

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600

NOTE TO USERS

The original manuscript received by UMI contains pages with slanted print. Pages were microfilmed as received.

This reproduction is the best copy available

UMI



Université d'Ottawa • University of Ottawa

Les fondements normatifs de la Théorie de l'agir communicationnel:
le désaccord entre Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel

 Sébastien Simard

Thèse de pensée politique déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de la maîtrise ès arts en science politique

Directrice: Professeure Koula Mellos

Université d'Ottawa
Novembre 1997



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file: Votre référence

Our file: Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-28460-3

Canada

L'opposition entre Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel quant aux fondements normatifs de la Théorie de l'Agir communicationnel suggère une divergence importante en ce qui concerne le rapport entre le Théoricien critique et la vie quotidienne. De sorte à situer cet enjeu théorique, nous prenons pour point de départ la question apélienne: la moralité factuelle du monde vécu peut-elle assurer un fondement normatif suffisant pour la Théorie de l'agir communicationnel? Cette question nous permet à la fois de délimiter les difficultés théoriques du projet habermassien, ainsi que la cohérence interne du cheminement apélien. Nous poursuivons en renversant la question apélienne ainsi: l'argumentation transcendantale permet-elle une prise en considération de l'intersubjectivité factuelle du monde vécu?

L'approche apélienne, en quête de certitude morale, écrase sous le poids de l'argumentation transcendantale la liberté des discussions pratiques. L'approche habermassienne, malgré certaines difficultés théoriques, délimite une sphère autonome des discussions pratiques où le philosophe ne peut anticiper aucune présupposition morale ou transcendantale.

J'aimerais remercier le Professeur Douglas Moggach dont le séminaire de recherche m'a incité à poursuivre certaines pistes de réflexions quant à la pensée de K.O. Apel, le Professeur Denis Dumas pour sa lecture attentive, minutieuse et patiente des différents projets qui ont donné naissance au travail présent, et finalement le Professeur André Vachet pour une lecture du projet de recherche final.

Je voudrais remercier, tout d'abord et essentiellement, la Professeure Koula Mellos dont la direction et le séminaire de recherche m'ont invité à poursuivre avec sérieux une analyse appliquée des thèses de J. Habermas et K.-O. Apel.

Table des Matières

INTRODUCTION

(I). La Théorie de l'agir communicationnel	p. 1
(II). La critique de Karl-Otto Apel	p. 3
(III). Notre hypothèse de recherche	p. 6
(IV). La structure de la thèse	p. 8
	p. 9

CHAPITRE I: La pragmatique universelle de Jürgen Habermas

(I). Pour une coordination de l'interaction humaine	p. 11
(II). Le tournant postmétaphysique	p. 13
(III). La pragmatique du sens et la théorie consensuelle de la vérité	p. 18
(IV). Le "quasi-transcendantalisme" de la pragmatique universelle	p. 23
	p. 34

CHAPITRE II: La pragmatique transcendantale critique de la pragmatique universelle

	p. 44
(I). La critique transcendantale de la pragmatique universelle	p. 47
(II). Le projet de la pragmatique transcendantale	p. 52
(III). La pragmatique transcendantale et le comprendre (Verstehen)	p. 58

(IV). La fondation réflexive, transcendantale et ultime de la pragmatique transcendantale: pour une critique du faillibilisme de la pragmatique universelle

p. 66

CHAPITRE III: L'éthique de la discussion et la responsabilité historique

p. 77

(I) La pragmatique transcendantale: l'éthique de la responsabilité et le stade post-conventionnel de la modernité

p. 82

(I.a). La médiation entre la communauté de communication réelle et la communauté de communication idéale de la pragmatique transcendantale

p. 85

(I.b). La pragmatique transcendantale et l'application du principe d'universalisation

p. 88

(II). Pour une critique de la division entre la partie A" et la "partie B" de la pragmatique transcendantale: de retour à la pragmatique universelle

p. 93

(II.a). La critique habermassienne du caractère contraignant de la fondation transcendantale apeliennne

p. 95

(II.b). La pragmatique transcendantale et le "politicien-responsable".

p. 102

(III). Conclusion

p. 106

CONCLUSION

p. 111

BIBLIOGRAPHIE

p.I-IX

Introduction

La tâche pour un projet d'émancipation sociale semble herculéenne. Comment peut-on aujourd'hui penser l'inclusion universelle de tous les acteurs sociaux au sein d'une Théorie critique de la société? Comment peut-on penser le consensus universel des agents sociaux, si la société industrielle avancée et la globalisation économique donnent naissance à différentes tendances corporatistes, dont certains intérêts privés conservent une main mise sur le discours politique? Comment peut-on redéfinir un agent de transformation social si la société civile s'organise à la lumière du corporatisme, et tend elle-même vers un militantisme parcellaire?

À ces questions, il semble urgent d'offrir une réponse d'ordre éthique de sorte à responsabiliser le rapport d'intersubjectivité sociale. La progression technique et technologique de la société industrielle avancée, et l'asservissement de l'humanité et de la nature qui en découle, intensifient l'urgence pour une redéfinition de l'organisation sociale à l'extérieur de schèmes stratégiques et instrumentaux.

Face au scepticisme radical des contemporains, dont certaines teintes s'apparentent à un cynisme dangereux, il s'agit maintenant d'offrir un questionnement d'ordre procédural et universaliste afin de réunir sous un front commun tous les agents sociaux. Il apparaît urgent d'interroger notre conception de la démocratie de sorte à permettre une canalisation des critiques de l'injustice sociale provenant de tous les points de vue possibles. L'interaction sociale doit être repensée en terme d'inclusion universelle. Mais cette interaction doit-elle être déterminée de manière contraignante par le

philosophe ou peut-on miser sur la liberté et l'autonomie entières des agents sociaux? Laissons, pour l'instant, cette dernière question en suspens.

Le projet de la Théorie de l'agir communicationnel, dont les représentants principaux sont Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel, semble prometteur pour repenser l'organisation sociale. La Théorie de l'agir communicationnel soumet le jugement normatif à l'épreuve de l'intersubjectivité afin de tendre vers une entente mutuelle et authentique entre agents sociaux. Elle suppose une "situation idéale de communication" (Habermas), ou une "communauté de communication idéale" (Apel), qui permet, en tant qu'idée régulatrice pour l'agir social, de dépasser l'interaction stratégique et instrumentale.

Cependant, la cohérence interne de la Théorie de l'agir communicationnel, si nous suivons le désaccord entre Habermas et Apel quant à la fondation en raison de l'agir moral, présente certaines difficultés théoriques. À la lumière de la critique transcendantale que propose Karl-Otto Apel à l'égard de la pragmatique universelle de Jürgen Habermas, certaines tensions remettent en question la délimitation cohérente de la Théorie de l'agir communicationnel. Nous avons l'intention de nous y intéresser. Ce désaccord suggère certaines réflexions quant au rapport qu'entretient le Théoricien critique à la vie quotidienne. Deux tendances différentes, nous allons le voir, se dessinent quant à la détermination contraignante de l'agir social et moral.

Nous avons structuré l'introduction en quatre étapes. En un premier temps (I), nous allons présenter le projet de Jürgen Habermas. Partant de ces considérations, il nous est possible de situer la critique apeliennne (II). Bien sûr, nous n'allons pas ici analyser le détail de cette opposition, mais plutôt, nous allons insister sur les questions apeliennes qui nous mènent à une

hypothèse de recherche précise (III). Finalement (IV), nous allons offrir au lecteur les étapes générales de la thèse.

(I). La Théorie de l'agir communicationnel.

Comment penser l'organisation sociale, ou encore comment penser la coopération et la coordination de l'activité humaine? Cette question, qui semble toute simple, acquiert une pertinence particulière en modernité, où le rapport à l'autre, i.e. l'intersubjectivité, ne peut plus être médié par une Altérité transcendante. Le moderne, prenant pour point d'appui le questionnement d'ordre transcendantal, affirme avoir dépassé la vision mythique et traditionnelle du monde et de la nature. À l'hétéronomie rationnelle du mythique, i.e. à une détermination de la raison par une source extérieure, une Altérité, dictant à l'agent social son mode de conduite et son appréciation de l'autre, le moderne prétend répondre par l'autonomie de la raison. Dans le sillage du questionnement transcendantal, le moderne prétend être en mesure de tendre vers une "auto-législation de la raison" (Kant). La question kantienne "comment la raison pure pratique se donne-t-elle à elle-même sa loi?" est des plus pertinentes lorsque le moderne abandonne toute forme mythique et religieuse de représentation du monde et de l'autre.

La liberté et l'autonomie de la raison incitent le moderne à chercher la réponse à la question: comment puis-je coopérer avec l'autre? L'organisation sociale ne peut plus être interprétée à la lumière d'un déterminisme naturaliste. Elle doit être réfléchie en fonction de la libre participation des membres de la communauté humaine, ainsi que de leur libre activité au sein de cette communauté.

Le moderne se voit aux prises avec un paradoxe difficilement évitable lorsqu'il admet qu'il ne peut y avoir de réconciliation immédiate et gratuite

entre les faits et les valeurs. D'un état de fait, observé empiriquement, le moderne ne se permet pas la déduction d'un ordre social normatif. Il effectue une distinction radicale entre la relation symboliquement normative sur laquelle repose l'organisation sociale et les relations causales naturelles¹. L'organisation sociale, et l'intersubjectivité sur laquelle elle repose, sont d'une précarité particulière lorsque le moderne affirme également qu'au niveau de l'organisation des valeurs, il y va d'une "guerre entre Dieu et le diable" (Weber).

Comment peut-on alors penser l'organisation sociale si, d'un côté, l'agent social est libre, et de l'autre, l'échelle des valeurs des agents sociaux n'est plus comparable (et difficilement compatible!)? Comment peut-on alors penser la coordination de l'activité humaine entre les membres d'une communauté? Voilà précisément où s'inscrit le questionnement de Jürgen Habermas.

La pragmatique universelle de Jürgen Habermas, en tant que Théorie de l'agir communicationnel, est une théorie de l'action sociale. Habermas entend définir une coopération authentique entre les membres de la communauté humaine. Cette coopération authentique doit se faire à la lumière des paradoxes de la modernité, soit la liberté de l'agir, et la réconciliation difficile entre les valeurs.

À cet effet, Jürgen Habermas veut poser la question de la rationalité de l'agir en augmentant la thématique de l'intersubjectivité stratégique par celle communicationnelle de sorte à surmonter deux obstacles à la coopération, soit l'interaction stratégique et instrumentale, et le relativisme des valeurs.

¹ Voir J. Habermas, Théorie de l'agir communicationnel: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, trad. J.M. Ferry, Paris, Fayard, coll. L'espace du politique, Tome I, 1987 (1981), p. 65 sq.

D'un côté, contre les tendances sociologiques privilégiant l'interaction stratégique, Habermas prétend que l'organisation sociale ne peut pas reposer entièrement sur une dynamique instrumentale où l'agent social se donne les moyens efficaces pour l'atteinte de fins précises et où il interagit avec les autres agents sociaux en fonction d'une dynamique d'instrumentalisation. Habermas affirme avec insistance que l'agir communicationnel est primordial pour l'organisation sociale. Le travail qui s'offre au philosophe est celui d'une redéfinition de la rationalité humaine à l'extérieur du dogme de la "rationalité en finalité" (Weber). L'agir social, qui est un comportement rationnel, peut être téléologiquement orienté vers l'intercompréhension, insiste Habermas. Il n'est pas nécessairement stratégique ou instrumental. Il ne doit pas non plus être délimité de sorte à exclure *a priori* toute forme d'interaction autre que celle stratégique.

De l'autre côté, l'originalité du projet habermassien tient à la prétention que l'agir communicationnel peut être à la source d'un consensus intersubjectif sur les valeurs et sur les fondements de l'organisation sociale. Contre le relativisme des valeurs, Habermas insiste sur le sens cognitif que peuvent acquérir les prétentions à la validité telles les affirmations expressives et les affirmations de justesse normative. Ce sens cognitif peut être, lorsqu'il est remis en question par un interlocuteur quelconque, intersubjectivement et communicationnellement validé. Les valeurs sont communicables. Elles peuvent être soumises à des discussions rationnelles entre interlocuteurs.

Une Théorie de l'agir communicationnel part d'une reconstruction conceptuelle des présuppositions que doivent détenir les agents communicationnels pour se comprendre. Elle reconstruit l'exercice implicite d'un accord obtenu communicationnellement entre interlocuteurs et entend l'introduire comme étalon normatif dans les discussions quotidiennes. À l'aide

de la délimitation d'une "situation originale" de communication, elle entend offrir une critique radicale des processus de communication manqués, i.e. des interactions inauthentiques et influencées par d'autres facteurs que la force d'argumentation. Les interlocuteurs peuvent alors se rejoindre dans la discussion selon le mode d'une "situation idéale de communication".

Pour appréhender l'intersubjectivité communicationnelle, Habermas délimite la pragmatique universelle à la manière d'une science reconstructrice émettant des hypothèses faillibles. Le savoir intuitif des agents communicationnels qui est à reconstruire est fondé dans la structure de l'argumentation elle-même. Ce savoir intuitif ne peut pas être erroné. Par contre, la reconstruction de cette compétence communicationnelle peut s'avérer à son tour fautive. Pour comprendre l'intersubjectivité factuelle du monde vécu, nous devons nous situer au niveau de sa réalisation. L'intersubjectivité communicationnelle doit être appréhendée au sein de sa réalisation factuelle dans les actes de communication quotidiens.

Jürgen Habermas laisse en suspens le rôle que jouent les prétentions à l'universalité de la raison transcendantale. La dynamique entre la pragmatique universelle, qui est science reconstructrice, et la philosophie, qui se veut le garant de l'universalisme de la raison, est incertaine au sein des écrits de Jürgen Habermas. Cet aspect est souligné par Karl-Otto Apel qui partage pourtant un projet d'émancipation sociale similaire, et qui participe à une réflexion parallèle sur la Théorie de l'agir communicationnel.

(II). La critique de Karl-Otto Apel.

Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel divergent quant à l'importance qu'il faut accorder à l'intersubjectivité factuelle du monde vécu. Apel prétend qu'il faut argumenter en faveur de la prétention transcendantale de la raison. Les

interactions communicationnelles quotidiennes ne peuvent, par elles-mêmes, insiste Apel, s'auto-suffire moralement. Le philosophe qui s'interroge sur l'interaction morale du monde vécu, poursuit Apel, doit s'appuyer sur la prétention à l'universalité de la raison transcendante. À cet égard, Apel soulève la question suivante à l'argumentation habermassienne:

est-il suffisant (ou en tout cas nécessaire) pour la *discussion philosophique* de faire appel aux mêmes ressources d'entente mutuelle du monde vécu, c'est-à-dire à des certitudes qu'on ne peut *factuellement* mettre en doute, certitudes qui ne sont même pas totalement objectivables et qui, à ce titre, ne peuvent être dépassées dans la vie pratique?²

Apel prétend que la pragmatique universelle de Jurgen Habermas ne peut que difficilement, voire de façon contradictoire, conserver les prétentions à l'universalité de la philosophie. Habermas entend s'intéresser à la structure de l'intersubjectivité factuelle du monde vécu en insistant sur le fait qu'il doit y avoir une reconstruction hypothétique de la compétence communicationnelle des agents communicationnels. Il adhère au faillibilisme poppérien et délaisse le caractère contraignant et fondationnel de la raison transcendante. C'est alors, selon Apel, qu'il tend dangereusement vers le relativisme historique. Comment peut-il soutenir l'universalité de la raison s'il ne s'intéresse qu'à la structure factuelle de l'intersubjectivité communicationnelle?

La pragmatique transcendante, insiste Apel, permet une prise en considération de l'intersubjectivité communicationnelle du monde vécu tout en insistant sur l'aspect fondationnel d'une Théorie de l'agir communicationnel. La raison est fondée de manière transcendante, selon Apel.

² K.O. Apel, Penser avec Habermas contre Habermas: La Moralité du monde vécu peut-elle assurer à la "Théorie critique" un fondement normatif?, trad. M. Charrière, Ed. de l'Éclat, 1990 (1989), p. 9.

Le désaccord entre Apel et Habermas repose sur le rôle que joue l'intersubjectivité factuelle du monde vécu pour une Théorie de l'agir communicationnel. D'un côté, il est question d'une science reconstructrice des présuppositions idéalisantes du langage, et de l'autre, il est question d'une fondation transcendantale ultime de la raison communicationnelle. Le statut de la théorie de la communication est remis en question par ce désaccord entre Apel et Habermas. Est-elle fondée de manière transcendantale? Doit-on plutôt la concevoir comme prédisposition morale à être reconstruite rationnellement et empiriquement? Si la critique transcendantale de la pragmatique universelle s'avère fondée, qu'advient-il alors de l'intersubjectivité du monde vécu?

(III). Hypothèse de recherche.

Nous voulons démontrer comment la prise en considération de l'intersubjectivité du monde vécu est précaire pour une Théorie de l'agir communicationnel, surtout lorsqu'elle fait part d'arguments transcendants. Nous structurons notre hypothèse de recherche autour du sous-titre d'un article de Karl-Otto Apel: la moralité factuelle du monde vécu peut-elle assurer à la Théorie de l'agir communicationnel un fondement normatif suffisant?³ Prenant pour point de départ cette question, nous allons miser sur une discussion critique entre Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel. Cette manière de faire nous permet d'insister sur les tensions de la Théorie de l'agir communicationnel qui naissent à la lumière du débat entre ses représentants principaux. Notre hypothèse de recherche comprend trois étapes clefs.

La pragmatique universelle de Jürgen Habermas entend offrir une reconstruction (quasi-empirique) de la dynamique de l'intersubjectivité

³ Cf. Ibid., 1990 (1989).

factuelle du monde vécu (a). Karl-Otto Apel, si nous voyons juste, souligne pertinemment que cette reconstruction, puisqu'elle délaisse l'exercice fondationnel de la philosophie, ne peut que difficilement justifier ses propres prétentions à l'universalité (b). Par contre, nous constatons à l'égard de Apel, que si nous poursuivons l'argumentation transcendantale, nous nous trouvons face à une difficulté plus grande. La prise en considération de l'intersubjectivité factuelle du monde vécu par la pragmatique transcendantale n'est pas nécessairement viable car la liberté des discussions pratiques se trouve écrasée sous le poids de certitudes morales offertes par la philosophie elle-même (c). Alors, la pragmatique universelle et son rapport à la raison transcendantale apparaissent sous une nouvelle lumière.

(IV). Les étapes de la thèse.

Nous avons structuré la thèse en trois étapes. Au premier chapitre, nous nous intéressons à la pragmatique universelle de Jürgen Habermas. Notre intérêt est de reconstruire l'argumentation habermassienne dans son intégralité. Nous ne nous intéressons pas immédiatement aux difficultés soulevées par la critique apeliennne. Notre analyse porte sur les trois éléments clefs de la pragmatique universelle de Habermas, soit la coordination de l'action, l'intersubjectivité communicationnelle et les "arguments transcendantsaux faibles". Nous présentons ces éléments à la lumière de la cohérence interne de l'argumentation habermassienne. Il nous est alors possible de situer le passage à l'intersubjectivité communicationnelle qu'elle effectue tout en partant d'un questionnement sur la coordination de l'activité humaine. À la lumière de ce cheminement, nous allons voir ce qu'elle entend par "quasi-transcendantalisme".

Au second chapitre, nous présentons la critique transcendantale de la pragmatique universelle. Nous partons de la critique de Jürgen Habermas que propose Karl-Otto Apel de sorte à présenter le projet de la pragmatique transcendantale. Plusieurs éléments de similitude entre ces deux approches ressortent de notre argumentation. Nous misons sur le rôle que joue la philosophie par rapport à la science restructrice des présuppositions idéalisantes du langage de sorte à faire ressortir la nécessité de l'exercice transcendantal selon Apel. Ce chapitre porte sur la fondation transcendantale de l'agir moral.

Au troisième chapitre, notre interrogation se centre sur le rapport entre les arguments transcendants et l'intersubjectivité factuelle du monde vécu. Elle concerne précisément la philosophie politique. Nous nous intéressons aux conséquences pratiques d'une délimitation forte des arguments transcendants à la manière de Karl-Otto Apel. Nous situons l'argumentation apeliennne en ce qui a trait à l'intersubjectivité factuelle du monde vécu. Alors, la délimitation apeliennne du rôle que détient la pragmatique transcendantale par rapport à l'histoire ne résiste pas à la critique radicale de Jürgen Habermas.

Chapitre un

La pragmatique universelle de Jürgen Habermas

Le projet philosophique de Jürgen Habermas se veut un projet pour l'émancipation de l'humanité. L'enjeu de la fondation normative d'une théorie critique de la société se joue sur la recherche d'une régulation intersubjective de la coopération. La domination structurelle contemporaine, i.e. la réification progressive de la vie quotidienne, peut-être contrée, nous suggère Habermas, par une pratique de la communication.

Une redéfinition des modes de participation politique, ou encore une redéfinition de la notion de "culture de participation", s'appuie sur une intégration de l'autonomie de l'agent social à un processus de socialisation. L'individuation, ou plutôt le processus de maturation menant à la définition de la personnalité (morale-légale) de l'agent social, ainsi que le processus de socialisation, ou encore le processus de coopération et de coordination de l'action, reposent toutes deux sur la pratique quotidienne de communication dans le monde vécu.

Au cœur du questionnement habermassien se pose la question: "Comment les plans d'actions de plusieurs acteurs peuvent-ils être coordonnés de manière à ce que les actions d'alter se rattachent à celles d'ego?"¹. La coordination de l'action recherchée ne peut se faire, si elle se veut authentique, que par une redéfinition de l'activité humaine de sorte à prendre en

¹ J. Habermas, La pensée postmétaphysique: Essais philosophiques, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, coll. Théories, 1993 (1988), p. 71.

considération la pratique de la communication quotidienne. L'émancipation sociale, selon Habermas, est intimement liée à la notion de vérité. Elle est anticipée dans tous les actes de communication². Habermas veut rendre accessible au concept de rationalité un pan de l'activité humaine qui n'est pas purement et simplement instrumental-stratégique.

Nous commençons notre reconstruction de l'argumentation habermassienne par un survol de ce qui l'oppose à la définition de l'activité humaine véhiculée par la sociologie compréhensive wébérienne (I). Le projet habermassien de coordination de l'activité humaine se situe au cœur de la définition subséquente des concepts clefs de la pragmatique universelle. Il en est le fil directeur. Nous poursuivons avec une mise en situation de la pensée habermassienne en fonction du tournant post-métaphysique (II). Une telle étape nous permet de considérer l'intersubjectivité communicationnelle qui attire l'attention habermassienne. En (III), nous développons, à la lumière de la section précédente, les concepts de pragmatique du sens et théorie consensuelle de la vérité. C'est alors qu'il nous est possible d'élaborer le "quasi-transcendentalisme" de Jurgen Habermas (IV), soit l'élément problématique sur lequel s'attarde la critique apeliienne, et à laquelle nous consacrons le chapitre suivant.

Dans les trois premières sections, puisque l'argumentation habermassienne et apeliienne se rejoignent considérablement, nous soulignons régulièrement les éléments apeliens qui viennent appuyer, et même parfois clarifier, les arguments habermassiens. Cette manière de faire n'entrave en rien l'opposition que nous voulons souligner entre ces deux auteurs.

² Cf. Id., Théorie de l'agir communicationnel: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, trad. J.M. Ferry, Paris, Fayard, coll. L'espace du politique, T. I, 1987 (1981); T. McCarthy, The Critical Theory of Jurgen Habermas, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994 (1981), p. 273 sq.

(I). Pour une coordination de l'interaction humaine.

Habermas propose une révision de la typologie wébérienne des activités sociales³. On ne peut admettre la réduction de toutes les activités humaines à des intentionnalités subjectives agissant stratégiquement. Une telle réduction limite notre compréhension de l'organisation sociale. Une définition des activités sociales en terme d'une dynamique téléologique, où l'efficacité dans la détermination des moyens pour l'atteinte de fins (privées) s'impose comme critère de compréhension de l'activité humaine, suggère l'impossibilité, autre qu'instrumentale, d'une coopération authentique. La relation sociale n'est que la maximisation de l'intérêt privé de chacun des agents sociaux. Il ne peut pas être question d'une entente mutuelle obtenue par une intercompréhension langagière.

L'approche habermassienne, à l'encontre d'une telle limitation de l'activité humaine, vise une complémentarité entre la rationalité stratégique de l'intentionnalité subjective et la rationalité intersubjective de l'intercompréhension langagière. L'entente est le *telos* qui anime notre usage du langage⁴. Le garant de l'intercompréhension langagière est nul autre que le discours argumentatif. Il "permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus"⁵. La rationalité communicationnelle se distingue de l'agir stratégique

³ Cf. J. Habermas, "Aspects of the Rationality of Action", trad. T. McCarthy, dans Rationality Today. La rationalité aujourd'hui, sous la dir. de Th. Geraets, Ottawa, University of Ottawa Press, coll. Philosophica, 1979, Vol. 13, p. 183 à 204; Id. Théorie de l'agir communicationnel, T. 1, chap. III; également, K.O Apel, "Social Action and the Concept of Rationality", trad. F. M. Kirkland, Phenomenology and the Human Sciences (Supplement to Philosophical Topics), vol. 12, 1981, p. 9 à 35; Id., "Types of Rationality Today: the Continuum of Reason between Science and Ethics", dans Rationality Today. La rationalité aujourd'hui, p. 306 à 350.

⁴ Cf. J. Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, T. 1, p. 297. Voir également du même auteur, La pensée postmétaphysique, p. 77.

⁵ Ibid., p. 27.

en ce qu'une coordination réussie des actions ne s'appuie pas sur la rationalité finalisée des plans d'action chaque fois individuels, mais sur la *force rationnellement motivante d'efforts entrepris en vue de l'entente*, et donc en ce qu'elle s'appuie sur une rationalité qui se manifeste dans les conditions appropriées à un *accord obtenu à travers la communication*⁶

L'enjeu qui se présente est une remise en question de la typologie wébérienne car elle fait de l'activité rationnelle en finalité (*zwecksrationalität*) l'activité humaine déterminant les autres formes d'activités sociales. L'activité rationnelle en finalité obtient une primordialité face aux autres activités humaines. Elle limite le champ de la rationalité. Seuls sont rationnels les acteurs sociaux qui se donnent les moyens les plus efficaces pour l'atteinte de leur fin visée subjectivement. Habermas critique la sociologie compréhensive à partir de la notion de "sens" d'une activité humaine qu'elle défend. Max Weber réduit l'activité humaine à une fin subjectivement intentionnée par un sujet solitaire ou isolé. Dans *Économie et Société*, il suggère quatre types possibles d'activité sociale: l'activité rationnelle en finalité [*zweckrational*], rationnelle en valeur [*wertrational*], affectuelle [*affektuel*], et traditionnelle [*traditional*]⁷. Il précise:

Nous entendons par "activité" [*Handeln*] un comportement humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission ou d'une tolérance), quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un *sens* subjectif. Et par activité "sociale", l'activité qui, d'après son sens visé [*gemeinten Sinn*] par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'*autrui* par rapport auquel s'oriente son déroulement.⁸

⁶ Id., *La pensée postmétaphysique*, p. 72.

⁷ M. Weber, *Économie et Société*, trad. J. Freund *et al.*, Paris, Librairie Plon, T. I, 1971 (1921), chap. I, §2, p. 22.

⁸ *Ibid.*, chap. I, §1, p. 4.

Il ne s'agit pas, selon Weber, de déterminer en quoi une action est objectivement (i.e. de façon a-historique ou métaphysique) juste ou vrai⁹. Plutôt, le sens d'une activité humaine est "ce qui est visé subjectivement" par l'acteur social. L'activité humaine possède une intentionnalité subjective qui correspond au sens déterminant l'action¹⁰. Le sens de l'activité humaine, tout comme l'activité humaine elle-même, est observable empiriquement. Il y a donc correspondance factuelle entre l'activité qu'effectue l'acteur social et l'intention qu'il vise (même s'il peut ne pas être conscient de se donner les mauvais moyens pour l'atteinte de ses fins¹¹).

La dynamique de la relation sociale est observable par les différentes activités de personnes singulières¹². L'intentionnalité subjective de chacune de ces personnes doit être prise en considération pour qu'il y ait compréhension de la relation sociale dans son ensemble. Une unilatéralité de l'intention subjectivement déterminée de chacun des participants se place au centre de l'activité sociale. Selon Weber, "les participants donnent un sens différent à leur activité: la relation sociale est dans cette mesure objectivement "unilatérale" des deux côtés"¹³. Il n'y pas une identité directe entre les intentions visées subjectivement par les participants. Au contraire, puisqu'elles sont déterminées subjectivement, la relation sociale, poursuit le

⁹ Voir M. Weber, "Essais sur la sociologie compréhensive", dans Essais sur la théorie de la science, trad. et intro. J. Freund, Paris, Librairie Plon, 1965 (1917), p. 335 sq.

¹⁰ P. Bouretz relie la notion weberienne d'intentionnalité subjective à une affirmation de l'autonomie kantienne du sujet, voir son texte Les promesses du monde: Philosophie de Max Weber, préf. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, coll. nrf essais, 1996, p. 64 sq., p. 78 sq.

¹¹ L'action peut, par conséquent, être irrationnelle, i.e. être intentionnée de façon erronée, mais toujours être rationnelle en finalité. La question déterminant le raisonnement weberien est la suivante: quelle(s) raison(s) l'agent social donne-t-il à son activité? La dynamique observée est celle entre l'activité empiriquement effectuée et l'intention visée subjectivement. Voir M. Weber, "Essais sur la sociologie compréhensive", op. cit., p. 331.

¹² M. Weber, Économie et Société, chap. I, §1, p. 11.

¹³ Ibid., chap. I, §3, p. 24.

raisonnement wébérien, "n'est objectivement "réciproque" que dans la mesure évidemment où les contenus significatifs [i.e. les intentions visées subjectivement] "correspondent" l'un à l'autre - suivant les *expectations* moyennes de chacun des participants"¹⁴.

L'agir social se limite, selon les explications de Weber, à un rapport stratégique et calculateur entre agents sociaux. Ils anticipent l'action intentionnée des autres participants, et à cet effet, se donnent les moyens appropriés pour l'atteinte de leur fin privée. Weber prête à la relation sociale une dynamique téléologique instrumentale. Entendons nous sur un élément précis de la sociologie compréhensive. Elle se veut une science empirique. Elle n'entend pas offrir une discussion précise sur le devoir-être de l'activité humaine¹⁵. La sociologie compréhensive n'offre qu'une observation analytique d'intention empirique. Max Weber ne prétend pas formuler un fondement normatif (au sens kantien) pour l'interaction sociale. La rationalité de l'action humaine, suivant Max Weber, se trouve limitée à une activité rationnelle en finalité. Il impose le schème d'interaction en finalité même lorsqu'il observe empiriquement une relation sociale s'appuyant sur la coordination de l'activité humaine, tel le droit. Donnons à Max Weber l'embarras du doute.

L'activité rationnelle en valeur paraît offrir, au sein du corpus wébérien, une sortie plausible à l'impasse soulignée. L'activité rationnelle en valeur porte sur une relation réflexive entre les participants qui n'est pas purement instrumentale. L'exemple que donne Weber est l'entente mutuelle. Celle-ci repose sur l'attente réciproque qu'une promesse effectuée sera respectée. Les participants agissent par un sentiment de devoir ou de responsabilité envers

¹⁴ Ibid. chap. I, §3, p. 25.

¹⁵ Cf. M. Weber, "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales", dans Essais sur la théorie de la science, p. 126 sq.

le contrat. Weber s'avise de préciser que l'entente mutuelle est également soutenue par une activité rationnelle en finalité. Un participant à une entente mutuelle agit par "anticipation de la loyauté de son partenaire"¹⁶. La dynamique de l'entente mutuelle oscille entre activité rationnelle en finalité et activité rationnelle en valeur.

Appuyons-nous sur l'exemple de la "sociation" (*Vergesellschaftung*). Celle-ci, selon Weber, est possible "lorsque, et tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde sur un *compromis* [*Ausgleich*] d'intérêts motivée rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une *coordination* [*Verbindung*] d'intérêts motivée de la même manière"¹⁷. Les trois types clefs de la "sociation" sont: l'échange, l'association à un but déterminé, et l'association à base de convictions. La motivation pour l'association, si nous suivons l'argumentation weberienne, demeure subjectivement déterminée. Une lecture restrictive des écrits de Weber affirme que "se comporte de façon rationnelle par rapport à une fin l'acteur qui choisit des *fins* sur un horizon de *valeurs* clairement articulé, et qui organise les *moyens* appropriés en prenant en vue des *conséquences* alternatives"¹⁸. La coordination de l'action rationnelle, voire même le compromis intersubjectivement déterminé, ne peuvent être autre chose qu'activité rationnelle en finalité. La dynamique de l'activité rationnelle en valeur est réduite à la dynamique de la rationalité en finalité. Pourtant, insiste Habermas, Weber lui-même n'est pas sans suggérer, à certains endroits, une distinction, quoiqu'ambigüe, entre les situations d'intérêts privés et les accords normatifs collectifs.

¹⁶ Id., *Economie et Société*, chap. I, §3, p.26; du même auteur, "Essais sur la sociologie compréhensive", *op. cit.*, p. 371.

¹⁷ *Ibid.*, chap. I, §9, p. 41.

¹⁸ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, T 1, p. 292. Voir également, du même auteur, "Aspects of the Rationality of Action", *op. cit.*, p. 194 sq.

À cet effet, Habermas présente deux interprétations possibles des types d'activités finalisées au sein de la pensée de Weber: "(a) [une] orientation d'après le comportement des autres (b) la relation réflexive des orientations d'action qu'établissent les uns aux autres plusieurs participants de l'interaction"¹⁹. Contre une délimitation de l'intentionnalité subjective de l'acteur solitaire suggérée par le premier moment, le projet habermassien vise l'élargissement du second. La stratégie de l'acteur solitaire doit être dépassée par une stratégie d'intercompréhension mutuelle permettant un agir interactif authentique. L'originalité de l'entreprise habermassienne consiste en une prise en considération de la rationalité propre à l'entente mutuelle entre les participants d'une discussion argumentative. Une telle entreprise repose sur le passage "de l'attitude objectivante qui est celle d'un sujet agissant en fonction du succès et qui cherche à obtenir tel effet dans le monde [à] l'attitude performative du locuteur qui cherche à s'entendre avec une seconde personne à propos de quelque chose qui existe dans le monde"²⁰. Elle suggère le passage à une pragmatique universelle ou pragmatique formelle. Avant de passer à l'analyse de la pragmatique universelle de Habermas, insistons, tout d'abord, sur l'enjeu d'une redéfinition postmétaphysique de l'intersubjectivité humaine.

(II). Le tournant postmétaphysique.

Le tournant pragmatique herméneutique et linguistique de la philosophie contemporaine entretient un rapport particulier à la métaphysique traditionnelle. L'entreprise d'une reconstitution de l'expérience *a priori* possible d'un "sujet originaire" est abandonnée à l'avantage de la critique

¹⁹ Ibid., T. 1, p. 290. Également, M. Weber, "Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive", op. cit., p. 347.

²⁰ Id., La pensée postmétaphysique, p. 74.

contemporaine du langage et du sens. L'objet d'une philosophie du langage n'est plus la synthèse de l'aperception pure d'un sujet isolé, mais la "réalité symboliquement structurée" par des agents communicationnels²¹. Le dilemme offert par Richard Rorty illustre l'enjeu:

one can think of knowledge as a relation to propositions, and thus of justification as a relation to the propositions in question and other propositions from which the former may be inferred. Or we may think of both knowledge and justification as privileged relations to the objects those propositions are about.²²

La seconde option réduit la subjectivité transcendantale à un "miroir de la nature" (Rorty). Le questionnement d'ordre épistémique propre à la philosophie du XVIII^e siècle révolutionne le mode sur lequel la subjectivité transcendantale se rapporte au monde physique. Lorsque Kant pose la question "Comment un jugement synthétique *a priori* est-il possible?", il entend trouver le fondement de la rationalité dans la raison elle-même²³. Réunissant la tradition empiriste à la tradition cartésienne, la philosophie kantienne prétend que le savoir est possible *a posteriori* où l'objet se donne à la conscience suite à l'expérience sensible, et possible *a priori* où l'expérience de l'objet contient un élément situé au sein de la pensée avant toute sensibilité. La Critique de la raison pure s'intéresse à l'appréhension des "phénomènes", i.e. aux objets tels qu'ils se donnent à travers l'intuition à l'entendement. Le monde physique a un statut particulier. Il est l'objet du savoir d'un sujet de la connaissance.

²¹ Ibid., p.153 sq. 173 sq.

²² R. Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p. 159.

²³ Cf. I. Kant, Critique de la raison pure, 1781.

La quête pour les règles de la raison suppose un "voile d'idées" qu'il faut interroger. Une "synthèse unitaire" appréhendant la multiplicité du réel s'instaure lorsqu'il s'agit de comprendre, à l'aide du dévoilement de la structure de cette synthèse, le monde physique²⁴. L'ego transcendantal réduit l'objet intentionné (le monde physique) à sa propre structure. La réponse à la question: "comment la connaissance est-elle possible?", suggère une assimilation du monde physique à l'ego transcendantal, et non une adaptation inverse.

La première option mentionnée par R. Rorty évite cette difficulté car elle reconnaît que l'on "ne peut fonder des énoncés que par des énoncés et non par une évidence [transcendantale]"²⁵. La dualité kantienne entre monde physique (i.e. monde de la causalité) et monde intelligible (où peuvent agir librement les sujets transcendants) doit être abandonnée. Les partisans de la postmétaphysique suggèrent une complémentarité entre le monde de l'expérience et le monde de l'interaction langagière. Habermas souligne: les "faits en tant que tels ne sont évoquées que dans la sphère communicationnelle de la discussion, et donc seulement chaque fois que l'exigence de validité liée aux énoncés est thématisée"²⁶. Les conditions de la connaissance scientifique (résultant de l'expérience empirique) présupposent

²⁴ Cf. J. Habermas, La pensée postmétaphysique, 162 sq.

²⁵ K.O. Apel, "Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale", trad. J. Poulain, dans Critique de la Raison Phénoménologique: La transformation Pragmatique. Actes du colloque de Vienne 10-13 mai 1985, sous la dir. de J. Poulain, Paris, Ed. du Cerf, coll. Passages, 1991, p. 41. Kant semble anticiper (mais insuffisamment) ce phénomène. Il suggère que les règles de l'esprit sont des déductions de propositions. Voir R. Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, p. 160.

²⁶ J. Habermas, "Théories relatives à la vérité", dans Logique des sciences sociales et autres essais, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, Coll. Philosophie d'Aujourd'hui, 1987, (1972), p. 282. Egalement K.O. Apel, "Scientism or transcendental hermeneutics? on the question of the subject of the interpretation of signs in the semiotics of pragmatism", dans Towards a transformation of philosophy, trad. G. Adey et D. Frisby, London, Routledge & Kegan Paul, 1980 (1972), p. 101 sq.

une conventionalité du langage (où les conditions de l'entente subjective-intersubjective doivent être "toujours déjà" comblées)²⁷.

La prétention à la connaissance de la science contemporaine repose sur des hypothèses dont la représentation du réel ne peut être qu'approximative. La faillibilité des énoncés langagiers est ce qui permet une connaissance (i.e. des hypothèses mieux fondées) de plus en plus approfondie du réel²⁸. La dualité kantienne entre monde intelligible et monde sensible est délaissée lorsqu'il est reconnu que la connaissance du monde sensible repose sur une interprétation langagière du réel. Le postulat kantien voulant que le noumène, i.e. l'en soi de l'objet observé, demeure inconnaissable pour l'agent (imparfaitement) rationnel, est radicalement éradiqué de l'investigation philosophique. À cet effet, le statut de l'expérience sensible se modifie. L'expérience peut être mis à profit au sein de discussions pratiques. Elle n'en n'est pas pour autant une prétention à la validité (auto-)justifiée²⁹. On ne peut prétendre une observation empirique nécessairement objective. (L'ultime conséquence que tirent Apel et Habermas de cette transformation de la dualité

²⁷ Cf. K.O. Apel, "Types of Rationality Today", *op. cit.*, p. 321: "we have to reflect on the *subjective-intersubjective conditions of raising questions and posing them to nature* (by testing theoretical hypotheses through intervening in nature with experimental actions) *and of coming to agreement about the results through argumentative discourse in the community of investigators*". Nous passons rapidement sur ce point et suggérons au lecteur les textes de K.O. Apel, "From Kant to Peirce: the semiotical transformation of the subject of the interpretation of signs in the semiotics of pragmatism", dans Towards a transformation of philosophy, p. 89 sq.; Id., Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective, trad. G. Warnke, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1984 (1979). Également, T. McCarthy, The Critical Theory of Jürgen Habermas, p. 293 sq.

²⁸ Selon C.S. Pierce, il émerge de la communauté d'investigateurs une "opinion ultime" du réel de plus en plus approfondie. Il s'agit là d'une reprise de la notion kantienne de progrès. Voir K.O. Apel, "From Kant to Peirce", *op. cit.*, p. 87 sq. Pierce, selon Apel, modifie le statut de la raison pratique. L'entreprise kantienne d'une délimitation de la raison pure pratique en tant que faculté auto-législative est abandonnée à l'avantage du concept de "socialisme logique" (Pierce). Cette notion devient pour Apel la fondation ultime et transcendante du discours argumentatif.

²⁹ Cf. J. Habermas, "Théories relatives à la vérité", *op. cit.*, p. 283 sq.

kantienne concerne l'antinomie entre liberté et causalité. L'observation empirique d'un comportement causal et l'interprétation d'une action intentionnelle libre s'appuient sur une "réalité symboliquement structurée". Elles appartiennent en propre au même monde de l'expérience, et relèvent nécessairement du même monde de l'interprétation. Au lieu d'une délimitation d'un monde intelligible de l'interaction, les notions de liberté et d'autonomie sont "appliqu[ées] aux conditions de la pensée en tant qu'argumentation"³⁰. Nous allons y revenir.)

Reconnaître le rôle crucial que joue le langage en tant que condition et possibilité de la connaissance apparaît, pour le philosophe des sciences sociales, d'une précarité particulière. Comment éviter le dérapage du questionnement philosophique vers une analyse tout simplement syntaxique ou sémantique de la structure logique du langage? En d'autres mots, doit-on lier au questionnement analytique qui s'intéresse à l'observation objective de lois causales (naturelles) une analyse formelle quasi-mathématique du langage?

En réponse à cette question, Habermas et Apel font intervenir une théorie pragmatique du sens et une théorie consensuelle de la vérité. Ils cherchent à concilier le niveau sémantique d'un énoncé, soit le niveau purement propositionnel de l'affirmation, au niveau empirique (pragmatique) d'une coordination de l'action³¹. La théorie de l'agir communicationnelle se

³⁰ Cf. K.O. Apel, "L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité: une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne", Revue de Métaphysique et morale, trad. D. Dumas, Revue de Métaphysique et morale, Vol. 42, no. 4, 1993, p. 510. Apel cherche à déterminer comment l'activité scientifique peut demeurer libre, même si elle cause une réaction causale naturelle. Voir son texte Understanding and Explanation, p. 60 sq., et son article "Kant, Hegel et le problème actuel des fondements normatifs de la morale et du droit", dans Discussion et Responsabilité: L'Éthique après Kant, trad. C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Paris, Ed. du Cerf, coll. Passages, Vol. 1, 1996 (1988), p. 47 sq.

³¹ Cf. J. Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, T 1, p. 306 sq.

tourne vers la pensée de Ludwig Wittgenstein. Elle veut soulever le caractère contextualisant des expressions symboliques du langage. Il s'agit d'appuyer l'affirmation suivante: "le sens des actes de langage ne peut découler que de *l'énonciation de propositions ou de phrases dans des situations communicationnelles concrètes*"³². Voyons plus en détail.

(III). La pragmatique du sens et la théorie consensuelle de la vérité.

Nous allons maintenant mettre en oeuvre l'interprétation habermassienne (et apeliennne) de la philosophie wittgensteinnienne. Celle-ci nous permet de voir quelle direction prend la Théorie de l'agir communicationnel en ce qui a trait à l'intersubjectivité langagière. Nous procédons ainsi afin de mettre en perspective les éléments centraux de l'éthique de la discussion.

Pour Wittgenstein, l'objet de la philosophie ne peut être l'"épisode intérieur" de la subjectivité transcendantale. L'intention d'un locuteur, nous indique Wittgenstein, se réalise toujours dans un système linguistique. Précisons avec Habermas: "c'est [...] dans le langage lui-même que se touchent l'intention [d'un locuteur] et l'accomplissement de [son] intention"³³. Habermas prétend, à la suite de Wittgenstein, que le sens d'une intention subjective trouve toujours une expression symbolique³⁴. L'intention d'un acteur n'est compréhensible que par rapport au sens des propositions. C'est-à-dire que "[d']une proposition impérative on peut déduire l'action pouvant être considérée comme l'accomplissement de l'ordre donné; on peut déduire d'une

³² K.O. Apel, Le logos propre au langage humain, trad. M. Charrière et J.P. Cometti, Ed. De L'Eclat, 1994, p. 34-35.

³³ J. Habermas, Sociologie et Théorie du Langage (Christian Gauss Lectures, 1970/71), trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, coll. Théories, 1995, p. 64.

³⁴ Voir Ibid., p. 6.

proposition énonciative le fait qui la rend vraie"³⁵. Le sens d'une proposition ne relève pas d'une conscience intuitive, ou d'un "je" solitaire. Il est intégré à la structure du langage et ne se véhicule qu'à travers elle. Habermas souligne: "comprendre une intention veut dire comprendre le rôle d'une proposition dans un système linguistique"³⁶.

Habermas (et Apel) s'intéresse(nt) à la pensée de Wittgenstein lorsqu'il radicalise le tournant pragmatique de l'analyse du langage. Il suggère un parallèle fructueux entre le modèle d'un jeu et le système linguistique. Étant véhiculée à travers le langage, l'intention d'un locuteur doit être analysée en fonction du contexte communicationnel immédiat dans lequel elle est soulevée. À partir de la théorie des "jeux de langage", Habermas (et Apel) entend(ent) analyser le niveau pragmatique d'un énoncé. Ce qui nous permet de comprendre comment s'effectue l'intersubjectivité réflexive entre agents communicationnels. Reformulons cette affirmation. Il(s) veul(en)t voir en quoi un agent communicationnel peut être doué d'une compétence communicationnelle partagée avec son interlocuteur, lui permettant de le comprendre. Cette compétence partagée représente un terrain d'entente possible et commun entre agents communicationnels. Voyons comment Habermas (et Apel) se ser(ven)t de la pensée de Wittgenstein pour définir une théorie pragmatique du sens dont découle la théorie consensuelle de la vérité.

Jürgen Habermas soulève trois conséquences générales à tirer de la philosophie wittgensteinnienne. D'abord, Wittgenstein souligne le fait que "la spécificité d'une règle s'exprime à travers la compétence de la personne qui la possède"³⁷. Lorsqu'un étudiant prétend avoir compris une règle

³⁵ *Ibid.* p. 64.

³⁶ *Ibid.* p. 64.

³⁷ *Ibid.* p. 66.

mathématique, c'est qu'il est en mesure, non pas nécessairement de l'expliquer, mais de la reproduire. Ensuite, la notion de "jeux" ouvre l'analyse du langage sur une perspective intéressante. Le langage est un élément constitutif de l'interaction sans en fixer la finalité. "Comme les règles d'un jeu, les règles grammaticales sont *constitutives* car elles ne servent pas à réguler un comportement qui existerait déjà indépendamment d'elles, mais elles produisent une catégorie nouvelle de modes de comportement"³⁸. La finalité des règles grammaticales est d'être, tout comme pour le jeu (dont la finalité est d'être un jeu), tout simplement des "règles" grammaticales. Elles possèdent une fonction purement procédurale laissant à l'interaction communicationnelle factuelle le loisir de fixer les contenus. Finalement, le langage est, pour Wittgenstein, "une manière d'agir commune aux hommes". Le parallèle suggéré entre "modèle de jeu" et système linguistique vise l'analyse des interactions symboliques entre agents sociaux. L'énoncé linguistique d'un locuteur quelconque participe à une interaction linguistique factuelle. Il s'intègre à un "jeu de langage" particulier. Le mode d'analyse du langage qu'utilise Wittgenstein, notamment dans ses écrits tardifs, impute à la notion de "sens" un souffle nouveau. La contingence factuelle des affirmations acquiert une pertinence particulière. À propos des "jeux de langage", Karl-Otto Apel précise:

[The "langage games"] are concrete unities of language usage, of a form of life and of a certain way to see the world, each one different but still related to the others. What a meaning intention is "shows itself" in describing these langage games, according to Wittgenstein, because meaning intentions cannot be thought of in isolation from the use of

³⁸ *Ibid.*, p. 69.

language, and that means: from a certain habitual behavior which is a form of life only in so far as it is a language game.³⁹

La validité intersubjective de l'intention d'un locuteur se trouve médiée à travers l'expression linguistique d'un "jeu de langage". Habermas et Apel insistent sur ce point. Admettre qu'un énoncé est un "épisode de langage", signifie reconnaître que la validité à laquelle il aspire acquiert une pertinence particulière en fonction du contexte (ou "mode de vie") dans lequel il est situé⁴⁰. Le statut de la vérité se trouve modifié. Il n'est plus, comme l'aurait voulu la philosophie analytique, un critère purement objectif à l'aide duquel les expressions peuvent être ou ne pas être pourvues de sens. Au contraire, "la vérité est une prétention à la validité que nous associons à des énoncés en les affirmant"⁴¹. Le sens d'un énoncé repose à la fois sur les "jeux de langage" auxquels il appartient, et sur une prétention à la validité intersubjectivement visée. La théorie consensuelle de la vérité veut mettre de l'avant la relation immanente à la vérité que possèdent les énoncés langagiers. Elle suggère un critère normatif: l'argumentation rationnellement motivée.

La question demeure: si nous prenons un contexte précis d'interaction, quel peut être le critère nous permettant d'observer une entente mutuelle et intersubjective? La théorie consensuelle de la vérité tente une réponse:

la vérité n'est pas une propriété revenant à des informations, mais à des énoncés. Elle ne se mesure pas aux probabilités de pronostics, mais à une alternative sans ambiguïté: la prétention des affirmations à leur

³⁹ K.O. Apel, Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften, Holland-New York, D. Reidel Publishing Company-Humanities Press, 1967 (1965), p. 37.

⁴⁰ Deux éléments de critique doivent être adressés, bien sûr, à Wittgenstein. D'abord, l'intention de réciprocité sur laquelle repose la validité intersubjective des conditions d'interaction n'est pas arbitrairement fixée comme elle l'est pour le jeu. Ensuite, il faut suggérer (avec la théorie des actes de langage) une séparation entre l'élément propositionnel et l'élément interactif (ou performatif) d'un énoncé. Nous invitons le lecteur à se référer à J. Habermas, Sociologie et Théorie du Langage, p. 70 sq.

⁴¹ J. Habermas, "Théories relatives à la vérité", op. cit., p. 277.

validité peut-elle être, oui ou non, honorée par la discussion. Nous appelons vrais les énoncés que nous pouvons justifier. Le sens de la vérité [...] ne peut être élucidé de façon satisfaisante que si nous pouvons indiquer la signification du fait d'"honorer par la discussion" des prétentions à la validité fondées sur l'expérience.⁴²

Précisons que pour Habermas, le discours argumentatif "peut être conçu comme une poursuite par des moyens réflexifs de l'activité orientée vers l'intercompréhension"⁴³. Les participants au discours argumentatif ne sont pas immédiatement préoccupés par les contextes et les pressions de l'action ou de l'expérience. Ils acceptent de se soumettre à la force de l'argumentation, ainsi qu'à la vérité (intersubjective) des prétentions soulevées. Le modèle sur lequel se centre le discours argumentatif est une "situation idéale de parole". Puisqu'il s'agit d'une interaction procédurale, l'argumentation est "réglée" en fonction: (1) de la thématization d'un élément de la discussion qui est problématique et (2) du fait que les prétentions reposent sur des arguments "susceptibles d'être honorés ou rejetés"⁴⁴.

L'affirmation: "honorer par la discussion des prétentions à la validité" est lourde de conséquences. Elle rejette la réduction de la notion de rationalité à la simple justification (ou réfutation) d'énoncés descriptifs. Le concept de rationalité doit être augmenté de formes d'interactions langagières (non assertoriques) justifiables argumentativement. L'originalité de la pensée de Habermas repose sur le fait que plusieurs formes de prétentions (notamment à la justesse normative et à la sincérité) sont imputables de rationalité. Lorsqu'elles sont problématiques, ces prétentions à la validité invitent à passer d'un contexte précis d'action à une discussion argumentée⁴⁵.

⁴² Ibid., p. 284-5.

⁴³ Id., Théorie de l'agir communicationnel, T 1, p. 41.

⁴⁴ Cf. Ibid., p. 41-42.

⁴⁵ Cf. T. McCarthy, The Critical Theory of Jürgen Habermas, p. 289, 310 sq.

Habermas entend interpréter le concept de discours argumentatif à l'aide d'une synthèse restructrice de l'activité communicationnelle quotidienne. Il vise à reconstruire conceptuellement "la sphère de communication dans laquelle nous présupposons et reconnaissons tacitement les prétentions à la validité impliquées dans les énonciations (et dans les assertions), afin d'échanger des informations"⁴⁶. La pragmatique universelle s'appuie sur une reconstruction de l'interaction langagière entre deux locuteurs lorsqu'ils cherchent à s'entendre sur quelque chose dans le monde. Elle entend satisfaire ce mandat par la réponse à la question: "Que veut dire comprendre une phrase communicationnelle employée, i.e. comprendre une expression?"⁴⁷.

La réponse est toute simple: "nous ne comprenons un acte de parole que si nous savons ce qui le rend acceptable"⁴⁸. Habermas ajoute: "comprendre la signification d'une expression linguistique présuppose que l'on sache de quelle manière s'en servir pour s'entendre avec quelqu'un sur quelque chose"⁴⁹. Lorsqu'un interlocuteur saisit la signification d'une affirmation, il est en mesure de reconnaître quelles sont les conditions intersubjectives nécessaires pour la réussite d'un énoncé. Il fait preuve d'une attitude performative. Habermas distingue entre compétence linguistique où un locuteur adulte peut s'exprimer avec intelligibilité, et compétence performative où ce même locuteur est capable d'élever (et d'interpréter) des prétentions à la validité⁵⁰.

⁴⁶ J. Habermas, "Théories relatives à la vérité", op. cit., p. 279.

⁴⁷ Id., Théorie de l'agir communicationnel, T 1, p. 131 sq.; p. 306 sq.

⁴⁸ Ibid., p. 307 sq. Pour une discussion détaillée de cet élément, voir, A. Wellmer, "What is a Pragmatic Theory of Meaning? Variations on the Proposition "We Understand a Speech Act When We Know What Makes It Acceptable" ", dans Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, sous la dir. de A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe et A. Wellmer, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992, p. 171 à 219.

⁴⁹ J. Habermas, La pensée postmétaphysique, p. 77.

⁵⁰ Voir Id., "Signification de la Pragmatique Universelle", op. cit., p. 329 sq.

L'objet de la pragmatique universelle est la "compréhension intuitive des règles qu'un locuteur compétent a de sa langue"⁵¹. Elle vise une thématisation explicite de la compétence performative du locuteur. En d'autres mots, à l'aide du "savoir-faire d'un sujet compétent, capable de produire une chose ou une performance déterminée", Habermas entend rendre explicite le "savoir [...] de la manière dont [le sujet compétent] procède pour s'y reconnaître en la matière"⁵². Il tente une conversion du *know how* pré-théorique d'un agent communicationnel en un "*know that* du second degré".

La pragmatique universelle se veut science restructrice des structures générales apparaissant dans chaque situation de communication⁵³. La reconstruction rationnelle de la compétence performative de l'individu mène à une reconstruction rationnelle du développement communicationnel du genre humain⁵⁴.

Le langage "orienté vers l'intercompréhension" sert de "mode originaire" à l'analyse habermassienne. Pour reconstruire la compétence performative d'un locuteur, Habermas prend pour modèle une situation idéale de parole où seule la force rationnellement motivante de l'argumentation permet de fonder des "convictions communes". Elle seule peut servir de fondement à un consensus rationnel. Lorsqu'un interlocuteur se trouve "sollicité" par un locuteur, il réagit: "1) [en saisissant] la signification de ce qui est dit; 2) [en prenant] position par "oui" ou "non" [...] c'est-à-dire qu'il accepte ou refuse l'offre de l'acte de parole; 3) et, suite à un accord, [en dirigeant] son action d'après les *obligations établies conventionnellement*"⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, p. 343.

⁵² *Ibid.*, p. 331.

⁵³ *Ibid.*, p. 329 sq.

⁵⁴ Cf. T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 279 sq.

⁵⁵ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, T 1, p. 306.

L'élément central sur lequel repose ce mode d'interaction est la signification intentionnée du locuteur. Pour qu'il y ait authenticité de la prétention à la validité, et donc qu'il soit possible de reconnaître la force rationnellement motivante des arguments (en évitant un agir stratégique), les agents communicationnels doivent faire preuve d'une catégorie particulière d'actes de paroles (*speech acts*). Habermas affirme: "je compte dans l'agir communicationnel les interactions médiatisées par le langage où tous les participants poursuivent par leurs actions langagières des objectifs illocutoires, *et seulement de tels objectifs*"⁵⁶. Il emprunte à la théorie des actes de parole (*Speech act theory*), la typologie des actes de langage: locutoire, illocutoire et perlocutoire. Clarifions.

L'acte de parole locutoire est tout simplement descriptif. "Par les *actes locutoires* le locuteur exprime des contenus objectifs; il dit quelque chose"⁵⁷. L'acte de parole perlocutoire, quant à lui, vise l'obtention d'une fin intentionnée subjectivement. Le locuteur cherche à provoquer un effet sur l'interlocuteur. Il compte inciter stratégiquement l'interlocuteur à agir dans une direction où une autre. Son intention ne concorde pas avec son énoncé langagier. L'acte de parole perlocutoire consiste en une stratégie subjective qui instrumentalise l'utilisation du langage. Habermas (à la suite de J.L. Austin) fait intervenir la notion d'acte de parole illocutoire afin d'éviter un dérapage vers des rapports purement instrumentaux envers le langage et envers l'interlocuteur. L'utilisation d'actes de parole illocutoires permet l'émergence d'actions coopératives non stratégiques (où stratégique veut dire la quête d'un fin précise par la manipulation des autres acteurs). L'acte de parole illocutoire contient à la fois l'action et l'intention de l'action. Lorsqu'il

⁵⁶ *Ibid.* p. 304.

⁵⁷ *Ibid.* p. 298.

prononce un acte de parole illocutoire, le locuteur cherche à accomplir quelque chose dans le monde, et ce quelque chose est contenu dans son acte de parole. L'intention du locuteur est explicite. "La force illocutoire d'un acte de parole acceptable réside donc dans le fait qu'elle peut amener un auditeur à faire confiance aux engagements que le locuteur a pris selon le type de son acte de parole"⁵⁸. Résumons, avec Habermas, l'importance des actes de langage illocutoires:

- (a) il est impossible de définir les fins illocutoires indépendamment des moyens linguistiques de l'entente. [...] le médium d'une langue naturelle et le *telos* de l'entente s'interprètent réciproquement; on ne peut expliquer l'un sans recourir à l'autre.
- (b) [...] le succès illocutoire [...] dépend de l'assentiment rationnellement motivé de l'auditeur; c'est pour ainsi dire de plein gré qu'un auditeur doit sceller son accord sur le fond, en acceptant une prétention à la validité critiquable.
- (c) Du point de vue des participants, [...] le locuteur et l'auditeur adoptent une attitude performative dans laquelle ils se rencontrent en tant que membres du monde vécu intersubjectivement partagé que constitue leur communauté linguistique; autrement dit, ils se rencontrent en tant que "deuxièmes personnes".⁵⁹

La reciprocité des engagements mutuels entre participants repose sur la force de l'acte de parole illocutoire. Habermas souligne avec insistance: "si le locuteur peut agir sur l'auditeur, et l'auditeur sur le locuteur, l'un et l'autre sur le mode illocutoire, c'est que les engagements caractéristiques des actes de paroles sont liées à des exigences de validité cognitivement vérifiables"⁶⁰.

Nous devons présupposer quatre prétentions à la validité "cognitivement vérifiables": la prétention à l'intelligibilité (*Angemessenheit*), à

⁵⁸ Id., "Signification de la pragmatique universelle", *op. cit.*, p. 404.

⁵⁹ Id., *La pensée postmétaphysique*, p. 68-69; Id., *Théorie de l'agir communicationnel*, T 1, p. 299 sq.

⁶⁰ Id., "Signification de la pragmatique universelle", *op. cit.*, p. 404.

la vérité (*Wahrheit*), à l'authenticité (*Wahrhaftigkeit*) et à la justesse normative (*Richtigkeit*)⁶¹. Parmi ces quatre prétentions, seule l'intelligibilité est intra-linguistique. Les trois autres occasionnent un rapport au monde physique selon trois modes performatifs. Le locuteur peut au niveau du langage faire référence au monde objectif, au monde intérieur (*innere Welt*) ou au monde social-normatif. Trois attitudes différentes s'insèrent entre le rapport qu'entretient le locuteur au monde physique: l'attitude d'objectivité, d'expressivité et de conformité aux normes sociales.

Le rapport au monde physique partagé par les participants à la discussion, nous l'avons vu, est d'abord communicationnel. La "réalité objective", pour ainsi dire, est une "réalité symboliquement structurée". Selon Habermas, "l'objet de l'intercompréhension entre les participants de l'interaction ne doit pas être confondu avec les ressources de leurs efforts exégétiques"⁶². L'originalité d'une telle affirmation réside dans l'observation d'un savoir pré-théorique constituant le monde de l'intercompréhension. La "réalité symboliquement structurée" est "monde vécu" intersubjectivement partagé. Définissons "monde vécu". C'est "un contexte de processus d'intercompréhension, constitutif d'un horizon qui délimite la situation de l'action, restant ainsi soustrait à la thématization"⁶³.

L'agir communicationnel est toujours déjà situé au sein d'un monde vécu. C'est à cet effet qu'il est, selon Habermas, factuellement intersubjectif. Le monde vécu, en tant que contexte normatif de l'intercompréhension, est à la fois un élément constitutif des interactions langagières et un contexte thématizable pour l'action communicationnelle⁶⁴. En tant qu'il est contexte

⁶¹ Id., *Théorie de l'agir communicationnel*, T 1, p. 54 sq.

⁶² Id., "Explicitations du Concept d'Activité Communicationnelle", *op. cit.*, p. 425.

⁶³ *Ibid.*, p. 431; Id., *Théorie de l'agir communicationnel*, T 1, p. 86.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 431 sq.

constitutif pour l'interaction, il représente "une provision verbalement structurée d'hypothèses d'arrière-plan, reproduite sous la forme de traditions culturelles"⁶⁵. C'est lorsqu'un élément précis du monde vécu est problématique que ce dernier peut être thématisé. Il peut alors être soulevé explicitement, en tant qu'arrière plan théorique partagé implicitement, au sein de discussions pratiques.

L'agent communicationnel est, au sein du monde vécu, à la fois initiateur d'action et producteur de tradition. Il s'insère au sein de son monde vécu et en re-transmet la tradition à travers ses différentes interactions langagières. La théorie de l'agir communicationnel traduit les processus de tradition culturelle, d'intégration sociale et de socialisation. Habermas affirme:

Du point de vue fonctionnel de *l'intercompréhension*, l'activité communicationnelle sert à transmettre et à renouveler le savoir culturel; du point de vue de la *coordination de l'action*, elle remplit les fonctions de l'intégration sociale et de la création de solidarité; du point de vue de la *socialisation*, enfin, l'activité communicationnelle a pour fonction de former des identités personnelles.⁶⁶

Fortement influencée par le développementalisme de Jean Piaget⁶⁷ et Lawrence Kohlberg⁶⁸, la pragmatique universelle prétend démontrer comment l'intégration sociale de l'individu, par l'activité communicationnelle, mène (potentiellement) à une prise de conscience morale (i.e. à un stade normatif post-conventionnel où l'acteur social peut agir en fonction de principes

⁶⁵ *Ibid.*, p. 432.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 435.

⁶⁷ Voir J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1969. Piaget démontre comment l'enfant, tout en passant à travers différents stades de la connaissance, évolue vers une capacité de plus grande de coopération et de solidarité avec d'autres enfants.

⁶⁸ Voir entre autre, le texte de L. Kohlberg, "From *Is* to *Ought* : How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development", dans *Essays on Moral Development: The Philosophy of Moral Development*, San Fransisco, Harper and Row, vol. 1, 1981, p. 101 à 189.

régulateurs qu'il se donne lui-même). Elle cherche à comprendre l'évolution morale de l'individu, i.e. l'auto-réalisation de son autonomie, en fonction d'une saisie juste et exacte de l'apparition d'intersubjectivité au sein du monde vécu⁶⁹. Cette intersubjectivité se réalise malgré et sans le philosophe. Les "intuitions *morales* quotidiennes n'ont nul besoin des lumières des philosophes⁷⁰. La modernité, en tant que culture "ne demande ni fondation, ni justification mais plutôt elle génère des "problèmes de médiation""⁷¹. L'unité de la raison moderne n'est plus possible que "dans le quotidien", et non au sein d'une fondation philosophique. La philosophie, selon Habermas, doit intégrer un rôle "d'interprète-médiateur" face au monde vécu. Elle doit abandonner la représentation privilégiée d'elle-même qu'elle véhicule. Avec ces affirmations habermassiennes, nous passons maintenant au rejet d'une fondation transcendantale pour la Théorie de l'agir communicationnel par la pragmatique universelle. Voyons ce qui constitue le "quasi-transcendantalisme" de Jurgen Habermas.

(IV). Le "quasi-transcendantalisme" de la pragmatique universelle.

La Théorie de l'agir communicationnel, sous sa version de pragmatique universelle, entretient un rapport particulier aux présuppositions idéalisantes du langage. Elle compte offrir une reconstruction scientifique de ces présuppositions tout en refusant d'y voir là une fondation philosophique ultime. Elle situe ce qui peut être le "point d'Archimède" de toute discussion et rejette toute fondation transcendantale. Nous allons voir en détail dans la prochaine section l'opposition entre Jurgen Habermas et Karl-Otto Apel sur

⁶⁹ Sur ce point, entre autre, J. Habermas, La pensée postmétaphysique, p.187 sq.

⁷⁰ Id., Morale et Communication: Conscience morale et activité communicationnelle, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Éditions du Cerf, coll. Passages, 1986 (1983), p. 119.

⁷¹ Ibid., p. 38.

cette question, de sorte à faire ressortir les contradictions de la position habermassienne. Pour l'instant, nous concentrons nos efforts sur la notion de compréhension du sens (*Sinn Verstehen*) de l'activité humaine dans les sciences sociales. Le traitement que fait Habermas de cette notion mène à un rejet radical du transcendantalisme (ou fondamentalisme) philosophique.

La Théorie de l'agir communicationnel entend transformer le rapport entre le sujet interprétant (i.e. le "scientifique", qu'il soit sociologue, historien ou philosophe) et son objet d'interprétation (i.e. l'agent social sous observation). Elle tente une transformation de l'objet d'interprétation en un (co-)sujet interactif. La reconstruction rationnelle de l'agir communicationnel situe entre le chercheur et l'agent social un rapport inclusif de discussion. Ce rapport, qui est un rapport discursif, s'appuie sur le partage d'une compétence communicationnelle commune. L'affirmation d'une simple neutralité objective de l'analyse, telle qu'elle est véhiculée par le monologisme scientifique ou "solipsisme méthodique", n'est plus, selon Habermas, légitimée. Le chercheur n'en refuse pas pour autant un recours à l'universalité. La reconstruction du savoir pré-théorique des agents communicationnels repose sur un principe régulateur, soit la force de l'argumentation dans les discussions théoriques (et même dans les discussions pratiques, puisque le chercheur, nous allons le voir, doit légitimer ses propres affirmations envers l'agent social). Il n'est pourtant pas question de fondation transcendantale. D'un côté, Habermas suggère qu'il s'agit d'un savoir faillible, de l'autre, suite à cette affirmation, il est plutôt question d'arguments transcendants faibles. Détaillons l'argumentation habermassienne.

Jürgen Habermas admet, nous l'avons vu, que "les objets que rencontre le sociologue [...] sont des *objets préstructurés symboliquement*, ces objets

incarnent les structures de ce savoir pré-théorique dont les sujets capables de parler et d'agir se sont aidés pour les produire"⁷². Comprendre le sens de l'activité (communicationnelle ou sociale) des agents sociaux présuppose un certain nombre d'éléments. En premier lieu, le sociologue (ou philosophe) et son objet d'interprétation appartiennent à la même "réalité symboliquement structurée". Ils appartiennent, selon Habermas, au même "monde vécu". Pour comprendre son objet d'étude, le sociologue fait preuve d'une attitude performative. Il doit connaître le "contexte général" à l'aide duquel un "agir orienté vers l'intercompréhension" peut prendre forme, s'il veut être en mesure de comprendre l'interaction factuelle du monde vécu. Insistons sur ce point:

La compréhension du sens est [...] une expérience qui ne saurait être réalisée de façon solipsiste, parce qu'il s'agit d'une expérience communicationnelle. La *compréhension* (*Verstehen*) d'une expression symbolique exige fondamentalement la participation à un procès d'*intercompréhension* (*Verständigung*).⁷³

Lorsqu'il est question d'une entreprise de compréhension de l'activité humaine, le sociologue (ou philosophe) se trouve lié à l'agent social qu'il observe. Connaître le contexte d'intercompréhension propre aux participants à une discussion signifie, selon Habermas, être en mesure d'identifier le savoir pré-théorique de ces agents sociaux. Ce qui ne peut se faire que par une participation à ce savoir pré-théorique par le sociologue. La structure de l'intercompréhension entre sociologue et agent social est la même que celle entre locuteur et interlocuteur. Le sociologue, pour y comprendre quelque chose, doit être en mesure d'identifier ce qui rend acceptable l'affirmation des

⁷² Id., Théorie de l'agir communicationnel, T. 1, p. 124.

⁷³ Ibid., T. 1, p. 128.

locuteurs. Il doit connaître les "conditions de validité de tout énoncé". L'attitude performative, dont il fait preuve, est une participation au contexte général de la discussion (i.e. à ce savoir pré-théorique constitutif des discussions), et par le fait même une participation (virtuelle) au processus d'intercompréhension lui-même. Reprenons. L'interprète qui "interprète rationnellement", est celui qui peut reconstruire la raison (*Grund*) d'une affirmation, ou encore la prétention à fonder (*Begrundungsanspruch*) un argument d'un locuteur⁷⁴.

Il existe entre le sociologue et l'agent social un rapport de réciprocité qui remet en question la neutralité objective du sociologue telle qu'elle est véhiculée par la sociologie compréhensive de Max Weber. Habermas invite le chercheur à refuser la réduction du processus de compréhension à un simple moyen heuristique s'intégrant à un processus explicatif global⁷⁵.

L'élément central sur lequel repose l'affirmation de la primauté de la compréhension du sens pour le chercheur est la compétence communicationnelle commune qu'il partage avec l'agent social. Habermas souligne: "sitôt que nous attribuons aux acteurs les mêmes compétences d'appréciation que celles auxquelles nous prétendons en tant qu'interprètes de leurs expressions, nous nous délaissions d'une immunité qui nous était jusqu'à méthodologiquement assurée"⁷⁶. Lorsque le sociologue reconnaît une interdépendance entre sa propre compétence communicationnelle et celle à reconstruire de l'agent social, il renonce à sa position privilégiée

⁷⁴ Cf. Id., Morale et Communication, p. 132.

⁷⁵ Voir R.J. Bernstein, The Restructuring of Social and Political Theory, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1976, chap. 1 et 2, 1976. Bernstein, en accord avec Habermas, souligne comment la sociologie (américaine) contemporaine s'enlise vers une telle réduction de l'analyse sociologique.

⁷⁶ J. Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, T. 1, p. 135.

d'observateur⁷⁷. Il est incapable de différencier la compétence de l'agent social de sa propre compétence communicationnelle. Soulignons la radicalité de cette position: "il n'y a [alors] rien qui permette de décider *a priori* qui doit apprendre de qui"⁷⁸. Le sociologue qui fait preuve d'une attitude performative expose son interprétation aux mêmes conditions de réussite (des prétentions à la validité) que ceux qui agissent communicationnellement au sein de discussions pratiques⁷⁹. Il est un participant (virtuel) à ces discussions pratiques.

Est-ce dire qu'il n'existe plus, méthodologiquement du moins, une neutralité objective propre à l'interprétation dans les sciences sociales? Doit-on supposer l'interprétation du sociologue incapable de se défaire des contextes d'interactions au sein desquels il tente une analyse compréhensive? Non, nous répond Habermas. Alors que le sociologue perd le privilège de l'observation neutre et objective, il conserve "par là même des moyens de maintenir, de l'intérieur, une position d'impartialité négociée"⁸⁰. Selon Habermas, le chercheur doit "chercher dans les structures générales des procès d'intercompréhension au sein desquelles il s'engage les conditions de l'objectivité du comprendre"⁸¹. La prétention à l'objectivité du sociologue, en tant que quête de vérité, s'appuie sur le processus auto-réflexif du langage. Pour Habermas, "[l]es mêmes structures qui rendent possible l'intercompréhension assurent également la possibilité d'un autocontrôle réflexif du procès d'intercompréhension"⁸².

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 135; *Id.*, Morale et Communication, p. 47.

⁷⁸ *Id.*, Morale et Communication, p. 47.

⁷⁹ *Id.*, Théorie de l'agir communicationnel, T. 1, p. 135.

⁸⁰ *Id.*, Morale et Communication, p. 50.

⁸¹ *Id.*, Théorie de l'agir communicationnel, T. 1, p. 141.

⁸² *Ibid.*, T. 1, p. 137.

Il existe, nous l'avons vu plus haut, une "rationalité immanente" au langage. Celle-ci permet au sociologue de reconstruire le comportement rationnel de son objet d'interprétation. Lorsqu'il est en mesure de savoir ce qui rend acceptable une prétention à la validité, le sociologue effectue une "évaluation" des raisons du locuteur. Il reconstruit le savoir pré-théorique des participants à la discussion, i.e. il identifie ce qui rend légitime ou illégitime les affirmations des agents sociaux. Le travail du sociologue met en lumière "l'autocontrôle réflexif du procès d'intercompréhension". Pour Habermas, "[d]ans la mesure où les reconstructions rationnelles explicitent les conditions de validité des expressions, elles peuvent aussi expliquer les cas déviants, cela leur confère indirectement une autorité législative, et même une fonction *critique*"⁸³. Nous retrouvons, de façon légèrement modifiée, la quête d'émancipation de la "vieille" École de Francfort. L'émancipation sociale ne peut provenir que de la quête de vérité inhérente à toute discussion proprement argumentée. Seules les règles de l'argumentation assurent un rapport critique entre le sociologue et l'agent social (qui devient par le fait même un co-sujet à la discussion).

La rationalité discursive habermassienne est d'un côté, procédurale, et de l'autre, procède d'un "critère formel de rationalité qui opère à un métaniveau"⁸⁴. Habermas, nous le voyons, n'admet pour fondement de la Théorie de l'agir communicationnel que les règles de l'argumentation. Elles ne permettent pas une fondation philosophique transcendantale. Il semble donc faucher l'herbe sous le pied du sociologue (ou philosophe), car il n'admet pas pour la reconstruction rationnelle des présuppositions idéalisantes du langage une fondation transcendantale ultime. Pourquoi? Nous demandons: quel peut

⁸³ Id., Morale et Communication, p. 53.

⁸⁴ Id., Théorie de l'agir communicationnel, T. 1, p. 88.

bel et bien être le métaniveau discursif de la Théorie de l'agir communicationnel? Qu'est-ce que la "position d'impartialité négociée" propre au sociologue?

En guise de réponse, Habermas tente, tout d'abord, d'établir un savoir faillible. Il "est important de voir que *toutes* les reconstructions rationnelles, comme les autres types de savoir, n'ont qu'un statut hypothétique"⁸⁵. Une fondation transcendantale ultime pour une pragmatique du langage viserait, à cet égard, l'impossible. Comment peut-on penser le faillibilisme d'une fondation transcendantale fondant par le fait même ce faillibilisme? Penser l'infailibilité du faillibilisme revient, selon Habermas, à suggérer l'inatteignable⁸⁶. Il ne peut donc pas être question d'un "métaniveau discursif" proprement fondé philosophiquement.

De l'autre côté, Habermas prétend avoir introduit de façon suffisante des "arguments transcendants faibles", ou encore des arguments "quasi-transcendants". Ils sont "destinés à mettre en évidence le caractère inéluctable des présuppositions préalables aux pratiques pertinentes"⁸⁷. Ce "quasi-transcendantalisme" repose sur la reconnaissance d'une "constitution langagière et *a priori* de l'expérience". Prenons ce passage: "dans la mesure où, avec l'analyse des conditions très générales de validité, nous connaissons de réels succès, les reconstructions rationnelles peuvent prétendre définir des universels, et produire un savoir *théorique* concurrentiel"⁸⁸. Comment assurer la validité des sciences restructrices? Habermas fait intervenir un

⁸⁵ Id., Morale et communication, p. 53. Nous revenons sur ce point au chapitre suivant.

⁸⁶ Nous revenons plus en détail sur les éléments de cette critique lorsque nous analysons la fondation ultime de la pragmatique transcendantale. Pour l'instant, nous renvoyons le lecteur à J.M Ferry, Philosophie de la communication: 1. De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison, Paris, Ed. du Cerf, coll. Humanités, 1994, p. 65 sq.

⁸⁷ J. Habermas, Morale et communication, p. 53.

⁸⁸ Ibid., p. 53.

"principe de cohérence" qui instaure un rapport consensuel entre les différentes reconstructions. Il écrit:

la corroboration empirique d'une théorie *Te*, qui *présuppose* la validité des hypothèses de base d'une théorie normative *Tn*, ne peut valoir de corroboration indépendante pour *Tn*. Il reste que les postulats d'indépendance se sont révélés être, à bien des points de vue, trop exigeants. Ainsi est-il impossible que les données soumises au contrôle de la théorie *Te* soient décrites indépendamment du langage de cette théorie, tout comme il est impossible d'évaluer les théories concurrentes *Te1*, *Te2*, indépendamment des paradigmes d'où proviennent leurs catégories. Au plan métathéorique ou interthéorique, le seul principe qui domine est le principe de cohérence [...].⁸⁹

Le principe de cohérence est le "critère de vérité" des sciences restructurantes. Habermas suggère une division du travail entre la philosophie et le développementalisme psychologique. Le principe de cohérence permet de mesurer l'exactitude et la fiabilité des reconstructions rationnelles de la compétence communicationnelle des agents sociaux. Cette reconstruction n'appartient plus tout à fait à l'exclusivité du travail philosophique. Au contraire, elle instaure une situation de "dépendance mutuelle" entre la philosophie et les sciences restructurantes. Précisons que pour Habermas, "seule la tentative de reconstruction peut s'avérer fautive, jamais le savoir-faire intuitif du profane en tant que tel"⁹⁰.

Nous cherchons, faut-il le rappeler, une théorie critique donnant sur une coordination intersubjective de l'action humaine. Les règles de l'argumentation doivent porter sur une prise en considération du point de vue moral, et même sur un agir interactif mutuel et authentique. La

⁸⁹ *Ibid.*, p. 132-133. Voir également l'exposé de S. Courtois, "Le faillibilisme de Jürgen Habermas et ses difficultés: un faillibilisme conséquent est-il possible?", *Dialogue*, vol. 33, no 2, printemps 1994, p. 258 sq.

⁹⁰ S. Courtois, "Le faillibilisme de Jürgen Habermas ...", *op. cit.*, p. 256.

reconstruction rationnelle de la compétence communicationnelle des agents sociaux ne sait se limiter à une simple analyse empirique des conditions de possibilité de l'entente mutuelle. Elle ne peut pas retourner au projet de la "science unifiée" ni au simple behaviorisme méthodologique. La "dépendance mutuelle" entre philosophie et développementalisme suppose la science restructrice comme nécessitant, à son tour, des acquis philosophiques⁹¹.

Nous allons introduire ici le "principe passerelle" de Jurgen Habermas⁹². Il est un principe d'universalisation des normes morales. Il n'est pas à confondre avec les règles argumentatives de la discussion. Le principe d'universalisation doit être déduit des règles de l'argumentation⁹³. Habermas introduit ce principe afin de discuter de l'impartialité et de l'universalité des normes morales au sein de consensus pratiques et réels.

Le principe (U) se définit: "la règle d'argumentation qui permet l'entente mutuelle dans les discours pratiques, dans tous les cas où les problèmes peuvent être équitablement réglés en fonction de l'intérêt de toutes les personnes concernées"⁹⁴. Un principe (D) soutient ce principe d'universalisation. Il stipule: "ne peuvent prétendre à la validité que les normes qui sont acceptées (ou pourraient l'être) par toutes les personnes concernées *en tant qu'elles participent à une discussion pratique*"⁹⁵.

⁹¹ Cf. J. Habermas, Morale et communication, p. 134, p. 30 sq.

⁹² Cf. Ibid., p. 63.

⁹³ Cf. Id., De l'éthique de la discussion, p. 24. Habermas ne thématise pas explicitement la déduction du principe (U) des règles formelles de l'argumentation. Nous renvoyons le lecteur aux textes de W. Rehg, "Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization", Inquiry, vol. 34, p. 27 à 48; Id., Insight and Solidarity: A Study in the Discourse Ethics of Jurgen Habermas, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 65 sq.; K. Baynes, The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 112 sq.

⁹⁴ J. Habermas, Morale et Communication, p. 87.

⁹⁵ Ibid., p. 114.

Dans De l'éthique de la discussion, Habermas propose une version plus souple du principe d'universalisation:

dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous.⁹⁶

Il justifie cette correction en insistant sur le fait "que l'idée de la justification de normes ne doit pas être trop forte, et ne doit pas déjà introduire dans la prémisse ce à quoi l'on ne doit arriver qu'en conclusion: que des normes justifiées doivent pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés"⁹⁷.

Le principe d'universalisation n'est pas une fondation philosophique transcendantale de la discussion. Il permet une fondation universelle des normes sociales, mais n'impute aux discussions pratiques aucun contenu normatif présupposé. Les discussions pratiques réelles sont libres. Elles ne peuvent pas être liées à une exigence de moralité projetée par le philosophe. Nous avons là l'essentiel de l'opposition entre Habermas et Apel. Suite à cet aperçu laborieux, mais nécessaire, des présupposés de l'argumentation habermassienne, nous passons maintenant à la critique apeliennne de la pragmatique universelle.

⁹⁶ Id., De l'éthique de la discussion, p. 17.

⁹⁷ Ibid., p. 18.

Chapitre deux

La pragmatique transcendantale critique de la pragmatique universelle

Un désaccord de principe règne entre Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas. Alors qu'ils sont d'un commun accord pour doter la Théorie critique d'une fondation normative, ces deux penseurs divergent quant aux moyens heuristiques nécessaires pour une telle entreprise. Apel accuse Habermas d'effectuer un "recours à la moralité factuelle du monde vécu". L'intersubjectivité communicationnelle, selon l'approche de la pragmatique transcendantale de Apel, doit être appuyée d'une fondation normative dépassant les contextes contingents de la discussion. La pragmatique transcendantale apeliennne veut faire intervenir ce qu'il y a d'indépassable dans le langage de sorte à proposer "une fondation rationnelle ultime de la moralité et de son contenu normatif"¹. Elle dote la Théorie de l'agir communicationnel d'une fondation réflexive, transcendantale et ultime.

Le trajet d'une reconstruction rationnelle des présuppositions idéalisantes du langage n'est plus tout-à-fait le même que celui suggéré par la pragmatique universelle habermassienne. L'optique partant des conditions d'ententes propres aux activités de communication quotidiennes, et voulant y trouver là, au sein de l'entente factuelle, les fondements de l'agir communicationnel, est fortement critiquée par l'approche fondamentaliste de

¹ K.O. Apel, Ethique de la discussion, trad. M. Hunyadi, Paris, Ed. du Cerf, coll. Humanités, 1994, p. 7.

la pragmatique transcendantale. La contingence historique des discussions pratiques, selon cette approche, doit être assujettie à une réflexion philosophique sur les conditions présupposées, et reconnues telles, de l'entente communicationnelle. L'intersubjectivité factuelle des agents historiques est prise en considération par une "responsabilisation de l'éthique" en fonction de l'histoire, ou ce que Apel nomme la "parti B" de la fondation ultime. Elle ne peut ni ne doit se substituer à l'exercice fondationnel lui-même. Le discours argumentatif, et lui seul, "contient l'*a priori* rationnel de fondation pour le principe de l'éthique"².

L'approche apeliennne s'oppose radicalement à l'entreprise habermassienne. Elle situe dans le caractère incontournable (*Nichtintergebarkeit*) des règles de l'argumentation la fondation de l'agir moral. Il ne s'agit pas seulement de voir en quoi un locuteur peut légitimer sa prétention à la validité. Il faut reconnaître, au sein de cet exercice communicationnel, une prédisposition morale de la part du locuteur, prédisposition morale qui appartient au fait d'argumenter rationnellement.

Les caractéristiques de l'intersubjectivité communicationnelle sont différentes selon l'option universalisante ou transcendantale privilégiée. Ces deux approches tentent, chacune à sa manière, de situer le rôle que joue la Théorie de l'agir communicationnel par rapport aux actes de communication quotidiens. Ce faisant, ils offrent une réflexion différente sur les fondements théoriques et normatifs d'une Théorie critique, i.e. sur le rôle qu'entretient le philosophe par rapport au monde vécu. À cet égard, notre investigation porte sur le rapport qu'entretient la Théorie de l'agir communicationnel, sous ses

² K.O. Apel, "L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité: une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne", trad. D. Dumas, Revue de Métaphysique et morale, Vol. 42, no. 4, 1993, p. 506.

versions de pragmatique universelle et transcendantale, à l'intersubjectivité factuelle du monde vécu.

Au chapitre précédent, nous avons élaboré les fondements théoriques de la pragmatique universelle concernant l'intersubjectivité communicationnelle. En tant que science reconstructrice des présuppositions idéalisantes du langage, la pragmatique universelle de Habermas n'est pas sans soulever certaines difficultés théoriques. L'intérêt de notre second chapitre est de présenter les objections apeliennes face à la pragmatique universelle habermassienne. Nous nous intéressons à ces difficultés de sorte à faire ressortir la pertinence et la cohérence de l'approche transcendantale en ce qui concerne une éthique discursive. Ce n'est qu'au prochain chapitre qu'il nous est possible de voir si cette option, en ce qui concerne la prise en considération de l'intersubjectivité factuelle du monde vécu, est effectivement viable.

Voici la structure de notre second chapitre. Il nous faut d'abord présenter la critique générale que porte Karl-Otto Apel contre Jürgen Habermas (I). Cette première étape nous invite à situer le projet de la pragmatique transcendantale apeliienne de sorte à comprendre la pertinence de l'approche transcendantale pour l'éthique de la discussion (II). En (III), nous allons nous intéresser au concept du comprendre (*Verstehen*) dans les sciences sociales, selon l'option apeliienne. Nous allons y situer (rapidement) l'intérêt transcendantal pour une Théorie critique, i.e. le rapport qu'entretient le philosophe critique face au monde vécu. Ce n'est qu'au prochain chapitre qu'il nous est possible de situer clairement cet intérêt, soit le rôle du "philosophe responsable" selon Apel. Nous allons terminer notre second chapitre en présentant l'argument apélien en faveur d'une fondation réflexive, transcendantale, et ultime du discours argumentatif à l'aide d'une discussion

entre, d'un côté, Karl-Otto Apel, et de l'autre, Jürgen Habermas et Hans Albert (IV). Karl-Otto Apel reprend, aux dépens de Jürgen Habermas, la critique qu'il avait soulevé contre le principe de falsification et le principe de faillibilisme du "rationalisme critique" de Hans Albert³. La fondation réflexive, transcendantale et ultime du langage acquiert sa pertinence au sein du débat contre ce poppérien. La pragmatique transcendantale affirme le fait incontournable (*Nichtintergehbbarkeit*) du langage, même et surtout pour un principe d'examen critique (*principle of critical examination*, Albert). Ce qui, en ce qui concerne Habermas, remet en question les présupposés de la pragmatique universelle lorsqu'elle se prétend science reconstructrice. Le faillibilisme de Jürgen Habermas est, comme tout faillibilisme, selon Apel, problématique.

(D). La critique transcendantale de la pragmatique universelle.

Karl-Otto Apel soulève au sein de la pensée de Jürgen Habermas "deux figures argumentatives" différentes, nous permettant, tel que le titre de son article le suggère, de penser avec Habermas contre Habermas⁴. La première figure argumentative porte sur le fait qu'il ne peut y avoir de compréhension normative neutre dans les sciences sociales. Inspiré par les études de l'herméneutique, Habermas reprend la thématique du "cercle herméneutique"

³ K.O. Apel, "La question d'une fondation ultime de la raison", trad. S. Foisy et J. Poulin, Critique: Vingt ans de pensée allemande, Paris, Ed. de Minuit, no 413, Octobre 1981, p. 895 à 928. Pour le point de vue du criticisme, voir H. Albert, La sociologie critique en question, trad. J. Amsler, J.R. Amsler et L. Deroche, Paris, P.U.F., 1987; Id., Treatise on Critical Reason, trad. M. V. Rorty, Princeton, Princeton University Press, 1968 (1985); et G. Radnitzky, Continental schools of metascience: The metascience of the human sciences based upon the "hermeneutic-dialectic" school of philosophy, Sweden, Scandinavian University Books, Vol. 2, 1968.

⁴ Cf. K.O. Apel, Penser avec Habermas contre Habermas: La Moralité du monde vécu peut-elle assurer à la "Théorie critique" un fondement normatif?, trad. M. Charrière, Ed. de l'Éclat, 1990 (1989), p. 7 à 55.

de compréhension de sorte à discuter la thèse de l'objectivité du savoir dans les sciences sociales. Cette discussion, nous l'avons vu, porte sur le rapport intersubjectif (et discursif) qu'entretient le chercheur à l'agent social sous observation.

Avec Habermas, Apel admet qu'on "ne peut *comprendre* la plupart des énonciations humaines [...] sans *comprendre simultanément*, implicitement du moins, *des prétentions à la validité universelles et porter un jugement de valeur* sur les raisons qui parlent pour ou contre elles"⁵. L'intersubjectivité discursive entre le chercheur et l'agent social s'appuie sur le partage d'une compétence de communication commune, où les prétentions à la validité des affirmations s'avèrent être garantes de l'universalité du discours.

Une "seconde figure argumentative" habermassienne soulève une insuffisance théorique, qui s'impose, selon Apel, dès la formulation de la "première figure argumentative". On ne peut pas, Apel insiste, "admettre sans qu'il soit besoin d'en établir le fondement que la communication du monde vécu [...] contient les potentiels de raison qui fixent aussi, simultanément, les buts à long terme des processus d'apprentissage -- de rationalisation"⁶. Le recours à l'universalité des prétentions à la validité doit être fondé transcendentalement, selon Apel. Le "cercle herméneutique" de compréhension doit reposer sur un exercice philosophique fondationaliste. Prétendre recourir à la contingence des discussions pratiques pour y situer l'universalisme de la raison semble, pour Apel, contradictoire. Voilà pourtant, selon lui, ce que suggère Habermas. La "rationalité immanente du langage", nous l'avons vu, ne trouve, ailleurs qu'en elle-même, aucune fondation transcendantale dépassant les contextes du monde vécu. Pour Apel, cette

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 15-16.

manière de concevoir la théorie de l'agir moral est insuffisante. Scandalisé en quelque sorte, il observe que pour la pragmatique universelle de Habermas: "la fondation philosophique et, à ce titre, rationnelle, du principe de l'éthique [discursive] doit être remplacée par le *recours à la moralité de l'activité communicationnelle dans le monde vécu telle qu'elle fonctionne factuellement*"⁷. Cette observation apeliennne n'est pas négligeable.

Habermas ne renvoie pas le lecteur à une fondation transcendantale et ultime, mais bel et bien, nous le rappelons, à l'intercompréhension factuelle de l'intersubjectivité langagière au sein du monde vécu. Il entend offrir une reconstruction rationnelle (quasi-empirique) de cette intersubjectivité, tout en affirmant, ce qui cause un problème selon Apel, qu'il peut y avoir un processus de rationalisation des échanges communicationnels dans le monde vécu. Habermas défend la thèse bien connue d'un accroissement considérable des échanges communicationnels en modernité. Cet accroissement des échanges communicationnels fait en sorte que les agents sociaux passent à un stade "postconventionnel" d'interaction. La "postconventionalité" est le stade du développement humain où l'agent social peut maintenant interagir en fonction de principes qu'il s'est donné lui-même⁸. La modernité, selon Habermas, progresse (potentiellement) vers une prise en considération de plus en plus morale de l'intersubjectivité.

Karl-Otto Apel, qui accepte la notion de "postconventionalité" ou de "stade de réflexion ultime sur les principes" (Schluchter), questionne, malgré tout, l'argumentation habermassienne. La dynamique communicationnelle de

⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁸ L. Kohlberg définit ainsi le stade 6 du développement moral de l'individu: "Human life is sacred because of the universal respect for the individual. Moral value of a human being, as an object of moral principle, is differentiated from a formal recognition of his or her rights". Cf. "Form *Is* to *Ought* ...", dans *Essays on Moral Development*, p. 120.

réciprocité entre co-sujets de la discussion, si nous écoutons Habermas selon Apel, suffit pour penser l'éthique discursive. Apel accuse Habermas de défendre une vision émanatiste de l'intersubjectivité au sein du monde vécu. Les stades ultimes de la "post-conventionalité" émergent d'un processus historique téléologique (eurocentriste) dont la finalité semble (déjà) fixée par le philosophe. Habermas fait preuve, insiste Apel, d'un "paralogisme naturaliste" ou "paralogisme substantialiste". Il n'est pas en mesure de justifier "la prééminence des niveaux supérieurs, en particulier celle du plus haut niveau de la faculté morale de juger"⁹. Pour Apel, il y a là un point faible important de la pragmatique universelle. Cette dernière n'est pas en mesure de fonder l'éthique discursive propre au stade historique de la post-conventionalité.

Nous suivons ici de près la critique apeliennne. Apel insiste sur le fait qu'il s'agit de tensions et de tendances auxquelles la pensée de Habermas donne naissance. L'enjeu pour l'universalisme de la raison provoque, au sein de la pragmatique universelle habermassienne, si nous écoutons Apel, des tensions considérables. D'un côté, Habermas se dirige vers le relativisme historique, notamment lorsqu'il refuse une fondation transcendantale de la Théorie de l'agir communicationnel, de l'autre, il prétend pourtant ré-introduire un questionnement d'ordre (néo)kantien en insistant sur l'universalité du processus communicationnel de la raison. Apel cerne cette ambiguïté en s'intéressant à l'appréciation habermassienne du comprendre (*Verstehen*) dans les sciences sociales pour une Théorie critique. L'incapacité d'offrir un fondement théorique suffisant pour une Théorie de l'agir

⁹ K.O. Apel, Penser avec Habermas contre Habermas, p. 36. Voir également, S. Courtois, "Le faillibilisme de Jurgen Habermas et ses difficultés: un faillibilisme conséquent est-il possible?", Dialogue, vol. 33, no 2, printemps 1994, p. 261 sq.

communicationnel par Habermas, selon Apel, repose sur une interprétation insuffisante du rapport qu'entretient le "cercle herméneutique" de compréhension à un questionnement d'ordre transcendantal. Voyons pourquoi.

Le projet apélien rejoint le projet habermassien lorsqu'il reconnaît que le "cercle herméneutique" de compréhension est un élément indispensable pour une éthique discursive (et pour une responsabilisation du savoir scientifique). Les deux protagonistes de la Théorie de l'agir communicationnel prétendent qu'il est possible de dépasser l'opposition sujet-objet dans les sciences sociales à l'aide de cette notion philosophique. Une intersubjectivité (virtuelle) entre le chercheur et l'agent social s'instaure. L'originalité de la Théorie de l'agir communicationnel tient à l'affirmation de cette intersubjectivité discursive. L'approche communicationnelle critique radicalement l'approche objectivante des sciences explicatives qui fait de son objet d'interprétation (i.e. l'organisation sociale humaine) un simple élément de manipulation¹⁰.

Le "cercle herméneutique" de compréhension, selon l'approche transcendantale, doit être augmenté d'une fondation philosophique ultime permettant d'affirmer deux moments de l'analyse: soit un diagnostic d'ordre (quasi-)explicatif et un moment compréhensif complétant ce diagnostic par un rapport intersubjectif. Apel ré-affirme l'explication (*Erklärung*) propre aux sciences naturelles comme moyen heuristique nécessaire pour une

¹⁰ Les textes de Habermas et Apel qui traitent cet élément abondent. Nous renvoyons le lecteur au texte de K.O. Apel, Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science: L'*a priori* de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique, trad. R. Lellouche et I. Mittmann, P. U. de Lille, 1987 (1972), p. 64 sq.

intercompréhension historique¹¹. Le diagnostic d'ordre explicatif permet de prendre en considération les conditions idéologiques d'un temps historique donné. La tentative habermassienne d'un dépassement du rapport entre compréhension et explication s'avère insuffisante si elle n'est pas soutenue par une telle fondation transcendantale. C'est pourquoi, selon Apel, elle ne peut pas d'elle-même appuyer une Théorie critique.

Nous allons introduire le rapport qu'entretient la pragmatique transcendantale au comprendre (*Verstehen*) des sciences sociales afin de situer la divergence, sur ce point, entre Apel et Habermas. Nous allons voir en quoi il existe, pour Apel, la nécessité d'une position qui nous semble presque a-historique permettant une Théorie critique. Ce positionnement du philosophe est soutenu par une fondation transcendantale. Nous allons ensuite en présenter les détails, tout en offrant une critique du faillibilisme rationaliste de Hans Albert et Jurgen Habermas. Mais d'abord, revenons légèrement en arrière, et présentons le projet de la pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel.

(II). Le projet de la pragmatique transcendantale.

Les fondements théoriques de la pragmatique transcendantale portent sur une responsabilisation du savoir scientifique envers la communauté humaine. Karl-Otto Apel veut élaborer une rationalité éthique qui s'appuie sur une théorie de l'argumentation. Il existe une intersubjectivité langagière entre

¹¹ Clarifions la distinction qui s'impose. Le mode d'explication (*Erklärend*) est un questionnement sur "ce qu'il y a", i.e. une interrogation d'ordre analytique et empirique. Le mode de compréhension (*Verstehen*) s'intéresse plutôt à l'intentionnalité de l'agent social en tant qu'elle instaure un rapport intersubjectif entre le chercheur et son (sujet)objet sous interprétation. Pour comprendre l'activité de l'agent social, il faut interroger, non seulement ce qui relève des raisons extérieures et causales à son comportement, mais aussi ses motivations subjectives telles qu'il les perçoit. Il y a place pour une réciprocité intersubjective.

chercheurs qui délimite les contours d'une "communauté d'investigateurs" (Pierce). Il s'agit de démontrer, selon Apel, comment cette "communauté d'investigateurs" peut être augmentée en "communauté de communication illimitée".

La réflexion apeliennne prend pour point de départ la notion de langage ordinaire de la philosophie analytique. Gilbert Hottois, dans Du sens commun à la société de communication, souligne que, pour Apel, "le langage ordinaire [...] ouvre l'espace de l'origine, du fondement et des critères ultimes de sens que le logicien thématise (en partie) en vue d'en aiguïser la technicité"¹². G. Hottois poursuit:

[A]vec le langage advient un monde de sens. Celui-ci dispose spontanément d'une validité objective-intersubjective (ou plus exactement: il n'existe pas hors du procès intersubjectif-dialogique) et c'est à ses "évidences" que l'on recourt toujours en dernière analyse, en deçà de toute critériologie logique ou scientifique. Ceci signifie que le langage ordinaire a aussi une fonction transcendantale puisqu'il garantit les conditions de possibilité (fondement) et de validité (critères) du sens (et de la vérité).¹³

Apel entend démontrer comment un problème scientifique, pour être pourvu de sens, présuppose certaines conditions langagières qui rendent possible l'exercice d'affirmations elles-mêmes pourvue de sens¹⁴. Il concilie l'horizon philosophique de l'herméneutique à celui de la sémiotique piercienne et roycienne¹⁵. Il s'agit de démontrer quel peut être l'arrière plan théorique

¹² G. Hottois, Du sens commun à la société de communication: Etudes de philosophie du langage (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. Problèmes et Controverses, 1989, p. 196.

¹³ Ibid., p. 196.

¹⁴ K.O. Apel, "The a priori of communication and the Foundation of the Humanities", Man and World: an International Philosophical Review, Vol. 5, no 1, 1972, p. 7, p. 14 sq.

¹⁵ Voir K.O. Apel, "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality Beyond Science and Technology", Research in Phenomenology, 1979, vol. IX, p. 46 sq; Id., "The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of

de l'intersubjectivité factuelle de la raison, i.e. le partage *a priori* de sens entre chercheurs, et bien sûr, entre interlocuteurs¹⁶. D'un côté, Apel s'intéresse à la notion de "précompréhension ou horizon préalable" de l'être, de l'autre, au partage intersubjectif de sens présupposé par toute recherche scientifique.

Nous passons rapidement sur ce point, mais insistons avec Apel: "understanding must be presupposed in order to describe the experienced data of the world *as something*, that is, for answering the question *what a thing is*"¹⁷. Le questionnement d'ordre scientifique ne peut éviter un questionnement sur la validité intersubjective de ses affirmations. Toute connaissance présuppose une communauté de sens, ou encore une interaction communicationnelle assurant la validité factuelle des affirmations. À cet effet, Apel mentionne: "intersubjective communication *qua* mediation of tradition in a 'community of interpretation' is the transcendental-hermeneutic precondition for the possibility and validity of all objectively oriented knowledge"¹⁸.

La délimitation d'un tel horizon de précompréhension du savoir porte en elle des considérations éthiques¹⁹. Elle s'insère au cœur de la critique

a First Philosophy (Toward a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy)", dans History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics, sous la dir. de H. Parret, Berlin-New York, 1976, p. 46-47.

¹⁶ Cf. la définition de l'"anthropologie cognitive" apeliennne: "By 'cognitive anthropology' I mean an approach that enlarges the Kantian question of the 'preconditions for the possibility of knowledge' in the sense that not only are the preconditions for an objectively valid, unified world conception for a 'consciousness as such' specified, but so too are all the preconditions that make possible a scientific problem as a meaningful one". K.O. Apel, "Scientistics, hermeneutics and the critique of ideology: outline of a theory of science from a cognitive-anthropological standpoint", dans Towards a transformation of philosophy, p. 46.

¹⁷ K.O. Apel, "The a priori of communication ...", op. cit., p. 25.

¹⁸ Id., "Scientism or transcendental hermeneutics? on the question of the subject of the interpretation of signs in the semiotics of pragmatism", dans Towards a Transformation of Philosophy, p. 111.

¹⁹ Voir Id., "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics ...", op. cit., p. 46.

postmétaphysique de la subjectivité transcendantale. Apel rejette le "solipsisme méthodique", i.e. "cette attitude philosophique selon laquelle pour ce qui est de l'être, du sens et de la vérité ainsi que de leurs critères, le sujet isolé ne doit recourir qu'à lui-même, c'est-à-dire à ses puissances d'évidence, d'intuition ou d'analyse"²⁰. Cette manière de concevoir la philosophie est insuffisante car elle se résigne, notamment en matière d'éthique scientifique, à une conscience arbitraire. Surtout, Apel souligne: "A natural scientist, as *solus ipse*, cannot seek to explain something for himself alone. And in order merely to know 'what' he should explain, he must have come to some agreement with others about it"²¹. À la suite de Wittgenstein, Apel affirme qu'il n'existe pas de langage privé. Une conscience solitaire est inconcevable. La notion wittgensteinnienne de règle syntaxique permet de soutenir l'intersubjectivité factuelle de l'usage du langage²². L'utilisation d'une règle syntaxique ne peut se faire de façon conséquente une seule fois dans le temps par un locuteur quelconque. Pour qu'il y ait règle, l'utilisation systématique et répétitive de celle-ci doit être possible. De plus, tout interlocuteur doit être en mesure d'identifier la règle utilisée par tout locuteur. Jürgen Habermas, en accord avec les affirmations apeliennes, mentionne: "[j]e ne puis être sûr moi-même d'obéir à une règle en l'absence d'une situation dans laquelle je peux exposer

20 G. Hottois, Du sens commun à la société de communication, p. 192. Le "solipsisme méthodique" est: "the belief that man could attain an understanding of the data of his consciousness including an understanding of himself as an 'I' without - in principle - presupposing himself to be already socialized in a communication-community". K.O. Apel, "The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy ...", op. cit., p. 42. Voir également Id., "La question d'une fondation ultime de la raison", op. cit., p. 913 sq; Id., "The a priori of communication ...", op. cit., p. 9 sq.

21 K.O. Apel, "Scientistics, hermeneutics and the critique of ideology ...", op. cit., p. 58.

22 Voir Id., "The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy ...", op. cit., p. 50 sq; J. Habermas, Sociologie et Théorie du Langage, p. 60 sq; J.M. Ferry, Philosophie de la communication, vol. 1, p.13.

mon comportement à la critique d'autrui et réaliser avec lui un *consensus*"²³. L'utilisation d'une règle syntaxique signifie, pour le locuteur, la participation à un "jeu de langage", et par conséquent, la participation à un horizon de sens commun²⁴. Le locuteur s'inscrit dans un "mode de vie" partagé par d'autres interlocuteurs.

Apel se tourne vers le pragmatisme sémiotique de Charles Sanders Pierce. Ce dernier transforme la métaphysique traditionnelle lorsqu'il argumente comme suit:

Kant's "highest point", which is the transcendental unity of the consciousness of objects and of self-consciousness has to be replaced by the postulate of a final unity of sign-interpretation which would be the *consensus* about truth, reached in an *indefinite community of investigators and interpreters* ²⁵

L'approche apeliennne veut faire intervenir une réflexion transcendantale sur l'universalité du discours langagier. Elle entend délimiter de manière fondationnel cet "horizon de compréhension" du sens (ou communauté intersubjective de sens). Le chercheur présuppose lui-même nécessairement toujours l'intersubjectivité communicationnelle, si ce n'est que pour établir différentes conventions scientifiques. Il y a là un élément indispensable, qui est à la fois implicite, pour les "sciences de l'esprit". Le chercheur en science sociale participe non seulement à un "horizon intersubjectif de sens" partagé par d'autres chercheurs, mais il s'inscrit

²³ J. Habermas, Sociologie et Théorie du Langage, p. 62.

²⁴ Cf. K.O. Apel, "The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy ...", op. cit., p. 55: "from Wittgenstein's insight that (meaningful talk about) following a rule is, in principle, dependent on the context of a public language game it follows that the describer of a language game must *participate*, in a certain sense, in the language game to be described".

²⁵ Ibid., p. 46. Voir également du même auteur, "From Kant to Pierce: the semiotical transformation of the subject of the interpretation of signs in the semiotics of pragmatism", dans Towards a transformation of philosophy, p. 77 à 92.

également dans une "communauté historique de communication" qui constitue l'objet même de ses recherches. Apel écrit:

human beings, so long as they are considered as possible partners of communication, and so of interaction, cannot be reduced to objects of description and/or explanation of their behavior by means of formalized languages, but have to be dealt with in the context of a language game which is, in principle, common to the subjects and to the objects of science (i.e. humanities).²⁶

En accord avec Habermas, Apel veut redéfinir le rapport qu'entretiennent les sciences sociales à leur objet d'étude, soit l'organisation sociale humaine, en fonction d'une médiation intersubjective entre le chercheur et l'agent social. Apel, tout comme Habermas, suggère que le comprendre (*Verstehen*) présuppose une intersubjectivité sur laquelle s'appuie la rationalité scientifique des sciences sociales. En tant que membre de la communauté de communication, le chercheur s'adresse à un co-sujet de la discussion.

Le projet apélien, qui réaffirme le fondement transcendantal de la moral, non seulement pour l'interaction quotidienne, mais aussi pour les sciences sociales, ne refuse pas l'objectivation scientifique (ce qui veut dire ici le schisme sujet-objet de la philosophie transcendantale). Il entend plutôt en offrir le dépassement (*Aufhebung*) par une médiation dialectique entre l'approche théorique de la philosophie analytique et l'interrogation d'ordre herméneutique des "sciences de l'esprit" (*Geisteswissenschaften*)²⁷. Apel

²⁶ K.O. Apel, "The a priori of communication ...", *op. cit.*, p. 11.

²⁷ Voir K.O. Apel, "Scientistics, hermeneutics and the critique of ideology ...", *op. cit.*, p. 46-76; Id., "The communication community as the transcendental presupposition for the social sciences", dans Towards a Transformation of Philosophy, p. 136-179; Id., Sur le problème d'une fondation rationnelle de L'éthique à l'âge de la science ..., p.76 sq.; Id., "The a priori of communication ...", *op. cit.*, p. 3 à 37. G. Radnitzky, Continental schools of metascience ..., vol. 2, p. 63 sq.

suggère que l'intérêt d'émancipation d'une Théorie critique doit reprendre le mode d'explication propre à la philosophie analytique afin de dissiper les configurations idéologiques de la "fausse conscience" (Lukács). Pour Habermas, le rapport entre explication et compréhension n'est pas aussi bien défini. Mais surtout, il cause problème, nous allons le voir, car il n'est pas appuyé par une fondation philosophique transcendantale.

(III). La pragmatique transcendantale et le comprendre (Verstehen).

La pragmatique transcendantale propose une entreprise de conciliation entre un questionnement d'ordre explicatif et un questionnement d'ordre compréhensif²⁸. La complexité de l'objet des sciences sociales, selon Apel, mène vers une telle entreprise de conciliation. L'activité humaine ne doit pas être conçue comme étant simplement déterminée par une dynamique causale. La représentation (ou l'interprétation) que se font les êtres humains du bien fondé et des raisons de leur propre activité joue également un rôle considérable. Cette définition de l'activité humaine partagée par la "sociologie compréhensive" de Max Weber est, malgré tout, diminuée par cette approche. Weber réduit l'exercice de compréhension de l'activité humaine à un moyen heuristique sur lequel s'appuie l'analyse explicative des "sciences exactes"²⁹.

²⁸ Voir K.O. Apel, Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective, trad. G. Warnke, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1984 (1979), p. 104, p. 211 sq., p. 236.

²⁹ Voir M. Weber, "Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques", dans Essais sur la théorie de la science, p. 399-477, surtout p. 465 sq. Voir la critique de K.O. Apel, Understanding and Explanation, p. 17-18, p. 38-39, et de façon générale en p. 184 sq. À comparer avec l'appréciation albertienne de cette thématique, notamment lorsque H. Albert suggère que la dynamique entre le comprendre et l'explication proposée par les sciences herméneutiques présuppose elle-même une explication. Voir son Treatise on Critical Reason, p. 190 sq., surtout p. 194: "one can still further seek an *explanation of understanding*, [...] a theory of nomological character that would make such an achievement possible would be required even for the grounding of the so-called method of understanding".

La compréhension de l'activité humaine se veut une "interprétation explicative" (*erklärend deuten*), i.e. une "intropathie" (*Einfühlen*) qu'effectue le chercheur afin de déceler les motifs et motivations (émotionnels ou autres) de l'acteur social³⁰. À l'encontre d'une telle approche, et en accord avec Habermas, Apel affirme que pour les sciences sociales:

le concept de rationalité du sujet de la compréhension [est] corrigé par la rationalité, factuellement attestée, des sujets des actes à comprendre, tandis qu'inversement, la disposition factuelle de ces derniers à la rationalité est corrigée par le présupposé de rationalité du sujet de la compréhension.³¹

Nous ne faisons que reprendre ici la notion de "cercle herméneutique" de compréhension. Apel ajoute, cependant, que l'on ne peut non plus se limiter à une interprétation d'ordre compréhensive de l'activité humaine³². Car cette dernière peut être déterminée par des pulsions dont l'agent social n'est pas nécessairement conscient. Une simple médiation intersubjective n'est pas suffisante pour déceler ces déterminations plus ou moins conscientes (on pourrait même ajouter: ces déterminations idéologiques!). C'est à cet égard qu'il faut faire intervenir de nouveau un questionnement d'ordre (quasi-) explicatif.

³⁰ Prenons pour exemple ce passage de M. Weber, dans "Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" ...", *op. cit.*, p. 466: "Le moyen de l'explication compréhensive consiste ici [...] d'une part dans les habitudes conventionnelles du savant et du professeur de penser de telle manière et non d'une autre [...] et d'autre part, quand cela s'avère nécessaire, dans la capacité de comprendre par intropathie une pensée qui est étrangère à leurs propres habitudes et qui, relativement à ces dernières, leur semble normativement "fausse" ". Voir la critique de cette approche par K.O. Apel, dans Penser avec Habermas contre Habermas, p. 23 sq.

³¹ K.O. Apel, Penser avec Habermas contre Habermas, p. 22.

³² Cf. Id., "The a priori of communication ...", *op. cit.*, p. 30: "It is not literally true that the humanities should never objectify human behaviour, that they should, so to speak, deal with men only as co-subjects of communication".

Soulignons la nature (et la radicalité!) du schisme qui oppose Apel aux approches herméneutiques contemporaines afin de soulever la pertinence d'un diagnostic d'ordre explicatif. Dans le sillage de l'École de Francfort, la pragmatique transcendantale suggère un dépassement de l'herméneutique par la Critique de l'idéologie. La délimitation d'un "horizon" transcendantal du langage permet de faire intervenir l'universalisme de la raison, et, par conséquent, offrir une fondation ultime pour la Théorie critique de la société. Apel veut remplacer le "comprendre autrement" de l'herméneutique heideggerienne et post-heideggerienne par un "comprendre mieux"³³.

La pragmatique transcendantale suggère une dynamique d'apprentissage entre le philosophe et le texte sous interprétation, dynamique qui est un dépassement de la contingence historique. G. Hottois souligne que, pour Apel, "dans la mesure où, comprenant, et surtout, comprenant *mieux* le passé, nous nous comprenons aussi, il est légitime de parler d'un gain dans l'intelligence que nous prenons de nous-mêmes"³⁴. Hottois poursuit:

Puisque *nous* comprenons mieux une oeuvre, un homme, une époque appartenant au passé, il faut supposer que la compréhension spontanée et réflexive qu'un individu ou une collectivité ont d'eux-mêmes est toujours, au moins partiellement, faussée, perturbée, affectée d'opacité et d'inintelligibilité. Or, on ne voit pas pourquoi un individu ou une collectivité d'aujourd'hui seraient épargnés par cette cécité partielle.³⁵

Le thème de la "fausse conscience" (Luckàs) idéologique, que l'on retrouve au sein de la critique sociale des membres de l'École de Francfort (et des écrits de Habermas³⁶), est maintenu par la pragmatique transcendantale

³³ Voir de façon générale le troisième chapitre de Understanding and Explanation.

³⁴ G. Hottois, Du sens commun à la société de communication, p. 200.

³⁵ Ibid., p. 200.

³⁶ Nous faisons référence au thème de la "colonisation" du monde vécu. Voir J. Habermas, Théorie de l'agir communicationnel: Pour une critique de la raison fonctionnaliste, Tome II, 1987 (1981).

de Apel. Une situation de distorsion idéologique peut s'insérer entre la compréhension qu'ont les individus d'eux-mêmes et de leur époque et la situation historique réelle. L'interprétation herméneutique n'est pas suffisante pour réfléchir cette difficulté. Le "comprendre autrement" est conçu comme un "comprendre mieux" seulement s'il peut permettre de dépasser la réification d'une période historique précise. À cet égard, si nous voyons juste, Apel entend situer presque de manière a-historique la réflexion du théoricien critique interprétant l'histoire. Mais, pour l'instant, nuancons notre propos³⁷. Prenons plutôt ce passage de Gérard Radnitzky, dans Continental Schools of Metascience:

If there is any point at all in the embarking upon an attempt to establish communication and co-understanding with cultures, religions, etc., not one's own, the following precondition must obtain: *one is in a position, despite one's history-boundedness to philosophize from a platform that is not wholly bound to one's historical situation*³⁸

Le théoricien critique fait appel, suivant l'argumentation apeliennne, à une position philosophique qui n'appartient pas entièrement à l'histoire, ou plutôt à sa situation historique contingente. Les arguments transcendantsaux de Karl-Otto Apel s'appuient sur une fondation de la rationalité et de la morale qui se veut universaliste et non relativiste. Pour suggérer une telle approche critique, Apel fait intervenir le modèle théorique de la psychanalyse³⁹. Celle-ci ré-introduit, entre le patient et le psychanalyste, (ou encore, entre le philosophe critique et l'agent social), un questionnement d'ordre explicatif (i.e.

³⁷ Nous revenons dans notre prochain chapitre sur le rapport qu'entretient le philosophe au monde vécu selon Apel.

³⁸ G. Radnitzky, Contemporary schools of metasciences, vol. 2, p. 39.

³⁹ Cf. entre autre, K.O. Apel, "Types of Social Science in the Light of Human Cognitive Interests", dans Philosophical Disputes in the Social Sciences, sous la dir. de S.C. Brown, New Jersey, Humanities Press Lim., 1979, p. 42 sq.

un diagnostique quasi-naturaliste), tout en proposant un dépassement (*Aufhebung*) d'ordre intersubjectif (i.e. le moment thérapeutique où le rapport patient-thérapeute en est un entre co-sujets de la discussion). La pragmatique transcendantale, en se servant du modèle psychanalytique, reconnaît deux niveaux d'analyse: "the objective and distanced behavioural 'explanation' which presupposes the partial breakdown of communication; and [...] the subsequent 'transcendence' of the 'explanation' in a deepened self-understanding which is dialectically mediated"⁴⁰.

La terminologie apelienne mérite certains éclaircissements. Le moment explicatif de la pragmatique transcendantale en est un de "quasi-objectivation". Expliquons nous. Selon Apel, lorsqu'une disparité importante se pose entre l'action d'un sujet historique et la représentation qu'il a de lui-même, le théoricien critique (thérapeute, sociologue, etc.) ne peut pas interroger les motifs conscients et avoués du sujet historique. Différentes pulsions plus ou moins conscientes déterminent ces motifs. Ils sont donc inaccessibles au sujet historique lui-même. Le théoricien critique doit faire intervenir une analyse d'ordre explicative afin de situer les raisons de la fausse représentation de soi et de ses actions dont fait part le sujet. L'objectivation du sujet historique se dissipe progressivement à mesure que ses motifs cachés lui sont révélées par le thérapeute, et par conséquent, à mesure qu'il devient un co-sujet de la discussion thérapeutique. L'objectivation n'est que partielle. L'interaction communicationnelle n'est jamais entièrement interrompue (puisqu'il relève du rôle du patient d'effectuer une confession dialogique). Apel insiste sur ce dépassement de

⁴⁰ Id., "Scientistics, hermeneutics and the critique of ideology ...", *op. cit.*, p. 71.

l'objectivation scientifique par une médiation intersubjective⁴¹. Néanmoins, il reconnaît la pertinence de la méthode scientifique pour le théoricien critique. Laissons le lecteur reprendre son souffle.

Revenons au rapport entre l'approche de la pragmatique transcendantale et l'approche théorique de Jürgen Habermas. Pour schématiser, le modèle psychanalytique suggéré par la pragmatique universelle ressemble à celui-ci:

The conversational model of authority relies to a large extent upon self-knowledge that only the patient can have, and which has therapeutic value only insofar as the patient brings this knowledge into the domain of language. The authority of the therapist depends on increasing the autonomy of the patient, which the patient experiences as an effect of the dialogue itself. That is, therapeutic authority is ultimately discursive in structure, and has "force" only insofar as dialogue moves from critique to discourse.⁴²

La "force rationnellement motivante" de l'argumentation est le seul point d'appui pour l'exercice thérapeutique (et pour la Théorie critique), selon la pragmatique universelle. Revenons rapidement sur certains acquis habermassiens. Pour Habermas, la position que détient le sociologue face au sujet historique en est une d'intériorité, c'est-à-dire qu'elle présuppose une attitude performative où il y a une participation égale à la discussion entre les interlocuteurs. Le rapport de compréhension est nécessairement inclusif puisqu'il est discursif. Seule la rationalité immanente du langage permet une

⁴¹ Cf. Id., "The a priori of communication ...", *op. cit.*, p. 31: "Men have to calculate and even technically to manipulate their social behavior in order to survive as members of social systems. But this very concession has to be supplemented, in my opinion, by the urgent demand that all social technology has to be counterchecked by an improvement of intersubjective understanding, complementary to objectifying and manipulating men".

⁴² M. E. Warren, "The self in discursive democracy", dans The Cambridge companion guide to Habermas, sous la dir. de S. K. White, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 192.

prise de position critique par le sociologue. Elle seule lui permet de faire intervenir l'universalité des prétentions à la validité. Habermas refuse toute distinction objectivante entre le chercheur et l'agent social. Il interprète, comme l'indique Apel, la "compréhension, en tant que moment d'*entente* virtuelle *avec des co-sujets* [...] toujours déjà impliquée dans le *jugement* *virtuel*/des prétentions à la validité et des raisons"⁴³. Habermas, selon Apel,

s'efforce de dépasser l'explication habituelle du rapport entre comprendre et évaluer et, s'en écartant, de démontrer qu'il y a une relation interne entre les deux opérations, relation qui rend en quelque sorte impérative, pour la science reconstructrice quand elle se rattache à l'entente mutuelle préscientifique et en fait l'objet d'une réflexion critique, la dynamique d'un progrès de l'apprentissage, rendue possible, obligatoire même, par l'entente mutuelle.⁴⁴

L'exercice d'un dépassement (*Aufhebung*) dialectique de l'explication et de la compréhension s'avère nécessaire si l'on veut instaurer une dynamique intersubjective entre le chercheur et l'agent social. Habermas est en accord avec Apel. Cependant, leurs cheminements philosophiques respectifs ne sont pas, quant à eux, tout-à-fait identiques. La "rationalité immanente" du langage que peut faire intervenir le sociologue, selon Habermas, doit être appuyée, selon Apel, d'une fondation transcendantale protégeant les acquis des Lumières.

Prenant pour point de départ cette divergence fondamentale, nous réitérons le problème particulier de l'argumentation habermassienne selon la critique apeliennne: "d'où la compréhension propre aux sciences sociales reconstructrices (critiques) - pour autant que cette compréhension doit être en

⁴³ K.O. Apel, Penser avec Habermas contre Habermas, p. 31.

⁴⁴ Ibid. p. 32.

mesure de procéder à un jugement d'évaluation - tire-t-elle les critères d'un jugement rationnel des raisons"⁴⁵?

Apel soulève cette question en relevant un certain nombre de confusions au sein de l'argumentation habermassienne. D'un côté, Habermas rejette la distinction entre les "énoncés empiriquement vérifiables" et les "énoncés de la pragmatique transcendantale", de l'autre, il effectue pourtant une distinction entre le "niveau philosophique" et le "niveau sociologique empirique" de l'analyse⁴⁶. Si Habermas refuse une différenciation transcendantale entre ces différents niveaux d'analyse, Apel s'explique difficilement comment il peut effectuer une distinction entre le "principe formel fondamental de l'éthique de la discussion et la fondation [i.e.] la légitimation de normes concrètes"⁴⁷, ainsi qu'entre le "critère de la moralité [...] et les normes [...] de la moralité concrète"⁴⁸. Habermas, selon Apel, est responsable de ces confusions car il ne distingue pas les éléments théoriques qui relèvent du domaine d'une science reconstructrice des éléments théoriques appartenant au domaine de la philosophie⁴⁹.

Passons plus précisément à la discussion apeliennne du faillibilisme, de sorte à situer précisément l'exercice foundationaliste, et mieux définir l'enjeu que nous voulons souligner.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 28.

(IV). La fondation réflexive, transcendantale et ultime de la pragmatique transcendantale: pour une critique du faillibilisme de la pragmatique universelle.

Le principe du faillibilisme, tel qu'il se trouve chez Hans Albert, mais aussi au sein de la pensée de Jürgen Habermas, s'offre comme alternative à la confusion de la métaphysique traditionnelle entre certitude et vérité⁵⁰. L'argumentation criticiste rejette la volonté philosophique traditionnelle visant l'élaboration de certitudes fondationnelles. Elle s'oppose radicalement à l'approche de la pragmatique transcendantale car elle refuse toute quête d'évidence philosophique.

Le rationalisme critique de Hans Albert entend critiquer le "classicisme traditionnel", soit la métaphysique occidentale, prenant pour point de départ le "principe de justification suffisante" (*principle of sufficient justification*). Selon Albert, ce principe dicte: "always seek an adequate foundation - a sufficient justification - for all your convictions"⁵¹. Il est à la source de la quête philosophique pour une certitude atteinte par des déductions logiques⁵². Le théoricien métaphysique, selon Albert, prétend qu'il est possible de délimiter, par des inférences logiques, un point d'Archimède de la connaissance.

Mais voilà, nous indique Albert, que ce théoricien fait face à un trilemme malheureux, le "Trilemme de Münchhausen" ou "Trilemme de Fries", dont aucun des moments n'apparaît acceptable. Les trois options qui s'offrent au philosophe sont:

⁵⁰ Cf. H. Albert, Treatise on Critical Reason, p. 12 sq; Id., "Criticisme et naturalisme", dans La sociologie critique en question, p. 59 à 84.

⁵¹ Id., Treatise on Critical Reason, p. 14.

⁵² Ibid., p. 17-18.

1. an *infinite regress* which seems to arise from the necessity to go further and further back in the search for foundations, and which, since it is in practice impossible, affords no secure basis;
2. a *logical circle* in the deduction, which arises because, in the process of justification, statements are used which were characterized before as in need of foundations, so that they can provide no secure basis; and, finally,
3. the *breaking-off of the process* at a particular point, which, admittedly, can always be done in principle, but involves an arbitrary suspension of the principle of sufficient justification.⁵³

Dans l'intention d'éviter ce trilemme, Hans Albert propose un "principe d'examen critique" (*principle of critical examination*) qui réaffirme la quête pour la vérité à l'encontre de la recherche de certitudes. Schématisons à l'aide d'un principe poppérien. Le travail scientifique adéquat (dont, selon Albert, le modèle peut servir à une dynamisation de l'exercice démocratique⁵⁴) ressemble au schème conceptuel suivant: P1 (*Problem 1*) -> TT (*Tentative Theory*) -> EE (*Error Elimination*) -> P2 (*Problem 2*)⁵⁵. Lorsque le chercheur rencontre un problème particulier (P1), il propose certaines hypothèses (TT) afin de résoudre ce problème. À la lumière d'une vérification (EE), qu'elle soit d'ordre argumentative au sein de discussions avec d'autres chercheurs ou d'ordre empirique, le chercheur entend solidifier (i.e. confirmer ou infirmer) la théorie proposée. C'est alors qu'émerge un second problème (P2). Celui-ci n'est pas le propre de l'activité scientifique intentionnelle. La théorie privilégiée donne naissance, parfois malgré elle, à de nouveaux problèmes qui

⁵³ *Ibid.*, p. 18; Id., "Criticisme et naturalisme, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁴ Voir *Ibid.*, p. 218 sq.; Id., "Instruire et guider: Société, science et politique dans la perspective du rationalisme politique", dans *La sociologie critique en question*, surtout p. 184 à 187.

⁵⁵ K.R. Popper "Epistemology Without a Knowing Subject", dans *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1994 (1972), p. 119. Voir H. Albert, *Treatise on Critical reason*, p. 54 sq.

doivent être soumis à un nouvel examen critique⁵⁶. L'examen critique est à refaire. Hans Albert, et Karl Popper, (ainsi que Habermas) proposent une vérité dont l'atteinte ne peut être qu'approximative. Popper souligne: "every such step will create *new unintended facts, new unexpected problems* and also *new refutations*"⁵⁷.

Il faut soumettre le travail scientifique à un examen critique continu. La science n'est qu'une série d'hypothèses plus ou moins certaines qui attendent une réfutation (éventuelle). La science, mais aussi la philosophie, selon Albert et Habermas, doit tendre, non pas vers une quête de fondation philosophique, mais plutôt, vers la recherche d'une vérité, dont la dynamique repose sur l'élimination de contradictions (toujours nouvelles qui apparaissent d'une façon continue)⁵⁸.

Le principe d'examen critique présuppose certains postulats logiques. Hans Albert s'approprie une notion de dialectique qui s'appuie sur un "principe de non-contradiction". Ce principe commande: "[to] search constantly for relevant contradictions in order to expose present convictions to the risk of refutation, so that they will have a chance to prove themselves"⁵⁹. Le faillibilisme, tel qu'il est véhiculé par les jeunes poppériens, et notamment par Hans Albert⁶⁰, propose que tout énoncé scientifique (voire philosophique) doit

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 119. Popper écrit: "new problems *P2* arise from our own creative activity; and these new problems are not in general intentionally created by us, they emerge autonomously from the field of new relationships which we cannot help bringing into existence with every action, however little we intend to do so".

⁵⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁸ Cette défense pour une quête de la vérité (à l'encontre d'une quête pour des certitudes) est liée à une notion de progrès historique dont la finalité, i.e. la vérité, est inatteignable.

⁵⁹ H. Albert, *Treatise on Critical Reason*, p. 56, et en p. 27, note 23: "Freedom from contradiction is in itself merely a logically minimal requirement of knowledge".

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 47-48: "all claims for the *infallibility* of any court of appeal are rejected in favor of a thoroughgoing (sic) *fallibilism*. [...] A thoroughgoing (sic) *criticism* [...], which allows no dogmas, necessarily involves a fallibilism with respect to every possible authority".

être soumis à un examen critique. Tout énoncé est nécessairement réfutable. Il ne peut être acceptable (momentanément) qu'en ce qu'il est une hypothèse vérifiable.

Revenons au faillibilisme de Jurgen Habermas. Mentionnons en passant que l'exercice du faillibilisme pour Albert ne s'inscrit pas dans le même genre de projet que propose Habermas. Albert est plutôt critique face à l'approche herméneutique⁶¹. À l'encontre d'une médiation entre compréhension et explication, il propose plutôt un mode d'appréciation (quasi-)wébérien de ces moments évaluatifs. Le schème explicatif prime⁶². Néanmoins, l'opposition radicale qui se dessine sur ce point ne remet pas en question la similarité de l'appréciation du faillibilisme lui-même⁶³. Ce n'est que dans le contexte global de leur orientation philosophique respective que ce principe n'est plus tout-à-fait déterminant de la même manière.

Somme donc, nous voyons une similitude entre l'approche criticiste de Albert et cette affirmation, que nous avons mentionnée plus haut, de Habermas: "*toutes les reconstructions rationnelles, comme les autres types de savoir, n'ont qu'un statut hypothétique*"⁶⁴. Nous avons vu, au chapitre précédent, comment Habermas entend doter la pragmatique universelle d'une fondation quasi-transcendantale et en quoi celle-ci se veut faillible. Les hypothèses de la Théorie de l'agir communicationnel ont toujours à être

⁶¹ Voir H. Albert, Treatise on Critical Reason, p. 169 à 198; Id., "Herméneutique et science exacte: la problématique du sens et la question de la connaissance théorique", dans La sociologie critique en question, p. 114 sq.

⁶² En note 28 nous indiquons le reproche que H. Albert adresse aux herméneutes, et surtout à K.O. Apel.

⁶³ K.O. Apel, dans Penser avec Habermas contre Habermas en page 11 et 12, affirme que Habermas a "malgré d'apparentes restrictions, accepté le principe non restreint et, partant, applicable à lui-même, du faillibilisme adopté par les jeunes poppériens (Bartley, Albert, Radnitzky)".

⁶⁴ J. Habermas, Moral et communication, p. 53. Voir ci-haut, au premier chapitre, p. 28.

vérifiées empiriquement. Habermas suggère un principe de cohérence qui est le "critère de vérité" de la pragmatique universelle. Le principe de cohérence, comme le souligne à bon droit Stéphane Courtois, se doit d'être un principe de "cohérence interthéorique entre *plusieurs* démarches reconstructives différentes"⁶⁵. Il présuppose une vérité consensuelle. L'argumentation albertienne reconnaît également la nécessité d'une corroboration des différentes théories scientifiques, si ce n'est que par l'utilisation conventionnelle du principe de non-contradiction. Mais justement, Apel demande comment Habermas et Albert peuvent-ils justifier le principe d'examen critique? Où s'appuie le faillibilisme? (Cette question porte sur une question éthique très importante. Peut-on -- c'est un peu ce que demande Karl-Otto Apel à Hans Albert -- suggérer, à la manière de Max Weber, qu'il doit y avoir un "acte de foi prérationalnel" dans l'exercice de la science, "acte de foi" qui "légitimerait" en quelque sorte cet exercice critique?⁶⁶).

Karl-Otto Apel prétend que Habermas et Albert ne peuvent pas répondre à cette question. Pour ce faire, ils doivent admettre que "le *principe de la discussion* [...] est une *présupposition transcendantale du principe de falsification*"⁶⁷. C'est-à-dire qu'ils doivent adhérer à l'argumentation de la pragmatique transcendantale. Prenons d'abord la critique apeliennne adressée à Hans Albert. Nous allons voir comment elle mène vers la fondation réflexive, transcendantale et ultime de la discussion.

⁶⁵ S. Courtois, "Le faillibilisme de Jürgen Habermas ...", *op. cit.*, p. 275.

⁶⁶ Sur cette affirmation de la science comme productrice de valeur (*Wissenwert*), comparez M. Weber, "Le métier et la vocation de savant", *Le savant et le politique*, trad. et préface de R. Aron, Paris, Librairie Plon, coll. 10/18, 1959 (1919), p.77, et H. Albert, *Treatise on Critical Reason*, p. 53.

⁶⁷ K.O. Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, p. 29.

Selon Karl-Otto Apel, le rejet d'une fondation transcendantale par le criticisme peut être contourné si l'on reconnaît l'aspect pragmatique du langage. En accord avec le criticisme albertien, mais dans un esprit plutôt postmétaphysique, Apel rejette la subjectivité transcendantale en tant que fondement de la validité objective de la connaissance. Cependant, il prétend que l'évidence cognitive d'un sujet de la connaissance n'est pas assimilable au Trilemme de Munchhausen, si elle est conçue comme étant la reconnaissance d'une intersubjectivité de la connaissance sur laquelle s'appuie la certitude de ce sujet de la connaissance. Prenons ce passage de Apel:

La fondation de la validité de la connaissance doit bien [...] toujours reposer sur l'évidence possible de conscience propre aux sujets connaissants (comme représentants autonomes du sujet transcendantal de connaissance) *et* sur les règles *a priori* et intersubjectives propre au discours argumentatif: dans le contexte de ce discours, l'évidence cognitive comme preuve subjective de la validité objective doit être transformée en une validité intersubjective.⁶⁸

On ne peut accepter le Trilemme de Munchhausen que si l'on fait abstraction de l'engagement performatif d'un sujet au sein d'une communauté de communication⁶⁹. Ce Trilemme ne semble acceptable que si l'on ne reconnaît pas les "conditions de possibilité d'une critique intersubjectivement valide". Pourtant, à cet égard, Apel souligne que l'utilisation radicale du doute méthodique et du principe d'examen critique présuppose une intersubjectivité *a priori* permettant une certitude. On "ne peut, écrit-il, rendre compte du doute [...] comme un *jeu de langage pourvu de sens* sans présupposer en même temps en principe une certitude *indubitable*"⁷⁰. Il s'agit là, nous indique Apel, du discours argumentatif comme certitude indubitable.

⁶⁸ K.O. Apel, "La question d'une fondation ultime de la raison ...", *op. cit.*, p. 907.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 903 sq., surtout en p. 905.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 909.

Apel souligne l'ambiguïté qui s'instaure au sein de l'argumentation criticiste. D'un côté, Albert reconnaît le fait que les règles de la logique et du principe de non contradiction sont incontournables, de l'autre, il ne peut soumettre ces principes à l'exercice du faillibilisme ni démontrer comment et pourquoi ils sont acceptables. Schématisons la contradiction qui se dévoile. Le principe du faillibilisme est en quelque sorte "menteur": "si le principe du faillibilisme est lui-même faillible, il est dans cette mesure justement lui-même non faillible et vice-versa"⁷¹. Nous devons présupposer, insiste Apel, la logique du discours argumentatif comme fondement de nos discussions théoriques. Apel rejette toujours l'exercice déductif d'une fondation philosophique. Il le remplace par un exercice de fondation qui est réflexif. Apel suggère que "[l]es évidences paradigmatiques [de la fondation] ne peuvent être mises en question par la critique sans se contredire elles-mêmes, ni être fondées déductivement sans se présupposer elles-mêmes"⁷².

L'élément clef sur lequel se centre la pragmatique transcendentale est le principe d'auto-contradiction performative: "on ne peut décider au niveau du discours et de la pratique ni pour, ni contre les règles du jeu de langage transcendantal sans avoir déjà présupposé ces règles"⁷³. Apel insiste sur la "consistance pragmatique" (*pragmatic consistency*, D. Bohler) de toute prétention à la validité. Dietrich Bohler, dans "Transcendental Pragmatics and Critical Morality: On the Possibility and Moral Significance of a Self-Enlightenment of Reason", résume: "Everything rests upon the thesis *that the standard* of the pure capability of an argument to achieve a discursive consensus as such - hence also a practical argument that, for instance,

⁷¹ Ibid., p. 918.

⁷² Ibid., p. 919.

⁷³ Ibid., p. 928. Également, Id., Ethique de la discussion, p. 40-41; Id., Penser avec Habermas contre Habermas, p. 30.

advances a moral principle - *is rationally unavoidable* "74. Le discours argumentatif est indépassable (*Nichtintergebar*). La pragmatique transcendantale propose un questionnement sur les conditions de la critique, i.e. sur les conditions du principe d'examen critique lui-même.

À la lumière de ce "standard incontournable de rationalité", nous voyons Apel répondre à la difficulté soulevée par Habermas, soit l'impossibilité d'une fondation transcendantale. Selon Habermas, Apel ne fait que soulever la "*non-réfutabilité* de certaines règles ou de certaines conditions [argumentatives]"75. La clef de sa critique est la suivante: "il n'y a aucune possibilité pour justifier un système conceptuel *a priori* puisqu'on doit, par principe, laisser en suspens la question de savoir si les sujets connaissants ne changeront pas, un jour, leur façon de penser le monde"76. Cet "argument de particularité" ne remet pourtant pas en question le fait qu'il doit y avoir une forme de "jeu de langage transcendantal", un "standard de rationalité", permettant l'appréciation même d'une telle critique. Le caractère indépassable de la fondation transcendantale du discours argumentatif ne tient pas tellement, pour Apel, au fait que le discours argumentatif est et sera la seule forme possible d'argumentation pour l'humanité. Ce caractère incontournable repose plutôt sur le fait qu'il y a là la seule forme actuelle possible d'argumentation. Rien n'empêche de supposer qu'il peut être dépassé dans l'avenir, mais d'ici là il n'en conserve pas moins

74 D. Bohler, *Transcendental Pragmatics and Critical Morality: On the Possibility of a Self-Enlightenment of Reason*, dans *The Communicative Ethics Controversy*, sous la dir. de S. Benhabib et F. Dallmayr, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994, p. 123.

75 J. Habermas, *Morale et Communication*, p. 116; S. Courtois, "Le faillibilisme de Jurgen Habermas ...", *op. cit.*, p. 271 sq.; J.M. Ferry, *Philosophie de la communication*, p. 85 sq.

76 G. Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1981, p. 196-197, cité dans J. Habermas, *Morale et communication*, p. 117. Voir la tentative d'un dépassement de l'opposition entre les approches fondationnalistes et reconstitutrices par Courtois et Ferry. Ils font part, chacun à sa manière, d'un "faillibilisme faiblement généralisé" (Courtois): S. Courtois, "Le faillibilisme de Jurgen Habermas ...", *op. cit.*, p. 271 sq.; J.M. Ferry, *Philosophie de la communication*, p. 95 sq.

son caractère contraignant pour l'argumentation rationnelle. C'est la seule façon que nous avons pour argumenter et par conséquent la seule façon de supposer (i.e. d'articuler de manière intelligible) le fait que nous aurons (peut-être) une autre forme d'argumentation dans l'avenir. Voilà, encore et toujours, la force de l'argumentation fondationnaliste⁷⁷.

Karl-Otto Apel ne rejette pas la pertinence du faillibilisme pour les sciences restructrices. Cependant, il entend critiquer la confusion (essentiellement) habermassienne (quoiqu'également albertienne) entre les postulats empiriques de la science restructrice (en ce qui concerne Albert, il s'agit plutôt de l'utilisation systématique du doute méthodique) et les prétentions à l'universalité de la philosophie sur laquelle s'appuie cette démarche. Selon Apel, il faut distinguer "le degré de réflexion propre aux jeux de langage pré-scientifiques et scientifiques d'une part, et le degré de réflexion propre à la réflexion pragmatico-transcendantale sur la structure des jeux de langage en général, d'autre part"⁷⁸.

Le projet apélien porte évidemment sur des considérations morales. Si nous démontrons qu'il doit y avoir une communauté intersubjective de sens pour qu'il y ait validité de la connaissance, nous pourrions, espère Apel, démontrer que la contingence des prétentions humaines implique nécessairement l'universalité de la raison transcendantale. D'un côté, nous réaffirmons la prétention à la validité des assertions philosophiques, et de

⁷⁷ Cette position plutôt bohliérienne semble se concilier à certaines affirmations de Habermas dans Éthique de la discussion, p. 172. L'opposition quant au statut qu'il faut accorder à ces arguments transcendants, "sont-ils a priori ou non", n'en n'est pas pour autant réglée. Non plus n'est réglée la question d'une déduction transcendantale des catégories a priori de la raison communicationnelle.

⁷⁸ K.O. Apel, "La question d'une fondation ultime ...", op. cit., p. 911.

l'autre, nous affirmons la prétention à la validité des affirmations non philosophiques⁷⁹.

Qu'en est-il pour l'agent social? S'il reconnaît "l'évidence paradigmatique" de la fondation transcendantale, c'est qu'il accepte "le jeu de langage transcendantal" comme "*a priori* certain et *a priori* intersubjectivement valide"⁸⁰. Apel observe que tout individu qui argumente est toujours membre d'une "communauté réelle de communication". Une "communauté idéale de communication" est toujours "anticipée de manière contrefactuelle dans la communauté réelle d'argumentation"⁸¹. Il en va de même pour un sujet isolé. Apel écrit:

L'individu est [...] comme un "*homo sapiens*" socialisé avec succès par sa compétence communicationnelle: il se constitue comme un être qui s'est toujours déjà identifié à la communauté idéale de communication [...] et qui a implicitement accepté les règles pragmatiques et transcendantales de la communication.⁸²

En tant que situation de discussion idéale, la "communauté idéale de communication" est l'étalon normatif de la "communauté réelle de communication". Trois normes fondamentales sont présupposées: la justice et l'égalité de droits, la solidarité ainsi que la coresponsabilité⁸³. Nous revenons plus en détail, au chapitre suivant, sur les conséquences pratiques de l'argumentation apeliennne.

⁷⁹ Cf. Ibid., p. 912.

⁸⁰ Ibid., p. 924. Il y a là quelque chose comme un retour à la "théorie de la conscience". Ce que souligne J. Habermas, Morale et Communication, p. 118-119. Également, G. Hottois, Du sens commun à la société de communication..., p. 208 sq.

⁸¹ K.O. Apel, Éthique de la discussion, p. 40; Id., "L'éthique du discours comme éthique de la Responsabilité ...", op. cit., p. 519 sq.

⁸² K.O. Apel, "La question d'une fondation ultime ...", op. cit., p. 925.

⁸³ Ibid., p. 8, p. 41-42. "L'éthique du discours comme éthique de la Responsabilité ...", op. cit., p. 515.

Pour l'instant, synthétisons l'argumentation de ce chapitre. La pragmatique universelle de Jurgen Habermas, selon Karl-Otto Apel, n'est pas suffisante en ce qui concerne l'appréciation transcendantale de la rationalité. Un "standard de rationalité" doit permettre une prise en considération transcendantale de la contingence historique et immédiate où s'inscrit le travail du philosophe.

La traduction française du texte critique de Apel, Penser avec Habermas contre Habermas, soulève la question suivante: "la Moralité du monde vécu peut-elle assurer à la "Théorie critique" un fondement normatif?". À cette question, l'argumentation transcendantale répond de façon négative. Il faut, selon Apel, faire intervenir l'universalisme de la raison que seule la philosophie détient. Le rôle que joue la philosophie par rapport aux sciences reconstructrices et par rapport au monde vécu est, selon l'option apeliennne, particulier. Nous passons maintenant au cheminement apelien en faveur d'une responsabilisation de l'éthique face à l'intersubjectivité du monde vécu, de sorte à situer la dynamique des arguments transcendantsaux face aux discussions pratiques.

Chapitre trois

L'éthique de la discussion et la responsabilité historique

Nous ouvrons maintenant la discussion sur des considérations qui intéressent plus particulièrement la philosophie politique. Nous recentrons notre analyse sur la prise en considération de l'interaction stratégique par une éthique de la discussion. Derrière cette question encore générale se dessinent les réflexions de Karl-Otto Apel et de Jürgen Habermas sur le rapport entre les conditions de la justification des normes universelles et les conditions de l'application de celles-ci.

Au chapitre précédent, ainsi qu'à la fin du premier chapitre, nous avons soulevé les fondements normatifs de la Théorie de l'agir communicationnel portant plus précisément sur la justification des normes sociales. À cet égard, nous avons introduit le principe d'Universalisation (U)¹ de Jürgen Habermas, ainsi que la fondation transcendantale et ultime de la Théorie de l'Agir communicationnel de Karl-Otto Apel. Nous avons souligné le désaccord qui se dessine entre ces deux penseurs quant à la fondation en raison des normes.

Nous revenons maintenant sur ce désaccord quant à ce qu'il faut en tirer pour l'intersubjectivité factuelle du monde vécu, i.e. l'intersubjectivité aux prises avec l'interaction stratégique de la vie quotidienne. Mais d'abord

¹ Nous rappelons au lecteur que le principe d'universalisation dicte, selon sa formulation la moins restrictive: "dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous". J. Habermas, De l'éthique de la discussion, p. 17.

rappelons au lecteur, et surtout à tout lecteur sceptique, que l'exercice d'une fondation normative de la coopération sociale se veut une réponse, autant pour Habermas que pour Apel, non seulement au post-nietzschéisme relativiste refusant l'universalité de la raison², mais également, et surtout, à la sociologie fonctionnaliste qui insiste sur la prédominance des interactions stratégiques dans la société industrielle avancée³. À cet égard, les tenants de la Théorie de l'agir communicationnel entendent renouveler les questions d'ordre moral tout en offrant une critique du rigorisme kantien. L'éthique formaliste (kantienne) qui omet une prise en considération des conséquences de l'application des normes universelles ne permet pas de prendre en considération, d'une façon constructive, la critique qui lui provient de la sociologie fonctionnaliste.

Le radicalisme de l'option communicationnelle tient à la prise en considération des conséquences propres à l'universalisation des normes sociales. Une telle éthique, préoccupée par l'application des normes sociales, se doit de discuter avec les tenants de l'interaction stratégique. Elle doit prendre en charge la responsabilisation de l'éthique face aux interactions stratégiques du monde vécu. Les considérations théoriques concernant les conséquences de l'universalisation des normes sociales doivent être évaluées à la mesure des stratégies factuelles privilégiées par les intérêts particuliers, ou encore les groupes d'intérêts et groupes de pression, d'une société à tendance

² Voir J. Habermas, Le discours philosophique de la modernité: Douze Conférences, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Ed. Gallimard, 1988 (1985). K.O. Apel, "Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité: Le défi d'une critique totale de la raison", trad. C. Bouchindhomme, Le Débat, no 49, mars-avril 1988, p. 141 à 163.

³ Voir K. O. Apel, "The Rationality of Human Communication: On the Relationship between Consensual, Strategic, and Systems Rationality", Graduate Faculty Philosophy Journal, vol. 18, no 1, 1995, p. 1 à 25; "Normative Ethics and Strategical Rationality", Graduate Faculty Philosophy Journal, vol. 9, no 1, hiver 1982, p. 81 à 105; "Social Action and The Concept of Rationality", trad. F. M. Kirkland, Phenomenology and the Human Sciences (Supplement to Philosophical Topics), vol. 12, 1981, p. 9 à 35.

corporatiste⁴. Ces considérations n'invitent pas les tenants d'une éthique néo-kantienne à délaisser l'intérêt d'universalisation des normes. Elles ne sont pas réfléchies de manière à inviter le tenant de la Théorie de l'agir communicationnel à se défaire de l'intérêt pour une fondation en raison de l'agir moral. Habermas et Apel endossent la rationalité stratégique de la société industrielle avancée, mais persèverent, malgré tout, dans la quête pour son dépassement.

Nous avons insisté au premier chapitre, en ce qui à trait aux écrits de Jurgen Habermas, sur la délimitation d'une interaction sociale non stratégique. À cet égard, nous avons souligné la discussion critique qu'entretient Habermas face au sociologue Max Weber en ce qui concerne les fondements intersubjectifs de l'organisation sociale. Nous avons rapidement entrevu au second chapitre l'exercice d'une délimitation d'un agir coopératif au sein de la pensée de Karl-Otto Apel. Partageant un intérêt initial pour une réalisation de plus en plus authentique de la raison communicationnelle au sein du monde vécu, les deux versions de la Théorie de l'agir communicationnel portent pourtant sur des conséquences pour la raison pratique qui sont différentes, presque opposées.

Nous nous devons maintenant de mettre en lumière l'opposition entre Habermas et Apel en ce qui concerne l'intersubjectivité du monde vécu. Plus précisément, nous nous intéressons à l'application du principe d'universalisation. Une éthique préoccupée par les conséquences de l'universalisation des normes sociales veut répondre à une situation historique qu'elle perçoit comme étant inauthentique. L'élaboration de la stratégie

⁴ Voir C. Offe, "Bindings, Shacles, Brakes: On Self-Limitation Strategies", Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, p. 63 à 94.

qu'elle entend employer pour appliquer l'éthique permet, si nous voyons juste, de voir comment elle perçoit l'interaction factuelle du monde vécu.

Comment se fait-il qu'une opposition radicale sur l'intersubjectivité du monde vécu se démarque entre ces deux penseurs si l'enjeu, soit celui de la délimitation d'une théorie critique de la société, est pourtant le même? Recentrer notre objet sur la prise en considération des interactions stratégiques du monde vécu par les tenants de la Théorie de l'agir communicationnel, et plus précisément par Karl-Otto Apel, nous permet, à cet égard, de recentrer l'analyse sur la prise en considération de l'intersubjectivité factuelle de la vie quotidienne par les arguments transcendants. Ces derniers n'ont pas, nous allons le voir, les mêmes instruments théoriques pour une prise en considération du monde vécu que les arguments propres au faillibilisme critique.

Pour mieux délimiter notre enjeu nous allons reprendre la question apeliennne: la moralité factuelle du monde vécu sert-elle de fondation suffisante pour une Théorie de l'agir communicationnelle? Le langage, selon Apel, constitue un "standard de rationalité" incontournable pour quiconque argumente. N'oublions surtout pas qu'il s'agit maintenant précisément de questionner le cheminement apélien en ce qui concerne la prise en considération de l'interaction dans le monde vécu. Nous soulevons la question apeliennne à l'argumentation apeliennne. Nous la reformulons de la sorte: comment l'argumentation transcendantale de Karl-Otto Apel permet-elle une prise en considération de l'intersubjectivité du monde vécu?

Nous avançons la thèse suivante: l'option apeliennne n'est pas tout-à-fait viable face à l'option habermassienne en ce qui concerne la façon dont une éthique discursive doit transiger avec les interactions stratégiques du monde vécu. La pragmatique transcendantale confond la raison communicationnelle

et la raison pratique, ce qui est d'un danger considérable pour la liberté des discussions pratiques. Habermas souligne ce point⁵. Sa pragmatique universelle semble éviter cette ambiguïté. Contre l'intention d'une association étroite entre moralité et fondation transcendantale, la pragmatique universelle de Habermas insiste sur la liberté des discussions pratiques et l'autonomie des membres participants. La contrainte d'une fondation transcendantale est abandonnée à l'avantage du principe d'universalisation qui doit être dérivé des normes de l'argumentation (ce qui n'est toujours pas effectué par Habermas⁶) et qui, par conséquent, ne peut s'y substituer. Ce principe constitue un critère moral suffisamment contraignant. Il n'est pas une variante relativiste de l'éthique. Nous laissons à la conclusion générale le soin de revenir sur les grandes lignes de notre argumentation.

Voici la structure de notre dernier chapitre. D'abord, (I) nous présentons l'argumentation apelienne quant aux considérations pratiques pour une Théorie de l'agir communicationnel. Nous exposons le corpus apelien quant à l'éminente "partie B" de la fondation, ainsi que les éléments de critique qu'elle soulève contre la pragmatique universelle habermassienne. Ensuite (II), nous soulignons la critique habermassienne de Karl-Otto Apel. Nous allons insister sur les limites soulevées par Habermas envers l'approche apelienne. Finalement (III), en conclusion à ce dernier chapitre, nous offrons une courte réflexion sur certaines considérations théoriques à retenir de cette opposition quant au rapport qu'entretient une éthique de la discussion à l'intersubjectivité factuelle du monde vécu. Alors apparaît, sous une lumière intéressante, les contradictions de la pragmatique universelle de Habermas

⁵ Cf. J. Habermas, De l'Éthique de la discussion. Voir notre discussion plus bas.

⁶ Voir la note 93 du premier chapitre.

soulevées au second chapitre. Mais cette dernière étape, nous la laissons à la conclusion générale.

(I) La pragmatique transcendentale: l'éthique de la responsabilité et le stade post-conventionnel de la modernité.

Commençons d'abord par re-situer le projet de Karl-Otto Apel. La pragmatique transcendentale situe dans le caractère indépassable (*Nicht hintergebarkeit*) du discours argumentatif la clef de voûte de la Théorie de l'agir communicationnel. L'individu, selon Apel, doit être appelé à reconnaître que dès qu'il argumente il est toujours membre d'une communauté réelle de communication. Cette communauté de communication réelle présuppose une anticipation contre-factuelle de la communauté de communication idéale dont les trois normes (impératifs) fondamentales sont: la justice, l'égalité et la co-responsabilité. Apel insiste, nous l'avons vu, sur la contradiction performative où tout sceptique qui refuse la communauté réelle de communication devient soit l'objet (et non plus le co-sujet) de la discussion ou bien entre en contradiction permanente avec lui-même au point de tendre vers une auto-destruction pathologique⁷.

Nous voyons Apel répondre à Habermas en ce qui concerne l'inutilité de la fondation transcendentale et ultime⁸. Selon Habermas, la fondation transcendentale ne permet pas de démontrer pourquoi l'agent

⁷ Cf. ce passage: "Celui qui, au nom de quelque position que ce soit, refuse de jouer le jeu, ne peut, pour cette raison même, argumenter. Avec ses motivations impossibles, il ne peut qu'être l'*objet* d'une élaboration théorique, mais non le sujet d'une argumentation. Et pour autant qu'on veut faire abstraction du piège, sans gravité, de celui dont le refus est stratégique [...] pour faire de celui qui oppose un refus de *principe* l'objet de théories, il faut accepter nécessairement qu'il refuse de s'entendre avec lui-même. A ce titre, on a raison de supposer chez lui un processus pathologique, au sens d'une auto-contradiction". K.O Apel, Penser avec Habermas contre Habermas, p. 48.

⁸ J. Habermas, Morale et Communication, p. 107. Pour la critique d'inutilité de la fondation transcendentale, voir J. M. Ferry, Philosophie de la communication, 1994; S. Courtois, "Le faillibilisme de Jürgen Habermas ...", op. cit., p. 265 sq.

communicationnel doit accepter le rôle d'agent rationnel au sein de discussions pratiques situées dans le monde vécu. Critiquant l'argumentation apelienne, Habermas mentionne: on "ne peut tout au plus amener le sceptique à convenir qu'il doit avoir reconnu, en tant qu'*il participe à une argumentation*, un "principe" de l'ordre de la "liberté d'opinion". Mais cet argument ne porte pas suffisamment pour le convaincre en tant qu'*acteur* "9. L'agent communicationnel, insiste Habermas, peut accepter au sein de discussions théoriques la fondation transcendantale ultime de la pragmatique transcendantale tout en essayant de s'y soustraire (de façon stratégique et manipulatrice) au sein de discussions pratiques. Peut-on vraiment penser avec Habermas contre la pragmatique transcendantale que la "contrainte [de l'auto-contradiction performative] n'est pas transmissible de la discussion à l'action"¹⁰?

Soulignons le fait, à l'encontre de Jurgen Habermas, que la pragmatique transcendantale de Apel n'a pas à convaincre le sceptique de participer à la discussion ni d'agir moralement. S'il refuse la communauté de communication illimitée anticipée contrefactuellement dans tous les actes de communication, il devient lui-même l'objet de la critique rationnelle intersubjective des membres de la communauté de communication réelle. Il perd, par le fait même, le statut de co-sujet de la discussion. Revenons à l'opposition que nous avons mentionnée à la troisième section du second chapitre (2.3) entre l'explication (*Erklärend*) et la compréhension (*Verstehen*) dans les sciences sociales. Si le sceptique radical refuse la fondation transcendantale, soit le discours argumenté comme médium intersubjectif, il ne peut qu'être sujet à un diagnostic d'ordre explicatif. Tout comme pour une période historique

⁹ J. Habermas, Morale et Communication, p. 107.

¹⁰ Ibid. p. 107.

confuse, imbue d'idéologie, le sceptique radical n'est pas en mesure, par lui-même, d'accéder au statut de co-sujet de la discussion. Il n'est qu'un quasi-objet. Il peut poursuivre (s'il le veut), au prix d'une auto-contradiction permanente, la discussion avec les tenants de l'universalisme communicationnel. Tout en réitérant continuellement son refus théorique de toute argumentation transcendantale le sceptique peut offrir une contribution théorique avantageuse¹¹.

La subtilité de l'argumentation transcendantale que nous voulons soulever porte plutôt sur le sceptique radical qui a l'intention d'utiliser des moyens violents pour refuser l'universalisme de la raison. Ce sceptique radical devient l'objet d'une menace permanente pour la communauté de communication réelle. Selon Apel, nous devons alors faire part d'une légitimation intersubjective et consensuelle du "monopole de la violence" (Weber) que détient l'État de droit. Le consensus (contrefactuel, donnant, dans ce cas-ci, sur un consensus factuel) entre agents communicationnels légitime l'exercice normatif d'un refus d'accepter à la discussion (pratique) un sceptique (radical et violent) rejetant lui-même toute discussion (théorique ou pratique). Ainsi, Apel souligne: "[l']éthique du discours considère [...] que la violence légitime - laquelle peut aussi s'avérer efficace au plan stratégique - est une contre-violence justifiée"¹². Soyons tout de même prudents. Apel ne

¹¹ L'argumentation apeliennne va plus loin, car elle suggère qu'il est impossible pour tout acteur social de refuser l'argumentation rationnelle (ou encore la raison). Si nous extrapolons, il ne peut donc pas y avoir une continuité de la discussion avec un sceptique radical. Habermas insiste sur cet élément au sein de la pragmatique transcendantale. Nous y revenons dans la prochaine section, mais sous une lumière légèrement différente. Laissons au lecteur le plaisir de découvrir l'enjeu qui se dessine.

¹² K.O. Apel, "L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité: ...", *op. cit.*, p. 530. Voir également, Ethique de la discussion, p. 96-97. Dans la prochaine section, nous relevons une difficulté concernant cette justification de la contre-violence légitime, qui est anticipée par Habermas dans Morale et Communication (paru avant ce texte de Apel), en page 107: "À tout le moins, la force susceptible de réguler l'action, inhérente au contenu normatif qui se manifeste dans les présuppositions pragmatiques de

propose pas une appréciation non-critique de la situation politique actuelle et de l'État de droit factuel. Au contraire, il insiste

il ne saurait être question d'affirmer que le problème de la non-applicabilité d'une pure éthique des principes comme éthique de l'agir responsable [...] serait déjà résolu par le biais de la fonction impartie à l'État de droit, et consistant à rendre possible la morale. Même dans un État de droit fonctionnant de façon optimale, cela ne pourrait être le cas. Du reste, un tel État ne peut actuellement exister, puisqu'on n'a pas encore réussi à réaliser ce que Kant considérerait comme sa condition, soit l'établissement d'un ordre juridique cosmopolitique.¹³

Nous ne faisons que réitérer l'argumentation transcendantale en ce qui concerne les considérations de l'application pratique de l'éthique du discours envers un sceptique radical. Il est toujours question ici de ce que Apel nomme la "partie A" de la fondation, soit la partie formelle et procédurale de l'éthique. Ce qui nous intéresse plus particulièrement, faut-il le rappeler, est de voir comment la pragmatique transcendantale entend considérer l'intersubjectivité du monde vécu. À cet effet, il faut se tourner vers les réflexions apeliennes concernant les conditions d'application du principe d'universalisation.

(I.a). La médiation entre la communauté de communication réelle et la communauté de communication idéale de la pragmatique transcendantale.

La pragmatique transcendantale, dont la tâche première est la délimitation transcendantale et ultime de la morale, suggère également une partie fondationnelle "B" reliée à l'histoire et préoccupée par l'application du principe d'universalisation¹⁴. La pragmatique transcendantale, dont la fondation ultime est divisée en une partie formelle et une autre

l'argumentation, nécessiterait-elle une justification particulière". Cette justification semble déficiente. Elle n'est pas effectuée par la pragmatique transcendantale.

¹³ *Ibid.*, p. 530.

¹⁴ Voir "L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité: ...", *op. cit.*, p. 519 sq.

historiquement située, offre ainsi, selon Apel, à la fois les conditions de la validité des énoncés et les conditions de la reconnaissance intersubjective. Cette précision de Apel se veut une réponse au deuxième versant de la critique habermassienne d'inutilité de la fondation transcendantale. Pour le dire avec Jean-Marc Ferry, Habermas prétend que la fondation transcendantale "ne nous dit rien sur la structure effective de la rationalité pratique, et ne dispense donc pas d'une démarche explorative visant à reconstruire l'architecture de la *Lebenswelt*"¹⁵. Mais pourtant, insiste Apel, la partie reliée à l'histoire de la fondation porte sur cette architecture du monde vécu. Elle nous permet explicitement d'entrevoir les interactions stratégiques factuelles des acteurs sociaux. La pragmatique transcendantale entend offrir une responsabilisation de l'éthique. Elle propose une délimitation de l'agir moral transigeant avec l'interaction stratégique du monde vécu. Soyons patients et détaillons l'argumentation apeliennne.

Le point de départ de la partie "B" de la fondation transcendantale est la communauté de communication réelle. Pour Apel, l'éthique de la discussion doit s'appuyer, non seulement sur la fondation transcendantale et ultime des normes, mais "également sur l'*a priori* de la "facticité" de la communauté de communication réelle, c'est-à-dire sur une *forme socio-culturelle de vie*, à laquelle chaque destinataire de l'éthique appartient toujours déjà en vertu de son *identité contingente*"¹⁶.

L'appartenance à une communauté de communication réelle par un agent communicationnel offre le point de départ d'une médiation dialectique vers la réalisation d'une communauté de communication de plus en plus

¹⁵ J.M. Ferry, Philosophie de la communication, p. 88. Voir J. Habermas, Morale et communication, p. 119-120.

¹⁶ Ibid., p. 519

authentique. Dès 1973, dans le texte Sur le problème d'une fondation rationnelle de L'éthique à l'âge de la science: L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique, Apel insiste pour une médiation dialectique entre la communauté de communication réelle et la communauté de communication idéale permettant une prise en considération de l'intersubjectivité de plus en plus morale¹⁷. Dans un texte datant de 1988, il ré-affirme (sans ne l'avoir jamais vraiment abandonnée) cette dynamique. Précisons au passage les trois éléments pertinents de cette dialectique:

- 1) la présupposition d'une *communauté idéale de communication*, que nous sommes obligés d'anticiper de façon contrefactuelle lorsque nous argumentons sérieusement;
- 2) la présupposition d'une *communauté réelle de communication*, dans laquelle nous sommes socialisés et où nous devons déjà avoir obtenu un accord suffisant pour être à même de mener effectivement une discussion argumentée; à quoi s'ajoute enfin
- 3) la conscience de la différence *princielle* existant entre la *communauté idéale de communication* et la *communauté réelle de communication*¹⁸

Cette dynamique entre les communauté de communication réelle et idéale porte sur des conséquences importantes pour le rapport entre l'application et la justification des normes universelles pour une éthique de la discussion. Avec prudence, cependant, nous affirmons qu'il n'est pas question ici d'une dialectique historiciste où il y a réconciliation dans l'absolue (prenant l'allure d'une communauté de communication parfaite) entre les membres de la communauté de communication réelle. De plus, nous l'avons vu, Apel accuse

¹⁷ Cf. K.O. Apel, Sur le problème d'une fondation rationnelle de L'éthique à l'âge de la science, 1987 (1972).

¹⁸ K.O. Apel, "La morale formelle, appréhendée d'un point de vue postkantien, peut-elle être à nouveau convertie en moralité sociale? Le problème d'une application historique de l'éthique de la discussion, entre utopie et régression", Discussion et Responsabilité. L'Éthique après Kant, vol. 1, p. 122.

la pragmatique universelle d'effectuer un "paralogisme substantialiste". Il ne peut ensuite, de façon conséquente, faire usage d'une dynamique émanatiste entre les communautés de communication réelle et idéale. Bien au contraire, Apel insiste, il faut faire intervenir ici deux difficultés en modernité qui nous suggèrent plutôt de resituer cette dynamique dialectique en terme d'idée régulatrice (néo-kantienne). C'est alors que le troisième élément de cette dynamique, soit la conscience de la "différence principielle" entre les deux communautés de communication, sert d'élément clef pour une "éthique de la responsabilité". Quels sont ces deux éléments troubles de la modernité?

Karl-Otto Apel observe d'abord, qu'il y a une résurgence en post-conventionalité de l'irréconciliabilité, soulignée pertinemment par Max Weber, entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité¹⁹. De plus, il interroge l'application du principe d'universalisation à une situation historique imparfaite. Prenons le second élément. Il nous permet d'introduire de façon précise l'élaboration apeliennne de la nécessité d'une éthique de la responsabilité en post-conventionnalité. C'est-à-dire qu'il nous permet de mieux définir comment Apel entend souligner, et peut-être résoudre, le schisme moderne entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité.

(I.b). La pragmatique transcendantale et l'application du principe d'universalisation.

C'est à travers une discussion critique envers Habermas que Apel définit les termes de l'application du principe d'universalisation à la situation contemporaine. De façon générale, il critique l'utilisation que propose

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 120, note 41. Voir M. Weber, *Le savant et le politique*, 1959 (1919). Pour une discussion de la reprise de cette question par les tenants de l'éthique de la discussion, voir S. Mesure et A. Renaut, *La guerre des dieux: Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Ed. Grasset et Fasquelle, 1996.

Habermas du principe d'universalisation (U). Prenons ce long passage qui vaut la peine d'être considéré attentivement:

En tant que principe d'une éthique de la responsabilité, le principe (Ua) serait applicable sans autre façon si nous vivions (déjà) dans un monde dans lequel on peut s'attendre (1) à ce que toutes les normes effectivement observées soient susceptibles d'être fondées conformément au principe procédural (U), et (2) à ce que tous les hommes soient (au moins) prêts à obéir *en règles générale* aux normes fondées conformément à (U); en un mot, la formule proposée (U) serait acceptable en tant que principe procédural suffisant pour permettre de résoudre tous les problèmes liés à la fondation et à la légitimation des normes, si nous vivions déjà dans les conditions de la communauté de communication idéale, anticipée de façon contrefactuelle dans la discussion argumentée [...].²⁰

La pragmatique universelle de Jürgen Habermas, malgré le fait qu'elle est concernée par les conséquences pratiques dérivées de discussions pratiques où est appliqué le principe (U), suppose, selon Apel, un "point zéro de l'histoire" où serait applicable l'universalisation des normes elle-même. Il manque à une telle réflexion, toujours selon Apel, non pas une préoccupation envers les conséquences qui découlent des normes universellement acceptées, mais une préoccupation de l'utilisation d'une procédure d'universalisation des normes à un moment historique donné. Apel insiste: "[c]e qui importe bien plutôt, c'est de considérer également les conséquences et les effets secondaires prévisibles des *applications précisément du principe (Ua) en fonction de la situation historique*. C'est là seulement ce qui caractérise l'exigence principielle de ce qui est propre à une *éthique de la responsabilité*"²¹. Pour le

²⁰ K.O. Apel, "La morale formelle, appréhendée d'un point de vue postkantien, peut-elle être à nouveau convertie en moralité sociale? ...", *op. cit.*, p. 111. Voir du même auteur *Éthique de la discussion*, p. 80 sq.

²¹ *Ibid.*, p. 112. À la page 107 de ce texte, Apel propose une légère modification au principe d'universalisation en le rebaptisant principe (Ua): "N'agis qu'en fonction d'une maxime dont tu peux admettre, soit en raison d'une entente réelle avec les personnes

dire autrement, Habermas se préoccupe plutôt des conséquences appartenant aux normes universalisées²². Il n'a pas, selon Apel, le souci de savoir si l'application de l'universalisation de ces normes sociales est elle-même possible. A cet égard, il est question, pour Apel, contre Habermas, de prendre en considération les intérêts stratégiques du monde vécu afin de les médier par des intérêts communicationnels (et donc universels). L'application du principe d'universalisation doit être réfléchi en fonction de cette médiation. Résumons la critique apeliennne de Habermas. Selon Apel, l'approche habermassienne:

fait [...] toujours abstraction du problème postconventionnel des conséquences prévisibles qu'entraînera une application historique du principe de la discussion en générale; en d'autres termes, on fait abstraction du problème de la réalisation des conditions historiques et sociales permettant d'appliquer une éthique de la discussion dans un monde où domine l'action stratégique propre aux systèmes d'affirmation de soi.²³

concernées ou leurs représentants, soit en raison d'une expérience intellectuelle équivalente, que les conséquences et les effets secondaires qui, selon toute probabilité, résultent du fait que la norme est universellement observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de chaque personne concernée, peuvent être acceptés sans contrainte par toutes les personnes concernées dans le cadre d'une discussion réelle". Nous ne pouvons discuter en détail cette modification du principe d'universalisation. Elle n'altère en rien la compréhension générale de l'exercice de fondation des normes. Voilà pourquoi nous faisons toujours part de la même terminologie, soit de mentionner qu'il s'agit d'un principe d'universalisation. La différence tient à la possibilité, pour Apel, d'effectuer l'universalisation des normes par une "expérience intellectuelle équivalente", soit, donc, par une expérience solipsiste. Nous y revenons plus bas.

²² Répondre plus exactement à cette critique, dans la perspective habermassienne, nécessiterait une analyse exhaustive du dernier texte de J. Habermas, Droit et Démocratie: Entre faits et normes, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1994 (1992). Faut de temps et d'espace, nous ne pouvons pas nous permettre un tel ajout. Nous renvoyons le lecteur à la critique de Apel par S. Courtois, "Principe de discussion et éthique de la responsabilité chez Karl-Otto Apel", Dialogue, vol. 34, no. 4, aut. 1995, p. 695 à 711. Pour l'instant, nous avertissons le lecteur que nous élaborons cette critique apeliennne de Habermas de sorte à démontrer comment le raisonnement apelienn, et la critique qu'il propose de Habermas, tend vers la délimitation d'une "éthique de la responsabilité".

²³ K.O. Apel, "La morale formelle, appréhendée d'un point de vue postkantien, peut-elle être à nouveau convertie en moralité sociale? ...", op. cit., p. 116.

Au stade de la "reflexion sur les principes" (Schluchter), ou encore au "stade postconventionnel" (Kohlberg) de la modernité, nous devons nous interroger, selon Apel, sur une "éthique interimaire" nous permettant de reconsidérer la scission entre éthique de la conviction et éthique de la responsabilité. Cette reconsidération de l'opposition fondamentale entre faits et valeurs doit nous permettre, toujours selon Apel, l'élaboration d'une "éthique communicationnelle stratégique", i.e. une éthique communicationnelle prenant en considération les interactions stratégiques du monde vécu. Entendons nous sur ce point. Apel écrit: "en effet, pour supprimer ne serait-ce que de façon approximative la différence (D), il faut bien adopter une *stratégie à long terme* définie en termes de rationalité fins-moyens"²⁴. Il justifie cette stratégie de deux façons²⁵. D'abord, l'agent communicationnel, qui veut poser une action éthique, ne peut pas s'attendre à ce que les autres membres de la coopération sociale renoncent entièrement à l'action stratégique. De plus, il est nécessaire non pas de subsumer l'action communicationnelle à celle stratégique mais bel et bien de tendre vers une médiation entre ces deux activités sociales. Soyons clairs. Apel entend doter la Théorie de l'agir communicationnel, sous sa version de pragmatique transcendantale, d'un "principe complémentaire" visant l'élimination "des obstacles qui s'opposent à l'application du principe pur de la discussion"²⁶.

²⁴ Ibid., p. 125. Voir également, "on the level of an ethics of responsibility, we are once again confronted with the necessity of mediating strategically between the principle of an ethics of consensual-communicative discourse and the functional imperatives of political and economical systems rationality" K.O. Apel, "The Rationality of Human Communication: On the Relationship between Consensual, Strategic, and Systems Rationality" op. cit. p. 21

²⁵ K.O. Apel, "La morale formelle, appréhendée d'un point de vue postkantien, peut-elle être à nouveau convertie en moralité sociale? ", op. cit., p. 126 sq.

²⁶ Ibid., p. 127

La pragmatique transcendantale se dote d'un principe complémentaire (C), qui se charge d'assurer, pour ainsi dire, le *passage historique à l'application de l'éthique de la discussion* et donc la *partie B de l'éthique*.²⁷ Comment formuler ce principe? Apel suggère que ce principe est (déjà) presupposé dans l'activité communicationnelle de la manière suivante: "à savoir que le principe valable dans le cadre de la *discussion libérée des contraintes de l'action* devrait également être *employé* pour résoudre les conflits d'intérêts surgis à l'intérieur du *monde vécu* ou les communications ne sont pas libérées des contraintes de l'action"²⁸. Le principe complémentaire n'est pas entièrement indépendant du principe d'universalisation. Au contraire, pour citer encore Apel:

Quant au principe (C), il rejoint, au niveau le plus élevé de la faculté de juger morale, le principe (U) pour former un seul principe de l'éthique de la responsabilité rapporté à la discussion. Ce principe va dans son ensemble au-delà de l'éthique de la discussion, non seulement dans la mesure où il se rapporte *a priori* à l'idéal du règlement de tous les problèmes normatifs dans les discussions pratiques, mais aussi dans la mesure où, lui-même et le principe complémentaire (C), sont *a priori* susceptibles de consensus pour la discussion au cours de laquelle les philosophes procèdent à la fondation ultime en réfléchissant sur l'argumentation.²⁹

Le principe complémentaire est normalisable de façon consensuel. Du moins, est-ce là ce que prétend Apel. (Il va sans dire que nous retrouvons ici l'argumentation transcendantale, soulevée plus haut, de la légitimation normative d'un refus consensuel face à tout sceptique radical rejetant l'universalisme de la raison. L'agir stratégique peut être justifié

²⁷ *Ibid.* p. 123.

²⁸ *Ibid.* p. 123.

²⁹ *Ibid.* p. 129.

communicationnellement. Cet agir est ce que Apel nomme une "contre-violence légitime"). Que devons nous tirer de l'argumentation apeliennne?

Selon la formulation que lui intentionne Karl-Otto Apel, la pragmatique transcendantale se voit plutôt contrariée par l'intersubjectivité factuelle du monde vécu. La prise en considération des interactions stratégiques du monde vécu apparaît être, par conséquent, un ajout externe à la fondation transcendantale et ultime des normes. Il s'agit d'y faire face en offrant une "éthique intérimaire" et stratégique. Ne concluons pas trop vite. Nous nous tournons maintenant vers la critique que propose Habermas de la pragmatique transcendantale de Apel en ce qui concerne cette division entre "partie A" et "partie B" de la fondation. Nous voulons voir quelles sont les limites (et les conséquences) d'une telle délimitation de la Théorie de l'agir communicationnel. Passons aux objections habermassiennes.

(II). Pour une critique de la division entre la partie A" et la "partie B" de la pragmatique transcendantale: de retour à la pragmatique universelle.

Tout au long de notre investigation sur l'opposition entre Apel et Habermas nous avons souligné, d'un côté, la pertinence du projet philosophique de chaque auteur, tout en soulevant, de l'autre, les objections du penseur antagoniste. A cet égard, en ce qui concerne la critique habermassienne de la pragmatique transcendantale apeliennne, nous avons maintenant vu les deux éléments majeurs du refus habermassien face au transcendantalisme: soit l'impossibilité et l'inutilité de la fondation transcendantale. Tout en soulignant ces deux éléments de critique, nous avons élaboré les réponses apeliennes à Habermas. Nous n'avons pas l'intention ici de revenir sur ces deux objections.

Formulées dans Morale et Communication, les objections de Jurgen Habermas contre Karl-Otto Apel sont augmentées, dans Ethique de la Discussion, d'une troisième critique qui nous apparaît percutante. Habermas s'interroge sur le trajet philosophique de Karl-Otto Apel. Il questionne les considérations pratiques de l'application plus précise de l'éthique de la discussion suite à une quête de fondation transcendantale de la moralité. Suivant l'affirmation suivante de Jurgen Habermas, que nous avons à expliquer, nous voyons effectivement l'enjeu qui l'oppose à l'argumentation apeliennne:

La formulation propre à l'éthique de la discussion du principe moral rend clair, sans confusion possible, le fait que seule la fondation du principe d'universalisation revient au philosophe; *mais en même temps que règle d'argumentation, ce principe ne préjuge d'aucun contenu normatif*.³⁰

Tous les contenus normatifs du principe d'universalisation, insiste Habermas, "doivent être rendus dépendants de la discussion réelle"³¹. Il ne peut pas y avoir une association immédiate, persiste ce penseur, entre la deduction (quasi-transcendantale) des règles de l'argumentation et la fondation de la morale. Voilà où il s'oppose radicalement à l'approche apeliennne. Apel, nous le rappelons, définit l'entreprise de la pragmatique transcendantale en fonction d'une deduction du principe incontournable de l'argumentation, mais aussi en termes d'une fondation en raison de la morale. Ce dernier mentionne: "On devra fournir une fondation rationnelle ultime de la moralité et de son contenu normatif, c'est-à-dire une réponse à la fois incontestable et inconditionnelle à la question: "Pourquoi, d'une manière

³⁰ J. Habermas, De l'éthique de la discussion, p. 45. (Nous soulignons).

³¹ Ibid., p. 45.

générale, être moral?", et à celle-ci: "Que signifie être-moral [*das Moralischsein*]?"³².

Cette association entre fondation transcendantale du discours argumentatif et moralité porte, selon Habermas, sur une confusion radicale dont les conséquences ne semblent pas suffisamment réfléchies par Apel. Elle donne, suivant Habermas toujours, sur une prise de position quasi-platonicienne. Apel effectue, un peu de façon contradictoire, un retour sur la notion de "Philosophe-Roi"³³. Elaborons la critique habermassienne.

(II.a). La critique habermassienne du caractère contraignant de la fondation transcendantale apeliennne.

Jurgen Habermas, en accord avec Karl-Otto Apel, insiste sur deux presuppositions que doit détenir une Théorie de l'agir communicationnel. D'un côté, il faut presupposer que les problèmes de justice ont une réponse rationnelle, de l'autre, il faut chercher la réponse à la question: quelle peut être la règle morale qui nous permet de répondre à cette première question³⁴. Alors qu'il s'agit de trouver un principe universel pour l'agir moral, Habermas insiste, à l'encontre de Apel, que l'on ne doit pas confondre aux questions d'ordre épistémique les questions d'ordre existentiel³⁵. Trouver la structure a priorique du discours argumentatif ne nous permet pas, persiste Habermas, de répondre aux questions d'ordre existentiel du genre "pourquoi être moral".

La critique habermassienne s'intéresse ainsi à l'intention originelle de Karl-Otto Apel citée plus haut. Pour ce dernier, nous le rappelons, trouver la réponse à la question "que veut dire agir moralement" répond à la question:

³² K.O. Apel, Ethique de la discussion, p. 7.

³³ Cf. J. Habermas, De l'Éthique de la discussion, p. 175.

³⁴ Ibid., p. 166.

³⁵ Ibid., p. 166. Voir S. Courtois, "Le faillibilisme de J. Habermas ...", op. cit., p. 265 à 267.

"qu'est-ce qu'être moral". Et encore, trouver la réponse à la question "que veut dire agir rationnellement, et par conséquent, agir communicationnellement" répond à la question "qu'est-ce être moral". Est moral, suivant Apel, quiconque argumente. L'association trop étroite entre fondation transcendantale de l'argumentation et fondation de l'agir moral porte sur une telle superposition des questions d'ordre existentiel à celles d'ordre épistémique. Nous revenons sur cet élément central de l'argumentation apeliennne plus bas, pour l'instant, poursuivons notre reconstruction de la critique habermassienne.

Les objections de Habermas, dans Éthique de la discussion, portent toujours sur l'impossibilité et l'inutilité du projet apélien en ce qui concerne une fondation transcendantale et ultime de la morale. Ces arguments ont, cependant, une nouvelle fraîcheur. Habermas mentionne: "en exhibant les présuppositions à teneur normative de l'argumentation, [il] n'apparaît encore nullement le rapport de fondation entre discussions, agir orienté vers l'intercompréhension et monde de la vie"³⁶. Habermas défend les thèses de la pragmatique universelle en insistant sur le rapport que doivent entretenir les hypothèses (faillibles) de reconstruction des présuppositions idéalisantes du langage au monde vécu et aux différentes interactions initiées par les agents communicationnels. La tâche de l'élaboration d'une telle dynamique, selon Habermas, appartient entièrement à une analyse pragmatique-formelle du langage. Elle n'est pas une tâche de la théorie morale³⁷. Au risque de nous répéter, la pragmatique universelle délimite l'agir communicationnel de la sorte:

³⁶ J. Habermas, De l'Éthique de la discussion, p. 166.

³⁷ Ibid., p. 166.

Notre praxis argumentative appartient bien à une forme de vie entièrement structurée de manière communicationnelle; et la praxis quotidienne de l'usage de la langue orienté vers l'intercompréhension est déjà liée à d'inévitables presuppositions pragmatiques, qui, moralement, ne sont nullement neutres. Dans la mesure où, d'une manière générale, nous agissons communicationnellement, nous nous mouvons toujours-déjà dans un monde de la vie moralement impregné, pour ainsi dire.³⁸

Le tenant de la pragmatique transcendantale, s'il poursuit l'argumentation apelienne, selon Habermas, ne peut pas en admettre autant. Il suppose plutôt que la théorie morale, en tant que fondée dans la raison communicationnelle, nous permet de définir l'interaction communicationnelle morale. Habermas poursuit sa critique de la pragmatique transcendantale en mentionnant:

L'"être-moral" chez Apel comporte des connotations d'une obligation qui, précisément, dépasse la particularité de la vie éthique concrète du monde de la vie - le critère universaliste de la moralité "se greffe sur la vie éthique du monde de la vie". Apel dote la raison pratique non seulement d'une exigence épistémique, mais du caractère existentiel supplémentaire d'obligation, et il stylise la fondation du principe moral en une "fondation ultime".³⁹

La raison pratique, selon Habermas, se voit, si l'on adhère à l'argumentation de la pragmatique transcendantale, dotée d'une "exigence d'obligation". Rappelons au lecteur que, pour Apel, la raison communicationnelle s'impose nécessairement "toujours déjà" à tout agent communicationnel. Les presuppositions de l'argumentation ont une nécessité transcendantale incontournable quel que soit le contexte de communication. Suivant Apel toujours, l'agent social s'engageant dans une interaction discursive ne peut pas prendre une décision pour ou contre la raison

³⁸ Ibid. p. 166.

³⁹ Ibid. p. 166-167.

communicationnelle. Les exigences épistémiques, i.e. les exigences cognitives qui découlent du principe de la fondation ultime du discours argumentatif, s'imposent nécessairement aux discussions pratiques. Elles sont "toujours déjà" données dans les discussions pratiques, et par conséquent, puisqu'elles portent sur l'agir moral, elles sont des exigences existentielles. L'agent social qui veut effectuer une interaction communicationnelle presuppose une réponse à la question (incontournable, selon Apel): "pourquoi être moral". Que voit-on se dévoiler au juste? Cette critique de la pragmatique transcendantale n'est pas sans secouer radicalement les fondements théoriques de la Théorie de l'agir communicationnel. Prenons ce passage de Stéphane Courtois, qui adhère à l'argumentation habermassienne. Courtois résume excellemment l'enjeu en question:

si les règles de la rationalité communicationnelle se doivent d'être presupposées partout et toujours selon une nécessité transcendantale indéfectible pour qu'un discours quelconque puisse seulement avoir un sens, pourquoi devraient-elles alors tout à la fois se présenter sous les dehors d'une obligation *morale*, de quelque chose à réaliser à long terme *pratiquement*?⁴⁰

Cet auteur, à la suite de Jürgen Habermas, accuse une dissolution de la morale au sein de la pragmatique transcendantale⁴¹. Si nous adhérons, poursuit cette objection, à l'option apeliennne d'une association entre fondation transcendantale de l'argumentation et moralité, nous devons accepter le fait que "contrevenir aux normes d'une éthique communicationnelle signifierait en effet, non plus seulement sortir du registre de la moralité, mais également du registre de la rationalité et du sens en général"⁴². Il n'y a alors aucun sens à

⁴⁰ *Ibid.*, p. 267.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 267. Voir J. Habermas, *De l'Éthique de la discussion*, p. 167.

⁴² *Ibid.*, p. 267.

une définition de l'agir moral. Habermas ajoute: "une telle super-norme, qui rendrait reflexivement obligatoire la réalisation de la justice en général, serait soit redondante, soit dénuée de sens - et pour cette raison ne nécessiterait pas non plus de fondation"⁴³.

Cette critique habermassienne, quoique très radicale, porte toujours sur la superficie de l'argumentation apélienne. Par superficie, nous ne voulons pas dire superficiel, mais plutôt nous invitons le lecteur à participer à un exercice qui va au delà d'une simple critique du système de pensée apélien. Nous voulons toucher la difficulté théorique au cœur de l'argumentation apélienne qui mène à cette confusion entre considérations épistémiques et existentielles sur la moralité. Donnons un court moment de répit au lecteur. En trouvant la difficulté qui mène à cette confusion, nous espérons voir comment l'élaboration théorique de la prise en considération de l'intersubjectivité factuelle par la pragmatique transcendantale, soit la séparation entre les "parties A et B" de la fondation transcendantale et ultime, porte sur des conséquences fâcheuses.

Poursuivons avec Habermas. Les deux hypothèses apéliennes qui soutiennent la fondation transcendantale et ultime de la moralité sont, d'un côté, le "rapprochement de la raison communicationnelle et de la raison pratique", de l'autre, la "transpos[ition] [d]es questions fondamentales d'une philosophie première dans le paradigme de la pragmatique linguistique"⁴⁴.

D'un côté, Apel tend vers une définition de l'agir communicationnel qui se veut entièrement normative, i.e. que la raison communicationnelle est la "source de normes pour l'agir juste". Sur cette affirmation, Habermas critique déjà Apel. À l'encontre de ce que ce dernier prétend, Habermas soutient

⁴³ J. Habermas, De l'Éthique de la discussion, p. 167.

⁴⁴ Ibid., p. 169-170.

plutôt: "[l]a normativité au sens étroit de l'orientation obligeant à l'agir ne se confond pas avec la rationalité de l'agir orienté vers l'intercompréhension dans son ensemble"⁴⁵. Habermas refuse tout d'abord l'association étroite entre rationalité communicationnelle et fondation transcendantale de la Théorie de l'agir communicationnel. Il est toujours question, pour Habermas, d'une reconstruction (par conséquent, d'un exercice faillible) des présuppositions idéalisantes du langage. Habermas refuse toute association entre la théorie ayant poursuivie une reconstruction des présuppositions idéalisantes du langage et la fondation en raison de cette structure argumentative. Somme donc, il réitère son refus, que nous avons souligné dans le chapitre précédent, d'une fondation philosophique pour le savoir faillible d'une science restructrice. Sans revenir sur les difficultés précises d'une telle position (qui fait appel à un "principe de cohérence" en difficulté), nous soulignons ici, malgré tout, la critique d'une association trop étroite entre raison communicationnelle et raison pratique. L'interdépendance qu'il doit y avoir, pour Habermas, entre la philosophie et les sciences restructrices entend répondre à cette dynamique apélienne qu'entretient la raison pratique à la raison communicationnelle. Les postulats d'ordre universaliste de la philosophie ne sont pas, pour Habermas, à confondre avec la reconstruction du savoir intuitif de l'agent communicationnel.

De l'autre côté, selon Habermas, un "fondamentalisme résiduel" persiste au sein de la pensée de Karl-Otto Apel. L'argumentation apélienne entend délimiter une philosophie première s'appuyant sur le langage. Apel n'accepte pas suffisamment, selon Habermas, le fait que les "contenus substantiels de la métaphysique ne se laissent plus aujourd'hui sauvegarder que sous la forme

⁴⁵ Ibid., p. 170.

d'hypothèses scientifiques globales ayant un statut de faillibilité"⁴⁶. Sans reprendre la critique d'une association entre philosophie et science reconstructrice mentionnée à l'instant, Habermas interroge l'intention apeliennne concernant le rôle de la philosophie. Apel, nous l'avons vu, situe la philosophie à l'extérieur de l'empire du faillibilisme. Il donne à la pragmatique transcendantale un statut particulier, soit celui de "standard de la rationalité". Se faisant, selon Habermas, Apel essaie de doter la philosophie "d'une immunité d'un type particulier". Habermas accuse: "[l]a philosophie devient ainsi le dernier refuge de certitudes dont, sinon, sous la réserve devenue universelle du faillibilisme, on ne peut plus disposer"⁴⁷.

Encore dans Éthique de la discussion, Habermas insiste sur l'inutilité et l'impossibilité de la fondation. Ce que nous voyons précisément. Au cœur de la critique habermassienne se pose toujours l'opposition fondamentale qu'il alimente contre les arguments transcendants. Nous avons largement discuté le désaccord entre Apel et Habermas sur la question du faillibilisme et du rapport à la philosophie transcendantale. Nous ne revenons pas sur ce point ni sur les discussions qui entourent cette question. Portons plutôt attention aux conséquences qu'il nous est possible de tirer, avec Habermas, des présuppositions apeliennes. Notre investigation, puisqu'elle tient des conséquences d'une application au monde vécu d'un principe d'universalisation transcendantal contraignant, doit se tourner vers le statut particulier accordé à la philosophie, ainsi que vers la confusion entre raison communicationnelle et raison pratique que fait la pragmatique transcendantale. Les réflexions apeliennes apparaissent alors vraiment sous

⁴⁶ Ibid., p. 170-171.

⁴⁷ Ibid., p. 171.

une nouvelle lumière. Insistons sur le détail de cette investigation avec Habermas.

(II.b). La pragmatique transcendantale et le "politicien-responsable".

Comment peut-on concevoir la division entre une "partie A" et une "partie B" de l'éthique de la discussion? A prime abord, mentionnons que Apel, selon Habermas, "aimerait *anticiper* au sein de la théorie morale des questions et des réponses qui ne peuvent être élaborées de manière douée de sens qu'*après* avoir passé aux interrogations normatives de la théorie politique et juridique"⁴⁸. Le principe complément de Apel, que nous avons introduit dans la section (I.b), et qui stipule qu'il doit y avoir une stratégie à long terme pour la réalisation de l'éthique discursive, recherche, selon Habermas, la "réalisation de la morale elle-même [...] stylisée en bien suprême"⁴⁹.

Prenons d'abord la difficulté que l'articulation du principe complément comporte. Ce principe, en matière d'une éthique de la responsabilité, s'adresse, nous le rappelons, aux tenants d'une argumentation particulière, soit les individus en quête à long terme d'une éthique discursive. Tout en transigeant avec les interactions stratégiques du monde vécu, ce principe de responsabilisation constitue pour Apel, selon Habermas, un "devoir spécial".

⁴⁸ Ibid., p. 174. Une analyse détaillée de cette affirmation verrait une réponse possible à la critique apeliennne de la non-applicabilité du principe (U) à l'histoire factuelle par la pragmatique universelle. Selon Habermas, il ne doit pas y avoir d'association étroite entre la théorie du droit et la théorie de la morale. Le droit et la politique servent de *media* intermédiaires entre la facticité d'une forme de vie et la validité des présuppositions universelles de la morale. Ils peuvent ainsi servir de stratégie pour l'élaboration d'une communication de moins en moins restreinte par des agents stratégiques au sein du monde vécu. Voir sur ce point, la critique de Apel de S. Courtois, "Principe de la discussion et éthique de la responsabilité chez Karl-Otto Apel", op. cit., p. 595 à 711, ainsi que le chapitre III de Droit et Démocratie de J. Habermas. Encore une fois, tout comme en note 21, nous réitérons le fait qu'il n'est pas possible de poursuivre cette argumentation faute de temps et d'espace.

⁴⁹ J. Habermas, De l'Éthique de la discussion, p. 174.

La fondation de ce principe ne peut pas relever entièrement des membres de la communauté de communication réelle discutant au sein de discussions pratiques. Elle appartient toujours au philosophe. L'argumentation apeliennne s'enlise dans une contradiction irrésolvable. Les membres de la communauté de communication réelle sont aux prises avec des interactions stratégiques particulières qui minent l'élaboration d'une communication authentique. Pour y faire face, suivant Apel, le membre de cette communauté réelle qui veut la réalisation de l'éthique de la discussion doit faire intervenir le principe complément. Il ne peut pas justifier factuellement ce principe au sein des discussions pratiques puisqu'il présuppose que celles-ci ne sont pas libérées de contraintes stratégiques. C'est en fonction d'un exercice (quasi-) solitaire en faveur de la fondation transcendantale des normes que cet agent social justifie l'application du principe complément. Apel effectue une différenciation hiérarchique entre les discussions normatives philosophiques et celles pratiques du monde vécu. Habermas mentionne:

Si le principe-complément doit être compris comme un devoir spécial, il doit être traité, comme toutes les autres normes, à un autre niveau, c'est-à-dire qu'il doit être exposé à un test d'universalisation au sein des discussions de fondation des parties prenantes et des concernés eux-mêmes. Cela voudrait dire cependant que le principe serait testé, précisément, sous l'égide des présuppositions d'argumentation dont il conteste pourtant implicitement qu'elles soient remplies de façon satisfaisante.⁵⁰

Apel se voit ainsi contraint, pour penser l'application du principe complément, de faire preuve d'une "conscience arbitraire" en faveur de la Théorie de l'agir communicationnel. Il ré-introduit, au sein d'une théorie de la discussion qui se veut une prise de position radicale en faveur de la liberté et

⁵⁰ Ibid., p. 174.

de l'autonomie des agents communicationnels, quelque chose de similaire à la notion platonicienne du "philosophe-roi". Selon Habermas, Apel essaie bel et bien d'introduire une "compétence morale de la compétence, et décider à l'avance *in abstracto* de quelque chose qui ne se laisse juger qu'au niveau de la formation de la volonté politique, en référence à des situations et en regard des possibilités concrètes"⁵¹.

Il ne peut pas être question, insiste Habermas, d'une "hiérarchisation des discussions" introduite dans les discussions théoriques et pratiques par le philosophe. La distinction de Apel entre la "partie A" et la "partie B" de la pragmatique transcendantale est, par conséquent, "engagée de travers". Selon Habermas, on ne peut opposer une "éthique de la conviction indifférente aux conséquences et une éthique de la responsabilité attentive à celles-ci"⁵². Dès la formulation du principe moral, i.e. du principe d'universalisation, il doit être question, selon lui, d'une prise en considération des conséquences pratiques de l'application des normes. On ne peut pas prétendre que cette considération des conséquences pratiques appartienne à un autre niveau de discussion, i.e. à

⁵¹ *Ibid.*, p. 174-175. Nous mentionnons qu'il faudrait ici une analyse élaborée de la notion de souveraineté politique habermassienne. Suggérons quand même qu'en tant que *media* intermédiaires entre la facticité des formes de vies et la validité des principes de la justice, le droit et la politique institutionnalisés peuvent devenir des représentants légitimes de la "souveraineté populaire". Ils sont porteurs d'une "stratégie" permettant la mise en place d'une éthique de la discussion dans une forme de vie particulière. Le droit et la politique n'appartiennent pas en propre au philosophe (ou à la théorie morale, comme semble le suggérer Apel), mais passent bel et bien à travers un exercice de légitimation au sein de discussions pratiques. Habermas suggère un tel exercice de légitimation en page 174 de L'Éthique de la discussion: "la formation de la volonté politique, de même qu'une pratique réformatrice politiquement fructueuse [s'accomplit]: toujours-déjà *au sein* d'institutions d'un ordre de souveraineté et de société juridiquement organisé. Les politiciens sont détenteurs de positions de pouvoir démocratiquement légitimes, dont les décisions dépendent de processus de formation de l'opinion et de la volonté juridiquement institutionnalisés". À cet effet, il mentionne également, en page 176: "En général, le problème de l'imputabilité d'action moralement ordonnées ne se pose évidemment que lors du passage de la théorie morale à la théorie du droit". C'est ce passage précis, soit de la théorie morale à la théorie du droit, qui n'est pas clairement défini au sein de l'argumentation apeliennne.

⁵² J. Habermas, De l'Éthique de la discussion, p. 175.

un autre niveau de discussion que celui des discussions pratiques factuelles. Habermas insiste:

selon le principe d'universalisation, dans les discussions morales, c'est déjà au moment de la fondation des normes, mais davantage encore au moment de leur application, comme l'exige de façon univoque le principe d'adéquation, que l'évaluation des conséquences de l'action, et d'une façon générale la prise en considération de toutes les caractéristiques pertinentes de la situation donnée, est nécessaire. Et c'est déjà au sein des discussions morales que les réflexions autoréférentes quant à l'imputabilité de la morale trouvent leur place.⁵³

Ce sont les membres de discussions pratiques, historiquement situées, qui prennent en considération les conséquences de l'application des normes universelles. C'est à cet effet que Habermas insiste, dans un passage précédemment mentionné, et qui a fait réagir si radicalement Apel: "Les intuitions *morales* quotidiennes n'ont nul besoin des lumières des philosophes"⁵⁴. Les discussions pratiques n'ont pas à être chargées d'une intention morale présupposée par le philosophe. La liberté de l'agent communicationnel suppose sa capacité à normaliser universellement ses maximes s'il poursuit de façon conséquente l'éthique discursive.

Cependant, la prise en considération de l'application du principe d'universalisation au sein de la pragmatique universelle de Habermas n'est pas sans avoir de problème. Sans revenir, en ce qui concerne l'agir moral pour une éthique de la discussion, à la difficulté apelienne soulevée dans la première section de ce chapitre (car elle trouve une réponse dans la théorie du droit et de la politique habermassienne⁵⁵), nous soulignons le fait que la pragmatique universelle de Habermas ne trouve pas une formulation explicite

⁵³ Ibid., p. 175.

⁵⁴ J. Habermas, Morale et communication, p. 119.

⁵⁵ Voir en note 21, note 49 et note 52.

de la dérivation du principe d'universalisation des règles de l'argumentation⁵⁶. La force contraignante de ce principe pour les discussions pratiques, selon l'argumentation de la pragmatique universelle de Jürgen Habermas, ne semble pas suffisamment explicitée à l'heure actuelle. Malgré cette difficulté, à laquelle nous n'avons pas l'intention d'offrir de réponse (provisoire), nous allons maintenant conclure ce chapitre en remettant en perspective la critique des arguments transcendants apéliens que nous avons effectuée à l'aide de l'argumentation habermassienne.

(III). Conclusion.

Pour conclure ce chapitre, nous allons maintenant discuter les arguments transcendants de Karl-Otto Apel à la lumière d'un dialogue général portant sur le schisme entre les faits et les valeurs en modernité. L'exercice philosophique d'une augmentation de la rationalité en finalité à la rationalité communicationnelle se voit contraint de faire face au schisme qu'il y a entre les observations d'ordre empirique et le choix axiologique des valeurs. Tout tenant de la Théorie de l'agir communicationnel, et voire même tout partisan d'une éthique d'ordre néo-kantienne, accepte avec soin la difficulté d'une réconciliation des observations de faits aux observations normatives portant sur l'adoption de valeurs. La trame de fond d'une science reconstructrice des présuppositions idéalisantes du langage, qui se veut également une théorie critique de la société, et donc être normative, ne sait éviter cette préoccupation.

Sans anticiper sur la conclusion générale de notre thèse, nous procédons à une reconstruction de la critique habermassienne de Apel à la lumière de

⁵⁶ Cf la note 93 du premier chapitre. Voir W. Rehg, Insight and Solidarity, p. 65 sq.; du même auteur, "Discourse and the Moral Point of View: ...", op. cit., p. 27 à 48, K. Baynes, The Normative Grounds of Social Criticism, p. 112 sq.

cette difficulté. Nous insistons sur le rapport qui existe, au sein de la pensée apelienne, entre les observations philosophiques et transcendantales, qui se veulent des observations de "faits" sur la structure de l'argumentation, et les observations normatives d'une définition de l'organisation sociale juste. Soyons prudents car, parfois, cette dynamique soulève également certaines incertitudes en ce qui concerne la pragmatique universelle de Habermas. Pour l'instant, nous nous donnons le mandat de revenir sur les difficultés précises d'une fondation transcendantale de la raison communicationnelle (et de l'agir moral), tel que l'entend Karl-Otto Apel, ainsi que sur les conséquences pratiques qui en découlent.

Si nous écoutons Jurgen Habermas, Karl-Otto Apel tente l'impossible, car il entend, à l'aide de postulats philosophiques, réconcilier une analyse d'ordre reconstitutif des présuppositions idéalisantes du langage à un procédé transcendantal et philosophique offrant une fondation de l'agir moral. Il se permet d'effectuer, nous sommes en accord avec Habermas, une médiation forte entre l'analyse empirique du "ce qu'il y a", i.e. le discours argumentatif qui est un "fait de la raison", et la suggestion normative du "ce qu'il devrait y avoir", i.e. que ce "fait de la raison" est une obligation morale. À cet effet, nous avons vu que, selon Apel, il est possible d'offrir une réponse a priorique à l'agir moral en partant de la reconnaissance des faits de l'argumentation, ou encore de ce que D. Bohler, dans un esprit apelien, nomme le "standard de rationalité". L'association étroite entre fondation transcendantale et moralité, qu'il y a au sein de la pensée de Apel, comble un fossé pourtant irréconciliable. L'ensemble du corpus de la Théorie de l'agir communicationnel semble aux prises avec cette "irréconciliabilité réconciliée", autant Habermas, qui interprète l'histoire occidentale en fonction d'une dynamique historiciste de

l'agir communicationnel dont la finalité semble être la modernité⁵⁷, que Apel, qui prétend que la fondation transcendantale du discours argumentatif peut fonder l'agir moral. Insistons sur les arguments transcendants de Apel.

Effectuant pourtant une réconciliation entre le "fait de la raison" qu'est le discours argumentatif et l'agir moral, Apel prétend également que le pluralisme des "modes de vie" au sein du monde contemporain ne nous permet pas d'affirmer (avec certitude) quelle peut être la "bonne vie". Aucune philosophie, poursuit ce néo-kantien, ne peut vraiment répondre à la question existentielle de la "bonne vie". A cet égard, les tenants de la Théorie de l'agir communicationnel, autant Apel que Habermas, insistent sur une coordination de l'interaction humaine qui soit d'ordre procédural et porte plutôt sur des questions de justice normative. Mais est-ce là vraiment ce que suggère Apel?

Apel invite son lecteur à comprendre la post-conventionalité en fonction de l'irréconciliabilité entre une "éthique de la conviction" et une "éthique de la responsabilité". Il invite son lecteur à reconnaître, à différents degrés, la persistance (et la pré-dominance) de l'interaction stratégique dans la vie quotidienne. C'est pour cette raison qu'il offre un principe complémentaire et ce que nous avons appelé une "éthique communicationnelle stratégique". Ces deux éléments, nous l'avons vu, répondent aux difficultés d'une application du principe d'universalisation à une époque historique précise dont l'interaction humaine demeure essentiellement stratégique. Mais ce faisant, Apel, et c'est là un élément percutant de la critique habermassienne, offre un principe dont la fondation en raison par les membres de discussions pratiques n'apparaît pas possible selon la Théorie de l'agir communicationnel elle-même. Le principe complémentaire ne peut pas relever des discussions pratiques, car ce principe

⁵⁷ Nous reprenons ici la critique apeliennne de "paralogisme substantialiste".

présuppose que ces discussions sont nécessairement enlisées dans différentes interactions stratégiques. Puisque les discussions pratiques ne peuvent pas répondre à l'idéal d'une discussion libérée de la contrainte, leurs membres ne sont pas en mesure, par eux-mêmes, d'arriver à l'acceptation argumentative de ce principe. Les discussions pratiques doivent être manipulées par une stratégie du philosophe-politicien appliquant la "responsabilisation de l'éthique". Nous reprenons ici la critique habermassienne de Apel.

Derrière cette difficulté refait surface l'intention apeliennne, soupçonnée par Habermas et nous-mêmes, d'une réconciliation entre les questions d'ordre empirique et épistémique, i.e. une réconciliation entre le discours argumentatif constituant un "fait de la raison" et les questions d'ordre existentielle, ou plutôt la réponse à la question "pourquoi être moral".

En d'autres termes, Apel suggère que de l'observation d'un état de fait, qu'est le discours argumentatif, il nous est possible de déduire un ordre normatif nécessaire. Si nous suivons le raisonnement apelien, les observations d'ordre transcendantal sur le discours argumentatif nous donnent les principes de l'action juste, et non seulement de l'action juste, mais aussi la réponse à la question existentielle d'une "bonne vie". Le "politicien responsable", suivant l'argumentation apeliennne, répond à la question "pourquoi être moral" lorsqu'il adhère à la pragmatique transcendantale.

De l'ordre de la raison, ce "politicien-responsable" déduit l'organisation normative juste. Il n'a ensuite qu'à en poursuivre la réalisation au sein du monde vécu tout en transigeant stratégiquement avec les interactions stratégiques quotidiennes. Ce politicien fait part d'une "conscience arbitraire" dont la légitimité réside en une stratégie à long terme, soit la réalisation de la Théorie de l'agir communicationnel. La finalité historique des communautés de communication réelle et idéale est constituée par l'organisation structurelle

de la raison (ce que reconnaît le "politicien-responsable"). À cet égard, Karl-Otto Apel effectue un "paralogisme rationaliste".

Conclusion

À la suite de Karl-Otto Apel, nous avons posé la question: la moralité factuelle du monde vécu peut-elle être un fondement normatif suffisant pour une Théorie de l'agir communicationnel? Initialement soulevée à la pragmatique universelle de Jürgen Habermas, cette question interroge de manière générale le rapport que doit entretenir une théorie de la communication aux interactions communicationnelles quotidiennes. Elle ne trouve une réponse provisoire qu'après avoir suivi, dans les détours d'une argumentation parfois sinueuse, l'opposition critique entre Habermas et Apel.

Derrière cette question se dissimule une autre question, mais celle-ci éternelle, soit le rapport que doit entretenir le philosophe à la vie quotidienne. Notre interrogation sur l'argumentation transcendantale de Karl-Otto Apel (qui n'est sûrement pas la seule argumentation transcendantale possible!) incite fortement le partisan de la Théorie de l'agir communicationnel à se questionner sur le bien fondé des arguments transcendants. Comment doit-on définir le rapport entre la fondation transcendantale de la morale et le monde de la vie quotidienne? Comment doit-on penser le rapport entre le Théoricien critique en quête d'émancipation et la situation historique, imbue d'idéologie, dans laquelle il se trouve?

Revenons rapidement sur les grandes lignes de notre argumentation. Nous avons souligné l'importance pour Habermas d'une coordination de l'agir social et d'une coopération sociale. Cette coopération s'appuie sur une pratique de la communication dans la vie quotidienne. Habermas prétend qu'il est possible de tendre vers une intercompréhension authentique si nous

admettons que le langage porte en lui certaines présuppositions indépassables. Chaque acte de langage est porteur d'une prétention à la validité. Tout interlocuteur s'exprime selon le mode de la vérité, de l'authenticité ou de la justesse normative. Lorsque l'agent social tend vers l'intercompréhension, il fait part d'une attitude performative qui l'engage face à son interlocuteur. Il est en mesure d'effectuer une inversion idéale des rôles avec cet interlocuteur.

Ayant ainsi défini un rapport intersubjectif de transparence entre les acteurs sociaux, Habermas prétend que la théorie qui observe cette intersubjectivité communicationnelle n'est qu'une science reconstructrice. Il s'agit d'une science empirique et faillible. Pour Habermas, nous le répétons, le savoir faire pré-théorique de l'agent communicationnel qui est à reconstruire est authentique. Seule la reconstruction en un savoir faire explicite peut être erronée. La pragmatique universelle s'appuie sur un "principe de cohérence" qui permet une "corroboration empirique" des différentes théories reconstructrices. Le philosophe doit accepter l'interdisciplinarité qui s'impose, soit une "interdépendance mutuelle" entre la science reconstructrice et la philosophie.

La prétention à l'universalité de la philosophie s'appuie sur la force d'argumentation propre au langage lui-même. Elle n'est pas fondée de manière transcendantale. Elle n'appartient pas à un niveau de discussion particulier, qu'il soit théorique ou pratique. Pour mieux délimiter une interaction sociale, Habermas ajoute qu'il doit y avoir un principe d'universalisation des normes sociales. Ce principe doit être dérivé des présuppositions idéalisantes du langage. Dans un passage que nous avons souligné dès la fin du premier chapitre, Habermas prétend que ce principe présuppose "que l'idée de la justification de normes ne doit pas être trop forte, et ne doit pas déjà introduire dans la prémisse ce à quoi l'on ne doit arriver

qu'en conclusion: que des normes justifiées doivent pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés"¹.

La force de l'argumentation habermassienne réside en la reconnaissance de l'autonomie morale des agents communicationnels. Cependant, le philosophe moral, à la manière de Karl-Otto Apel, peut accuser une lacune fondamentale à ce genre de théorie. Le philosophe moral insiste pour qu'il y ait un exercice fondationnel contraignant de l'éthique discursive. Apel accuse, nous l'avons vu, la pragmatique universelle de Habermas d'inciter dangereusement son lecteur au relativisme.

Apel critique le bien fondé des arguments faillibilistes. Ceux-ci, souligne à bon droit Apel, sont contradictoires. Comment le faillibilisme peut-il être appliqué à lui-même? Mais surtout, demande Apel, est-il souhaitable pour une éthique de la discussion puisqu'il rejette l'exercice fondationnel de la morale? N'oublions surtout pas l'association que fait Apel entre la fondation transcendantale du discours argumentatif et la fondation de la morale. C'est de façon conséquente qu'il accuse le faillibilisme de tendre vers le relativisme, puisque ce principe critique l'aspect fondationnel de la philosophie, et donc, selon la pragmatique transcendantale, il critique l'exercice d'une fondation de la morale.

Karl-Otto Apel se permet d'effectuer une association étroite entre la question des arguments transcendants, (et par ce fait même l'échec, selon lui, des arguments faillibilistes), et la moralité du monde vécu. Le passage entre la structure des arguments transcendants ou faillibilistes et la nature de la prise en considération de l'intersubjectivité communicationnelle n'est pas nécessairement immédiat. Mais pour Apel il en est ainsi. La pragmatique

¹ J. Habermas, De l'éthique de la discussion, p. 18.

transcendantale modifie le rapport que peut entretenir la Théorie de l'agir communicationnel aux interactions communicationnelles quotidiennes. C'est alors qu'il apparaît tout naturel et pertinent de demander: comment la fondation philosophique transcendantale de la moralité peut-elle à son tour prendre en considération l'intersubjectivité communicationnelle quotidienne?

Nous constatons que les arguments transcendantsaux de Karl-Otto Apel cachent une intention morale trop contraignante, voire ils tendent vers une dissolution de la morale. Apel associe d'une manière trop étroite la fondation de la raison communicationnelle et la fondation de la morale. Puisque l'argumentation rationnelle est nécessairement déjà une argumentation morale, selon Apel, quiconque argumente se trouve sur le terrain de la morale. L'agent social ne peut, suivant l'emploi que fait Apel de la contradiction performative, effectuer un choix allant à l'encontre de la raison communicationnelle. Il ne peut choisir pour ou contre la morale. Se pose ainsi la question: quelle est la nécessité de la morale, si elle est nécessairement anticipée et déjà réalisée dans tous les actes de communication? Quel peut être le sens d'une délimitation d'un agir coopératif et moral? Le tenant de la pragmatique transcendantale, s'il poursuit l'argumentation apeliennne, est malheureusement sans réponse. Apel rend les discussions pratiques, et donc l'intersubjectivité communicationnelle factuelle, entièrement obsolètes.

Puisqu'il reconnaît que la pratique actuelle des discussions réelles n'est pas celle du consensus communicationnel, il propose une "éthique communicationnelle stratégique" qui rend encore plus obsolète l'intersubjectivité communicationnelle entre les membres de la communauté réelle. La stratégie communicationnelle apeliennne s'appuie sur un principe dont la fondation ne peut pas relever de discussions pratiques. Elle ne peut appartenir qu'au philosophe. Elle suggère une hiérarchie des différents

niveaux de discussions, soit les discussions théoriques en quête de vérité et les discussions pratiques stratégiques au sein desquelles le politicien doit faire preuve d'une responsabilité stratégique.

Notre constat général semble malheureux. L'intersubjectivité communicationnelle se trouve écrasée sous le poids de l'argumentation transcendantale apeliennne. (Précisons au passage le fait que nous laissons en suspens la question: si la prise en considération de l'intersubjectivité communicationnelle par la pragmatique transcendantale s'avère insuffisante doit-on conclure sur un échec définitif des arguments transcendantsaux pour une Théorie de l'agir communicationnel?²)

À cet égard, le rôle que jouent la liberté des discussions pratiques et l'autonomie des agents communicationnels au sein de la pragmatique universelle semble plus appréciable que la délimitation apeliennne d'une "éthique de la responsabilité". La pragmatique universelle de Jurgen Habermas tend vers la délimitation d'une sphère pratique des discussions à l'intérieur de laquelle le philosophe ne peut anticiper aucune présupposition transcendantale ou morale. L'intérêt pour l'émancipation de l'humanité n'est pas porté par le représentant de la "république des lettres", i.e. le philosophe.

² Cette question, si elle trouve une réponse négative, donne sur une série de reconsidérations pour la Théorie de l'agir communicationnel. D'un côté, une telle réponse suppose qu'il est nécessaire d'offrir une déduction transcendantale des catégories de la raison communicationnelle. Ce qui ne semble pas plausible à l'heure actuelle. De plus, un tel exercice nécessiterait à son tour de démontrer si nous effectuerions là un retour à la théorie de la conscience en supposant un "sujet du langage". Cette seconde question porte directement sur la critique qu'effectuent Apel et Habermas du solipsisme méthodique. Elle porte également sur le bien fondé de la postmétaphysique. D'un autre côté, si notre question trouve une réponse positive, nous devons nous interroger en détail sur la notion de faillibilisme. Peut-on alors concilier les arguments quasi-transcendantsaux au fait que le discours critique est un "standard incontournable de rationalité" -- ce qui reviendrait à admettre qu'il s'agit là d'un "standard incontournable" *pour nous* i.e. pour des agents sociaux d'un temps historique donné? Mais alors, une interrogation sérieuse sur ce qu'implique au juste cette conciliation doit être effectuée, notamment en ce qui a trait à l'application pratique d'un principe d'universalisation.

Il est plutôt inscrit dans l'usage quotidien du langage, cet usage que peuvent effectuer tous les membres, sans aucune distinction, de la communauté de communication.

Nous devons répondre à cette autre question: pouvons nous affirmer qu'il y a un lien direct entre les arguments faillibilistes de Jürgen Habermas et le rôle que joue la liberté dans les discussions pratiques pour la pragmatique universelle? Mentionnons d'abord que nous avons argumenté principalement de façon négative. C'est-à-dire que nous avons plutôt souligné les insuffisances de l'argumentation transcendantale apelienne sans tout-à-fait valoriser entièrement l'argumentation faillibiliste habermassienne. Ajoutons également que c'est à la suite de Karl-Otto Apel que nous avons effectué, nous le rappelons, le bond entre arguments transcendants et prise en considération de l'intersubjectivité quotidienne. À cet égard, il nous est apparu évident que son cheminement précis mène effectivement vers des conséquences fâcheuses en ce qui concerne les considérations pratiques pour une application de l'éthique communicationnelle.

Il ne nous est pas immédiatement permis de conclure qu'il y a un lien immédiat et évident entre les arguments faillibilistes et l'importance de la liberté des discussions pratiques. Il va sans dire que nous pouvons cependant suggérer fortement que la remise en question du rôle de la philosophie qu'implique le faillibilisme, ainsi que l'humilité du philosophe à laquelle appelle ce principe, suggèrent fortement, non seulement l'interdisciplinarité scientifique, mais aussi le respect et l'écoute de tous les points de vue possibles et donc l'égale participation de tous à un projet collectif pour la progression du savoir. Transposons ce principe à des considérations de la philosophie politique, et nous retrouvons alors une quête démocratique pour l'émancipation de l'humanité.

Bibliographie

Albert, Hans, La sociologie critique en question, trad. Jean Amsler, Jean-Rodolphe Amsler et Lilyane Deroche, Paris, P.U.F., 1987.

Treatise on Critical Reason, trad. Mary Varney Rorty, Princeton, Princeton University Press, 1968 (1985).

Apel, Karl-Otto, "The Rationality of Human Communication: On the Relationship between Consensual, Strategic, and Systems Rationality", Graduate Faculty Philosophy Journal, vol. 18, no 1, 1995, p. 1 à 25.

Le logos propre au langage humain, trad. Marianne Charrière et Jean-Pierre Cometti, Éditions de l'Éclat, 1994.

Éthique de la discussion, trad. Mark Hunyadi, Paris, Ed. du Cerf, coll. Humanités, 1994.

"L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité: une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne", trad. Denis Dumas, Revue de Métaphysique et morale, Vol. 42, no. 4, 1993, p. 505 à 517.

"The Problem of a Universalistic Macroethics of Co-Responsability", dans What Right Does Ethics Have? Public Philosophy in a Pluralistic Culture, sous la dir. de Sander Griffioen, Amsterdam, VU Press, 1990, p. 23 à 40.

Penser avec Habermas contre Habermas: La Moralité du monde vécu peut-elle assurer à la "Théorie critique" un fondement normatif?, trad. Mariane Charrière, Éditions de l'Éclat, 1990 (1989).

Discussion et Responsabilité: L'Éthique après Kant, trad. Christian Bouchindhomme, Marianne Charrière et Rainer Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, coll. Passages, Vol. 1, 1996 (1988).

"Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité: Le défi d'une critique totale de la raison", trad. Christian Bouchindhomme, Le Débat, no 49, mars-avril 1988, p. 141 à 163.

"The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: an attempt to come to terms with Hans Jonas's "Principle of Responsibility" ", trad. Wilson Brown, Man and World: an International Philosophical Review, vol. 20, 1987, p. 3 à 40.

"Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale", trad. Jacques Poulain, dans Critique de la Raison Phénoménologique: La transformation Pragmatique. Actes du colloque de Vienne 10-13 mai 1985, sous la dir. de Jacques Poulain, Paris, Éditions du Cerf, coll. Passages, 1991, p. 37 à 66

"Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship between Ethics, Utopias, and the Critique of Utopia", dans The Communicative Ethics Controversy, sous la dir. de Seyla Benhabib et Fred Dallmayr, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994 (1983), p. 23 à 59.

"Normative Ethics and Strategical Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics", Graduate Faculty Philosophy Journal, vol. 9, no 1, hiver 1982, p. 81 à 105.

"La question d'une fondation ultime de la raison", trad. Suzanne Foisy et Jacques Poulin, Critique: Vingt ans de pensée allemande, Paris, Éditions de Minuit, no 413, Octobre 1981, p. 895 à 928.

"Social Action and the Concept of Rationality", trad. Frank M. Kirkland, Phenomenology and the Human Sciences (Supplement to Philosophical Topics), vol. 12, 1981, p. 9 à 35.

"Intentions, Conventions, and Reference to Things: Meaning in Hermeneutics and the Analytic Philosophy of Language", dans Selected Essays: Towards a Transcendental Semiotics, trad., éd. et introduction Eudardo Mendieta, New Jersey, Humanities Press, Vol. 1, 1994 (1981).

"Types of Rationality Today: the Continuum of Reason between Science and Ethics", dans Rationality Today. La rationalité aujourd'hui, sous la dir. de Th. Geraets, Ottawa, University of Ottawa Press, coll. Philosophica, 1979, Vol. 13, p. 306 à 350.

"The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality Beyond Science and Technology", Research in Phenomenology, 1979, vol. IX, p. 35 à 53.

Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective, trad. Georgia Warnke, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1984 (1979).

"Types of Social Science in the Light of Human Cognitive Interests", dans Philosophical Disputes in the Social Sciences, sous la dir. de S.C. Brown, New Jersey, Humanities Press Lim., 1979, p. 3 à 50.

"Towards a Reconstruction of Critical Theory", dans Philosophical Disputes in the Social Sciences, sous la dir. de S.C. Brown, New Jersey, Humanities Press Lim., 1979, p. 127 à 139.

"The Conflicts of our Time and the Problem of Political Ethics", trad. Karl Richard Pavlovic, dans From Contract to Community: Political Theory at the Crossroads, sous la dir. de Fred R. Dallmayr, New York, 1978, p. 81 à 101.

"The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy (Toward a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy)", dans History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics, sous la dir. de Herman Parret, Berlin-New York, 1976, p. 32 à 61.

Towards a transformation of philosophy, trad. Glyn Adey et D. Frisby, London, Routledge & Kegan Paul, 1980 (1972).

Sur le problème d'une fondation rationnelle de L'éthique à l'âge de la science: L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique, trad. Raphael Lellouche et Inga Mittmann, Presses Universitaires de Lille, 1987 (1972).

"The a priori of communication and the Foundation of the Humanities", Man and World: an International Philosophical Review, Vol. 5, no 1, 1972, p. 3 à 37.

Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften, Holland-New York, D. Reidel Publishing Company-Humanities Press, 1967 (1965).

Baynes, Kenneth, The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas, Albany, State University of New York Press, 1992.

Benhabib, Seyla, "Autonomy, Modernity and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue", dans Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, sous la dir. de Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe et Albrecht Wellmer, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992, p. 39 à 59.

"Afterword: Communicative Ethics and Contemporary Controversies in Practical Philosophy, dans The Communicative Ethics Controversy, sous la dir. de Seyla Benhabib et Fred Dallmayr, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994, p. 330 à 369.

Bernstein, Richard J., The Restructuring of Social and Political Theory, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1976.

Böhler, Dietrich, "New Ethics -- Desideratum of Reason and Task of Higher Education", Dialectics and Humanism, no. 10, automne 1983, p. 145-156.

"Transcendental Pragmatics and Critical Morality: On the Possibility of a Self-Enlightenment of Reason", dans The Communicative Ethics Controversy, sous la dir. de Seyla Benhabib et Fred Dallmayr, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994, p. 111 à 150.

Bouretz, Pierre, Les promesses du monde: Philosophie de Max Weber, préf. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, coll. nrf essais, 1996.

Bubner, Rüdiger, Modern German Philosophy, trad. Eric Matthews, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1990 (1981).

Cometti, Jean-Pierre, "Raison, Argumentation et légitimation: Habermas, Apel et les apories de la communication", Philosophiques, Vol. XIX, no 1, Printemps 1992, p. 3 à 23.

Courtois, Stéphane, "Principe de discussion et éthique de la responsabilité chez Karl-Otto Apel", Dialogue, vol. 34, no. 4, automne 1995, p. 695 à 711.

"Le faillibilisme de Jürgen Habermas et ses difficultés: un faillibilisme conséquent est-il possible?", Dialogue, vol. 33, no 2, printemps 1994, p. 253 à 282.

Dubiel, Helmut, "Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory", dans Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, sous la dir. de Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe et Albrecht Wellmer, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992, p. 3 à 16.

Ferry, Jean-Marc, Philosophie de la communication: 1. De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison, Paris, Éd. du Cerf, coll. Humanités, 1994.

Habermas: L'éthique de la communication, Paris, P.U.F., coll. Recherches Politiques, 1987.

Freund, Julien, Sociologie de Max Weber, Paris, P.U.F., coll. Le sociologue, 1966.

Habermas, Jürgen, Droit et Démocratie: Entre faits et normes, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1994 (1992).

De l'éthique de la discussion, trad. Mark Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, coll. Passages, 1992 (1991).

La pensée postmétaphysique: Essais philosophiques, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, coll. Théories, 1993 (1988).

Le discours philosophique de la modernité: Douze Conférences, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Éditions Gallimard, 1988 (1985).

Morale et Communication: Conscience morale et activité communicationnelle, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Éditions du Cerf, coll. Passages, 1986 (1983).

"Explicitations du Concept d'Activité Communicationnelle", dans Logique des sciences sociales et autres essais, trad. Rainer Rochlitz, Paris, PUF, Coll. Philosophie d'Aujourd'hui, 1987, (1982), p. 413 à 446.

Théorie de l'agir communicationnel: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, trad. Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, coll. L'espace du politique, Tome I, 1987 (1981).

Théorie de l'agir communicationnel: Pour une critique de la raison fonctionnaliste, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, coll. L'espace du politique, Tome II, 1987 (1981).

"Aspects of the Rationality of Action", trad. Thomas McCarthy, dans Rationality Today. La rationalité aujourd'hui, sous la dir. de Th. Geraets, Ottawa, University of Ottawa Press, coll. Philosophica, 1979, Vol. 13, p. 185 à 205.

"Signification de la Pragmatique Universelle", dans Logique des sciences sociales et autres essais, trad. Rainer Rochlitz, Coll. Philosophie d'Aujourd'hui, PUF, 1987, (1976), p. 329 à 411.

"Théories relatives à la vérité", dans Logique des sciences sociales et autres essais, trad. Rainer Rochlitz, Paris, PUF, Coll. Philosophie d'Aujourd'hui, 1987, (1972), p. 413 à 446.

Sociologie et Théorie du Langage (Christian Gauss Lectures, 1970/1971), trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, coll. Théories, 1995.

Honneth, Axel *et al.*, Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.

Hottois, Gilbert, Du sens commun à la société de communication: Etudes de philosophie du langage (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. Problèmes et Controverses, 1989.

Kohlberg, Lawrence, "From *Is* to *Ought* : How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development", dans Essays on Moral Development: The Philosophy of Moral Development, San Fransisco, Harper and Row, vol. 1, 1981, p. 101 à 189.

Kuhlmann, Wolfgang, "Solipsism in Kant's Practical Philosophy and Discourse Ethics", Graduate Faculty Philosophy Journal, vol. 13, no. 2, 1990, p 159 à 179.

Mesure, Sylvie, et Alain Renaut, La guerre des dieux: Essai sur la querelle des valeurs, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1996.

McCarthy, Thomas, The Critical Theory of Jürgen Habermas, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994 (1981).

Offe, Claus, "Bindings, Shackles, Brakes: On Self-Limitation Strategies", dans Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, sous la dir. de Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe et Albrecht Wellmer, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992, p. 63 à 94.

Piaget, Jean, Le jugement moral chez l'enfant, Paris, P.U.F., 1969.

Popper, Karl Raymund, "Épistemology Without a Knowing Subject", dans Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Oxford, Clarendon Press, 1994 (1972).

Radnitzky, Gerard, Continental schools of metascience: The metascience of the human sciences based upon the "hermeneutic-dialectic" school of philosophy, Sweden, Scandinavian University Books, Vol. 2, 1968.

Raynaud, Philippe, Max Weber et les dilemmes de la raison moderne, Paris, P.U.F., coll. Recherches Politiques, 1987.

Rehg, William, Insight and Solidarity: A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas, Berkely, University of California Press, 1994.

"Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization", Inquiry, vol. 34, 1990, p. 27 à 48.

Richard, Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, New Jersey, Princeton University Press, 1979.

Warren, Mark E., "The self in discursive democracy", dans The Cambridge companion guide to Habermas, sous la dir. de Stephen K. White, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 167 à 200.

Weber, Max, Economie et Société, trad. Julien Freund *et al*, Paris Librairie Plon, Tome I, 1971 (1921).

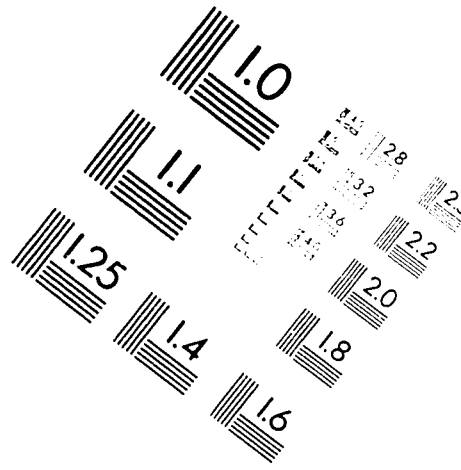
Le savant et le politique, trad. et préface de Raymond Aron, Paris, Librairie Plon, coll. 10/18, 1959 (1919).

Essais sur la théorie de la science, trad. et introduction Julien Freund, Paris, Librairie Plon, 1965 (1917).

Wellmer, Albrecht, "What is a Pragmatic Theory of Meaning? Variations on the Proposition "We Understand a Speech Act When We Know What Makes It Acceptable" ", dans Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, sous la dir. de Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe et Albrecht Wellmer, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992, p. 171 à 219.

"Ethics and Dialogue: Elements of Moral Judgement in Kant and Discourse Ethics", dans The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism, trad. David Midgley, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991, p. 113 à 231.

Woudenberg, René van, "On ultimate epistemic foundations", Ratio, vol. 8., no 2, septembre 1995, p. 170 à 188.



APPLIED IMAGE, Inc
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993 Applied Image, Inc. All Rights Reserved

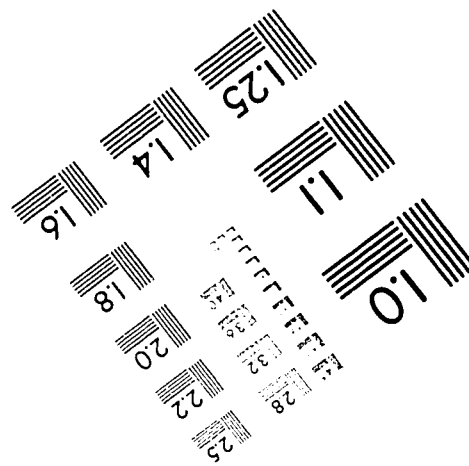
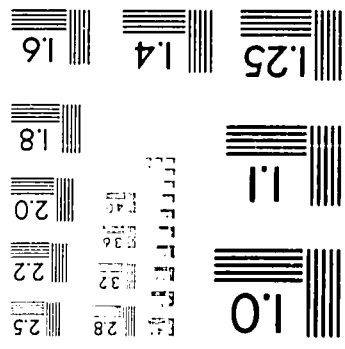
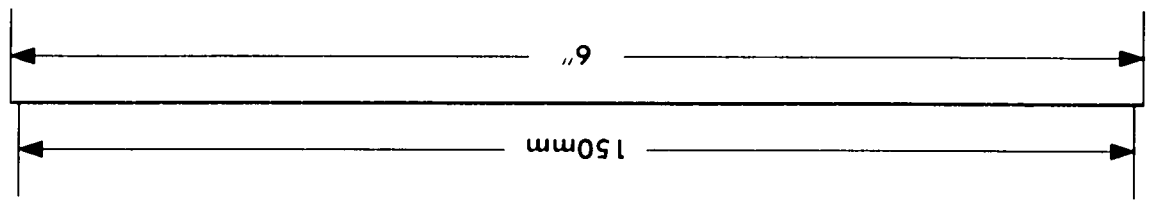
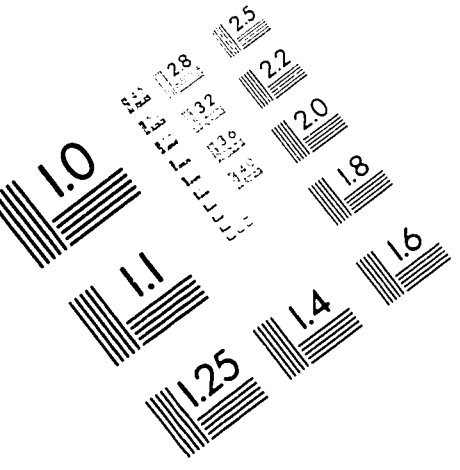


IMAGE EVALUATION
TEST TARGET (QA-3)

