la rationalité des individus. Dans ce contexte, c'est parce que les individus communiquent à partir d'un même monde vital qu'il se conçoivent mutuellement comme rationnels. Pour cette raison, nous avançons que le monde vital communique un *standard de rationalité* à partir duquel les individus interprètent le réel. En démontrant que ce standard est à l'origine de la coordination sociale, il est possible pour Habermas d'affirmer que le monde vital forme non seulement les individus – l'ontogenèse, mais également les sociétés – la phylogenèse. De cette première section, trois éléments sont à retenir :

- A) Le monde vital, par l'intermédiaire du langage, communique un standard de rationalité à partir duquel les individus se constituent et interprètent le réel.
- B) Il existe une connexion interne entre rationalité et société
- C) L'histoire de l'humanité doit être comprise à la lumière du développement de ce standard de rationalité.

À partir de cette base théorique, le troisième chapitre retourne ensuite à la question principale. Celle-ci se divise en deux parties : la première porte sur l'histoire prémoderne et la seconde, sur l'histoire moderne.

Pour la première, l'accord qui unit Habermas et Koselleck n'est pas aussi substantiel qu'il paraissait lors du premier chapitre. Pour défendre cette position, nous avançons que l'accord est *descriptif*, et non *théorique*, c'est-à-dire qu'il repose sur une lecture commune de l'histoire prémoderne, mais pas sur les justifications qui sous-tendent cette lecture. Ainsi, si les deux s'entendent sur une *naturalisation* de l'histoire, les épistémologies qui portent cette *naturalisation* diffèrent. Pour en rappeler l'essentiel, chez Koselleck, il est question d'un *temps* naturel; chez Habermas, il est plutôt question d'une *structure rationnelle* naturelle. Dans ce contexte, l'appui de l'histoire sur une structure naturelle ainsi que sa cyclicité persistent, mais les auteurs ne s'entendent pas quant à la justification de ces deux caractéristiques. Visiblement, cette différence théorique porte peu de conséquences à l'échelle prémoderne, mais elle semble expliquer le désaccord à l'échelle moderne.

Pour la seconde partie, en insistant sur l'importance d'une *rationalisation* de l'histoire, Habermas peut mettre en place la formation de ce qu'il appelle un *discours*. Celui-ci témoigne de la dimension *procédurale* de la modernité. Dit simplement, le passage de l'histoire prémoderne à l'histoire moderne est compris en termes de développement progressif d'une nouvelle *structure rationnelle*. La religion, sur laquelle reposait le système de croyances prémoderne, doit être remplacée par un nouveau standard de rationalité. Celui-ci, nous avons brièvement vu, est celui d'une raison subjective.

C'est pourquoi cette dernière partie répond à la question principale : *pourquoi, alors que Habermas et Koselleck partent d'un accord substantiel sur l'histoire prémoderne, diffèrent-ils quant à leur compréhension de la modernité?* Dit simplement : *parce qu'ils ont une différente compréhension de la structure de l'histoire.*

En ce sens, l'accord sur l'histoire prémoderne est *descriptif*, et non *théorique*. En d'autres termes, il s'établit à partir d'un compte-rendu commun, et non pas d'une justification commune. Selon Koselleck, l'histoire prémoderne est dirigée par une *temporalité* naturelle. Selon Habermas, l'histoire prémoderne est dirigée par une *rationalité* naturelle. Cette différence au niveau théorique mène néanmoins à un accord substantiel sur la structure répétitive de l'histoire. Là où Koselleck

avance que la structure répétitive provient de son attachement à une temporalité cyclique, Habermas avance que c'est plutôt dû à la fermeture (*closedness*) (Habermas, 1984 p.54) du système de croyance prémoderne. En ce sens, l'origine du différend repose sur la composition de la structure de l'histoire : entre *temporalité et rationalité*.

Ce différend paraît plus largement lorsque Habermas rejette le *Neue Zeit*. La temporalité, bien qu'elle soit en mesure de problématiser les fondements de la modernité, ne sert toutefois pas d'appui à ces fondements – à tout le moins, selon Habermas. De plus, puisqu'elle est univoque, elle ne peut témoigner du caractère progressif de l'évolution du système de croyances, *a contrario* du *discours philosophique de la modernité* et de son *projet sociétal*.

Enfin, le mémoire débute à partir d'une réflexion sur la crise de la modernité qu'il est intéressant de revisiter. Sur ce point, la compréhension qu'en tire Habermas est particulièrement riche, notamment par son affirmation que la modernité est un projet historique qu'il importe de compléter (*Modernity, an unfinished project*) (Habermas, 1981).

Ce projet a en son centre l'institution d'un *Discours philosophique de la modernité* (Habermas, 1987a). Celui-ci est à la fois descriptif et prescriptif. D'abord, il est descriptif dans la mesure où il retrace la formation historique d'un nouveau standard de rationalité – la raison subjective. Ce standard sert de point d'appui à partir duquel s'opère une rationalisation du monde vital, c'est-à-dire d'une réévaluation du système de croyances. Cette association épistémologique, qu'il adjoint volontiers à la rationalité occidentale (*occidental rationalism*) (Habermas, 1987a)⁵⁹; naît du croisement entre posture philosophique et intersubjectivité – d'où l'idée d'un *Discours philosophique de la modernité* (Habermas, 1987a). Procéduralement, celui-ci trouve son ancrage le plus évident dans l'usage systématique de la critique – que Kompridis désigne par *ethos* historique, démontrant, par le fait même, un remaniement de l'espace historiographique. L'être humain – et non plus les textes sacrés ou les Dieux –, devient le référent rationnel. En ce sens, la rationalisation est comprise en termes de déplacement de la source de la validité des croyances : d'un principe transcendantal à un principe immanent. En d'autres termes, du déplacement de la légitimité normative des textes sacrés aux capacités subjectives de l'être humain dans la

⁵⁹ Ce concept n'est pas le seul emprunt qu'il fait à Max Weber. Habermas croit aussi en la nécessité d'une systématisation de cette rationalité sur l'ensemble des sphères du réel : « *The great scientific and economic successes of the age rely on systematization* » (Breen, 2012). Sur le rapport entre la pensée de Habermas et de Weber, voir le livre *Under Weber's shadow*, notamment la partie I: *Jürgen Habermas and the project of modernity*.

compréhension de l'expérience historique. Ensuite, ce *discours* est également prescriptif dans la mesure où Habermas dénonce les auteurs d'une dérive philosophique qui met à mal ce projet. Parmi ceux-ci se trouvent les tenants du poststructuralisme français (Habermas, 1987a, XIX)⁶⁰ ainsi que Jean-François Lyotard, à qui la préface du *Discours philosophique de la modernité* semble principalement s'adresser. Lyotard, dans *La condition postmoderne*, voit la postmodernité comme marquée par la fin des métarécits de la modernité: celui de l'émancipation du sujet rationnel et celui de l'histoire universelle (Lyotard, 1979). Pour en résumer l'essentiel, Habermas ne voit pas en Lyotard un défenseur du postmodernisme, mais plutôt un détracteur des Lumières (*Counter-Enlightenment*) (Habermas, 1987a p.8). Pour Habermas, la position prise par Lyotard prend racine dans une mécompréhension de la dimension procédurale de la modernité. Selon Habermas, la modernité est un projet de révision progressive de notre rapport au monde. En ce sens, la construction socio-historique qu'elle porte est toujours en cours – rappelons ici le titre du discours de Habermas, *Modernity : an unfinished project* (Habermas, 1981).

Enfin, la crise de la modernité revêt deux dimensions chez Habermas. C'est d'abord une crise *qu'est* la modernité, « crise » parce que le processus de rationalisation a pour objet le monde vital prémoderne et que celui-ci est totalisant. En ce sens, la prétention rationnelle de la modernité est globale. Compris plus simplement, ce qu'Habermas avance, c'est qu'il y a une perte d'autorité de la tradition portée par les mythes et la religion vis-à-vis du modèle alternatif des Lumières. Dans ce contexte, la raison subjective – portée par les Lumières, – met en *crise* la rationalité naturelle – portée par les religions et les mythes. Conséquemment, la modernité est une mise en crise de la validité des savoirs prémodernes. Ensuite, le processus de rationalisation est lui-même en crise. Au-delà des critiques que portent les auteurs postmodernes, Habermas note avec raison un enlisement du projet moderne. Cet enlisement est très bien repris dans l'ouvrage de Keith Breen, *Under Weber's shadow* (Breen, 2012). Dit simplement, Breen avance que, chez Habermas, le désenchantement wébérien est le résultat d'une sous-rationalisation (Breen, 2012 p.29). Pour en expliquer l'essentiel, si l'on comprend la dimension progressive de la modernité, le désenchantement apparaît comme une étape mitoyenne au projet. Il marque la fin définitive de l'attachement à la tradition mythique, et ce, à un moment où le *discours philosophique moderne*

⁶⁰ Habermas pense entre autres à Foucault, qu'il accuse de proposer une historiographie anachronique, présentiste (Habermas, 1987a p.294), et qui tente de substituer à la compréhension théologique prémoderne, une révision esthétique (Habermas, 1987a p.306).

n'est pas complété. En ce sens, le désenchantement est une étape nécessaire du développement d'une nouvelle structure rationnelle aux croyances⁶¹. Selon Habermas, s'y arrêter et noter l'échec du projet moderne, c'est risquer d'interrompre le développement de l'humanité – ce que proposent effectivement les postmodernes. En ce sens, la crise de la modernité, c'est le constat que l'ambition du projet de *l'Aufklärung* n'a pas encore été mené à terme. En outre, pour les postmodernes, c'est la démonstration de la non-viabilité de ce projet. Pour Habermas, c'est le constat que le projet n'est pas terminé. Notamment, la modernité doit fournir une alternative communicationnelle à la raison subjective (White, 1995 p.12; Habermas, 1987a)

Pour cette raison, la crise de la modernité peut être comprise de deux manières chez Habermas. D'abord, la modernité est une mise en crise de la structure naturelle des croyances. En ce sens, elle force une réévaluation de l'ensemble des croyances prémodernes sous un nouveau standard de rationalité : celui de la subjectivité. Ensuite, la modernité est le constat que ce standard est aujourd'hui lui-même critiqué. Les postmodernes notent avec raison les limites posées par une conception subjective de la raison, notamment, de sa prétention universalisante (White, 1995 p.12) et avancent la nécessité de formuler une alternative. En ce sens, chez Habermas, la crise de la modernité est à la fois une crise *qu'est la modernité* et une modernité elle-même *en crise*.

⁶¹ Le raisonnement de Habermas provient de son appropriation de la psychologie de Piaget : c'est le passage d'une vision égocentrique à une position réflexive. Le désenchantement, ainsi compris, est le résultat d'une rationalisation monologale (*one-sided rationalisation*) qu'il est possible de rectifier par une raison communicationnelle (Breen, 2010 p.33).

Bibliographie

Aitchison, Jean. 2001. *Language Change: Progress or Decay?* Cambridge Approaches to Linguistics. Cambridge, Cambridge University Press.

Arendt, H. (1983). *La condition de l'homme moderne*. Paris, Éditions Calmann-Lévy.

Arendt, H. (1981). *The life of the mind*. New York, Éditions Harcourt.

Arendt, H. (1972). *Le système totalitaire, Les origines du totalitarisme*. Paris, Éditions du Seuil.

Ball, Terrence. (1977). *Political theory and praxis: new perspectives*. Minneapolis, University of Minnesota press.

Barbosa, Ricardo. (2003). Habermas and the Specificity of the Aesthetic. *Symposium 7*. P.87-98.

Barash, J. (2004). *Chapitre 10. Heidegger et Arendt : intrications de la mémoire et de l'oubli*. Dans: J. Barash, *Politiques de l'histoire: L'historicisme comme promesse et comme mythe* (pp. 231-244). Paris Cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

Baudelaire, Charles. (1863). *Le peintre de la vie moderne*. France, Éditions Spicheren.

Baxter, Hugh. (1987). System and Lifeworld in Habermas's "Theory of Communicative Action". *Theory and Society*, 16(1), p.39-86.

Billard, Sébastien. (2020). Le Covid-19 était inévitable, et même prévisible du fait de notre impact écologique. *Le nouvel observateur*, 17 mars, 2020.

Consulté sur : <https://www.nouvelobs.com/planete/20200317.OBS26163/le-covid-19-etait-inevitable-et-meme-previsible-du-fait-de-notre-impact-ecologique.html>

Breen, Keith. (2012). *Under Weber's shadow: modernity, subjectivity and politics in Habermas, Arendt and MacIntyre*. Angleterre, Éditions Ashgate.

Calhoun, Craig et als. (2007). *Contemporary sociological theory*. Deuxième édition, Oxford, Blackwell publishing.

Camus, Albert. (1942). *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Éditions Gallimard.

Castoriadis, Cornelius. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Éditions du Seuil.

Cavell, Stanley (1990). *Conditions handsome and unhandsome: the constitutions of emersonian perfectionism*. Chicago, presses de l'Université de Chicago.

Chesneaux, Jean. (2002). Temps de l'histoire naturelle et temps de l'histoire humaine. *Écologie & politique*, 24(1), p.19-27.

Cornford, Francis Macdonald. (1967). *The unwritten philosophy and other essays*. Cambridge, Cambridge university press.

Cicéron, Marcus Tullius (1884), *De oratore*. Trad.Selby, John. Toronto, University of Toronto librairies.

Consulté sur: <https://archive.org/details/ciceroonoratoryo00cice>

Delcroix, Isabelle (2006). *Agir, c'est créer. Penser la démocratie en compagnie de Hannah Arendt et Cornélius Castoriadis*. Dans. *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis.

Demont Paul (2002). Hannah Arendt et la philosophie politique grecque. *Tradition classique et modernité*. Paris. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, p.21-41.

Escudier, Alexandre (2019). « Tensions démocratiques : du gouvernement représentatif à la démocratie sociale post-représentative », *Cités*, vol. 77, no. 1, p. 99-106.

Fairtlough, G.H. (1991). Habermas' concept of "Lifeworld". *Systems Practice* 4, p.547–563.

Finlayson, James Gordon. (2005). *Habermas: A very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.

Fraser, J. (1980). Out of Plato's Cave: The Natural History of Time. *The Kenyon Review*, 2(1), p.143-162.

Frermann, L., & Lapata, M. (2016). A Bayesian Model of Diachronic Meaning Change. *Transactions of the Association for Computational Linguistics*, 4, p.31-45.

Gozlan, Rodolphe. (2020). Comment les changements environnementaux font émerger de nouvelles maladies. *The conversation*, 12 février 2020.

Consulté sur: <https://theconversation.com/comment-les-changements-environnementaux-font-emerger-de-nouvelles-maladies-130967>

Gwynn, David M (2012). *The Roman Republic*. Oxford, Oxford University Press.

Habermas, Jürgen. (1975). Towards a Reconstruction of Historical Materialism. *Theory and Society*, 2(3), p.287-300.

———. (1981). *Modernity: an unfinished project*. Trad. Nicholas Walker

Dans. *Habermas and the unfinished project of modernity*. Sous la direction de Benhabib, Seyla et Passerin D'Entrèves, Maurizio. Cambridge, Polity Press.

———. (1984). *The Theory of Communicative Action, Volume One, Reason and the Rationalization of society*, Trad. Thomas McCarthy. Boston, Beacon Press.

———. (1987b). *The Theory of Communicative Action, Volume two, Lifeworld and system, a critique a functionalist reason*, Trad. Thomas McCarthy. Boston, Beacon Press.

———. (1987a). *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*, Trad. Frederick Lawrence, Massachusetts. The MIT Press.

Hartog, Francois. (2003). *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil.

Hoffmann, S. & Lampert, T. (2010). Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience. *History and Theory*, 49(2), p.212-236.

Hook, Jochen. (2009). La contribution de Reinhart Koselleck à la théorie de l'histoire. *Historicités*. Paris: La Découverte. p.105-113.

Iranzo Dosdad, Ángela. (2016). From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimension of Time in Rethinking Religion and Politics. *Contexto Internacional*. 38(3), p.887-908.

Jacob, Margaret (1981). *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Metairie, Cornerstone Book Publishers.

Jones, Gareth Stedman (2006). De l'histoire sociale au tournant linguistique et au-delà. Où va l'historiographie britannique ? *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 33 | 2006, p.143-166.

Jones, K., Patel, N., Levy, M. et al (2008). Global trends in emerging infectious diseases. *Nature* 451, p.990–993.

Jordheim, H (2012). Against periodization: Koselleck's theory of multiple temporalities. *History and Theory*, 51. p.151-171.

K. White. (1995). *The Cambridge companion to Habermas*. Cambridge, Cambridge university press.

Kompridis, Nikolas (2007). *Critique and disclosure: critical theory between past and future*. Cambridge, Massachusetts Institute of Technology press.

Koselleck, Reinhart. (1985). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Trad. Keith Tribe. Cambridge, Cambridge university press.

———. (1987). Temps et histoire. *Romantisme*, n°56. p. 7-12.

———. (1990). *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS.

———. (1997). *L'expérience de l'histoire*, Trad. A. Escudier et al., Paris, Éditions de l'EHESS/Gallimard/Seuil.

———. (2002). *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Traduit de l'allemand par T. Samuel Presner. Stanford, Stanford university Press.

Koyré, Alexandre. (1962). *Du monde clos à l'univers infini*. Paris, PUF.

Krauthammer, Charles (1990). The unipolar moment, *Foreign Affairs* 70, no.1.

Latour, Bruno. (2014). *L'anthropocène et la destruction de l'image du globe*.

Dans, Hache, Émilie (2014). *De l'univers clos au monde infini*, Paris, éditions Dehors, p.27-54.

Le Ny, Marc (2013). *Hannah Arendt; le temps politique des hommes*. Paris, l'Harmattan.

Lessault, Bertrand, (2003). Hartog. Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps. *L'orientation scolaire et professionnelle* Paris : Le Seuil, nos 33/3.

Liotard, Jean-Francois. (1979). *La condition postmoderne*. Paris, Éditions de minuit.

Macauley, David (1992). Out of place and outer space: Hannah Arendt on earth alienation: An historical and critical perspective. *Capitalism Nature Socialism*, 3:4, p.19-45.

MacIntyre, Alasdair. (2006). *Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science*. Dans *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (p. 3-23). Cambridge: Cambridge University Press.

———. (2007). *After Virtue*. 3^{ème} édition. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Merawi, Fasil. (2008). *Habermas and the other side of modernity*. Éthiopie, Thèse doctorale de l'Université de Addis Ababa.

Mauss, Marcel (1968). Essai sur le don: forme et raison de l'échange et du don dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924. Paris: Les Presses universitaires de France, Quatrième édition.

Nagy, Gregory (1999). *Le Meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris, Seuil.

Onians, Richard Baxter. (1988). *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Owen, David S. (2002). *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*. State University of New York Press.

Popper, Karl. (1944). The Poverty of Historicism, I. *Economica*, 11(42), New series, p.86-103.

Revault d'Allonnes, Myriam. (2012). *La crise sans fin : essai sur l'expérience moderne du temps*. Paris, Éditions du Seuil.

Ricœur, Paul. (1988). La crise: un phénomène spécifiquement moderne? *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120(1), troisième série, p.1-19.

Richter, M., & Richter, M. (2006). Introduction: Translation of Reinhart Koselleck's "Krise," in *Geschichtliche Grundbegriffe*. *Journal of the History of Ideas* 67(2), p.343-356.

Strassheim, Jan. (2017). Language and lifeworld: Schutz and Habermas on idealization. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 17(3), p.411-434.

Taminiaux, Jacques. (1996). Bios politikos and bios theoretikos in the Phenomenology of Hannah Arendt, *International Journal of Philosophical Studies*,

———. (1997). *The Thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*. New York, State University of New York.

Taylor, Charles. (1992). *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin

———. (1998). Interview with Professor Charles Taylor. *Citizenship Studies*, Vol. 2, No. 2, July, p. 247-256.

Valéry, Paul. (1924). *La Crise de l'Esprit*, Paris, Gallimard.

Vidal-Naquet Pierre (1960). Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. *Revue de l'histoire des religions*, tome 157, n°1, p. 55-80. 1960

Villa, Dana, dir. (2000). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press.

Zammito, J. (2004). Koselleck's Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History. *History and Theory*, 43(1), p.124-135.

Zimmer Bradley, Marion (1970). *La vague montante*. Paris, Bibliothèque Marabout.

Zoeller, Guenter. (1988). Habermas on Modernity and Postmodernism. *The Iowa Review*, 18(3), p.151-156.

