

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.

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.

**Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**La Théorie de la communication
comme assise normative
d'une nouvelle théorie critique de la société
chez Jürgen Habermas**

Victor Bilodeau

**Thèse présentée à l'Université d'Ottawa
sous la direction de Denis Dumas**

Février 2002

© Victor Bilodeau, Ottawa, Canada, 2002



**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.

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.

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 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.

0-612-67942-X

Canada

Résumé

Cette thèse retrace les pas de la quête habermassienne de nouveaux fondements normatifs pour la théorie critique à partir des découvertes de la pragmatique formelle. Ainsi, après avoir identifié des lacunes se trouvant chez ses précurseurs sur ce point, nous en arriverons à la présentation d'un nouveau paradigme pour la philosophie. Habermas la fait passer d'une approche monologique basée sur la conscience à une autre, dialogique, basée sur le langage.

Il s'agit, pour lui, de retracer l'existence d'une raison non corrompue pouvant servir d'instrument crédible à la critique. Nous étudierons le rôle des systèmes et du monde vécu en ce qui a trait à l'intégration des individus et ensuite ce qu'il est convenu d'appeler l'éthique du discours.

Nous étudierons deux critiques, soit celle de l'herméneutique et celle de Karl-Otto Apel. Contre la première, Habermas tente de démontrer que la philosophie de la conscience est épuisée, tout en admettant *de facto* que l'on ne peut que faire reculer les horizons avec sa méthode. Ce qui nous conduit au débat avec Apel sur la nécessité d'un fondement ultime.

Habermas en reconnaissant l'impossibilité de la situation idéale de discours admet une réserve faillibiliste et la conséquence de ceci est qu'un fond de décisionnisme perdure dans sa pensée. La philosophie du droit de Habermas vise à retracer l'expression du pouvoir communicationnel. L'éthique de la discussion fournit une indication de la marche à suivre, mais le fondement provient de la procédure discursive et démocratique.

Remerciements

Je tiens à remercier tous ceux et celles qui m'ont aidé à mener ce projet à terme. En premier lieu, je remercie mon directeur de thèse, Denis Dumas, pour sa patience et ses conseils judicieux. Je suis aussi reconnaissant aux professeurs Daniel Tanguay et Hilliard Aronovitch qui ont bien voulu me faire des commentaires préalables au dépôt initial de la thèse et pour leur travail tant comme membre du comité d'évaluation du projet de thèse initial que par la suite pour l'évaluation de la thèse comme telle. Professeur Guy Lafrance, que je remercie également, fut aussi de ce processus depuis l'étape du projet et finalement l'examineur externe, professeur Luc Langlois, dont j'ai apprécié la critique constructive de ma thèse. Il me faut aussi remercier le professeur Jean Grondin pour les commentaires qu'il a bien voulu apporter au chapitre 4. Je dois remercier également un lecteur et une lectrice de mes textes initiaux, Pierre Croteau et Patricia-Anne DeVriendt. Finalement et le plus important, je remercie mon petit garçon Gabriel qui un jour lira peut-être ce texte au lieu de dessiner dessus.

Abréviations

Les textes de Habermas cités sont généralement ceux de la traduction française et occasionnellement ceux de la traduction anglaise. Les références aux originaux allemands sont indiquées entre parenthèses dans les notes en bas de page. Les autres ouvrages seront indiqués selon les normes habituelles. Les références complètes se trouvent dans notre bibliographie.

<i>Théorie et pratique, tome 1 et 2</i> <i>Theorie und Praxis</i>	TP 1 ou TP 2
<i>La Technique et la science comme idéologie</i> <i>Technik und Wissenschaft als >Ideologie<</i>	TSI
<i>Raison et légitimité</i> <i>Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus</i>	RL
<i>Après Marx</i> <i>Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus</i>	AM
<i>Théorie de l'agir communicationnel, tome 1 et 2</i> <i>Theorie des kommunikativen Handelns</i>	TAC 1 ou TAC 2
<i>Logique des sciences sociales</i> <i>Zur Logik der Sozialwissenschaften et</i> <i>Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie</i> <i>des kommunikativen Handelns</i>	LSS
<i>Morale et communication</i> <i>Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln</i>	MC
<i>Le Discours philosophique de la modernité</i> <i>Der philosophische Diskurs der Moderne</i>	DPM
<i>Droit et morale : Tanner Lectures</i> <i>Recht und Moral in Faktizität und Geltung</i>	DM
<i>La Pensée postmétaphysique : essais philosophiques</i> <i>Nachmetaphysisches Denken</i>	PPM
<i>De l'Éthique de la discussion</i> <i>Erläuterungen zur Diskursethik</i>	ÉD
<i>Justification and Application</i> <i>Die nachholende Revolution</i>	JA
<i>Droit et démocratie : entre faits et normes</i> <i>Faktizität und Geltung</i>	DD
<i>L'Intégration républicaine : Essais de théorie politique</i> <i>Die Einbeziehung des Anderen</i>	IR
<i>Après l'État-nation. Une Nouvelle Constellation politique</i> <i>Die postnationale Konstellation Politische Essays</i>	ÉN
<i>Vérité et justification</i> <i>Wahrheit und Rechtfertigung</i>	VJ

Introduction

Jürgen Habermas est certainement l'un des philosophes majeurs de ce siècle. Comme la plupart des grands penseurs, il suscite la controverse. Les détours de son cheminement philosophique semblent inextricables. À prime abord, Habermas donne l'impression d'être une sorte de touche-à-tout qui n'a jamais su se fixer sur un champ d'intérêt précis. Il a, de plus, toujours mené une double carrière de philosophe et de sociologue, et ses écrits se sont toujours divisés en une partie théorique et une autre partie plus pratique. Pourtant il nous semble qu'il a toujours tenté de répondre à une seule et même question : au nom de quoi peut-on avoir une prétention critique ou, en d'autres termes, qu'est-ce qui justifie en dernier ressort nos affirmations ?

Cette dichotomie entre la théorie et la pratique le suivra jusqu'à nos jours. Elle est cohérente avec son approche qui cherche à percer ce qui confère justification et légitimité aux prises de position pratiques. Habermas a touché à plusieurs aspects de la pensée et de la vie en société. Malgré cette diversité, certaines préoccupations furent toujours présentes, dont la recherche sur les conditions de justification des prises de position.

Habermas est, de nos jours, un incontournable, tant en éthique qu'en philosophie du droit, en épistémologie ou en philosophie politique, en philosophie du langage ou dans les débats politiques contemporains. Sa bibliographie ne cesse de s'allonger et à plus de soixante-dix ans, il ne semble pas donner de signes de ralentissement intellectuel.

Habermas est le fils de son époque et de sa culture. Cette considération herméneutique est révélatrice. Il a grandi sous le régime hitlérien. Il fut enrôlé dans les jeunesses hitlériennes et vers la fin de la guerre, à quinze ans, on lui ordonna d'aller aider au soutien des forces du côté ouest (*Westwall*). Son éveil intellectuel se fit lors des procès de Nuremberg. Il fut passablement ébranlé par ce qui y était révélé. Ce fut aussi le début de son engagement social. Il fit du journalisme et l'occasion s'offrit à lui au milieu des années cinquante, après ses

études en philosophie à Bonn et à Göttingen, d'aller rejoindre Theodor Adorno à Francfort. Sa carrière philosophique se poursuit depuis.

Habermas restera marqué à tout jamais par son passé culturel et jusqu'à aujourd'hui il s'est battu pour que l'on n'oublie pas ce passé simplement en le réduisant à être un fait parmi d'autres. Pour lui l'erreur doit être reconnue et assumée. Ce qu'il ne pardonnera d'ailleurs jamais aux Heidegger et Gehlen, malgré le fait que ces deux auteurs aient eu une influence considérable sur lui, c'est de ne jamais avoir admis cette erreur. Heidegger et Gehlen forment, avec d'autres, le contexte allemand de la première éducation philosophique de Habermas. Ce bagage culturel et philosophique a conduit ce dernier à des prises de position qu'il tient encore de nos jours et qui expriment une méfiance face aux nationalismes. Habermas se décrit en effet lui-même comme le « fils d'un nationalisme barbare ». Il est aussi méfiant face aux leaders politiques qui se transforment en « Führer » et au sujet de la centralisation/mondialisation à outrance en déficit de légitimité.¹

Notre recherche ne porte pas sur ses textes dits politiques mais plutôt sur les fondements théoriques de ces mêmes textes. Il est clair pour nous que ces fondements philosophiques ne sont pas voués à une application concrète immédiate.² Habermas s'est, comme bien d'autres, retrouvé face à un vide philosophique apparent suite au discrédit des normes traditionnelles et surtout face à celui de leurs fondations. L'existentialisme venait candidement de nous révéler l'absurdité de l'existence, Dieu était mort et la post-modernité semblait se tourner vers l'irrationalisme et la désillusion. Dans ce contexte, comment condamner quoi que ce soit sans se réfugier derrière un relativisme qui admet tout ou un décisionnisme arbitraire qui reconnaît l'indépassabilité du subjectivisme ? S'il n'y a plus de normes universelles, il semble ne rester que l'arbitraire des préférences individuelles. Il n'y a apparemment plus d'absolu permettant de condamner ou de

¹ Ces informations biographiques sont tirées de ses récents ouvrages : *L'Intégration Républicaine*, et *Après l'État-nation. Une Nouvelle Constellation politique*, ainsi que du recueil d'entrevues : *Autonomy and Solidarity*.

² Ses critiques anglo-saxons, à la suite de Thomas McCarthy, font généralement une lecture trop terre à terre des textes de Habermas. Ils le lisent en vue d'une application concrète immédiate.

critiquer quoi que ce soit autrement que sur la base de l'indignation morale subjective.

Habermas a été témoin des querelles philosophiques de ce siècle et il cherchera une voie permettant la critique, fidèle en cela à l'esprit de la Théorie critique de l'École de Francfort, mais en s'appuyant sur un autre fondement normatif. Habermas veut en arriver à établir qu'il n'y a pas que des divergences d'opinion, que la critique peut se justifier de manière crédible. Il souhaite repartir d'un point zéro tout en admettant les acquis philosophiques de ce temps.

Dans un premier temps, nous nous pencherons sur les lacunes que Habermas a identifiées chez les auteurs de la Théorie critique. Pour lui cette approche féconde n'a pu poursuivre sa tâche principalement en raison d'une confusion catégorielle héritée de Max Weber et Gyorgy Lukács : l'assimilation de la raison instrumentale à toute forme de raison. Dans le premier chapitre, nous analyserons cette lacune conduisant aux apories de la philosophie de la conscience et nous présenterons le projet alternatif de Jürgen Habermas. Ce projet a l'ambition d'être une solution de remplacement au matérialisme historique, ce qui nous conduira aussi à nous pencher sur les failles de ce dernier.

Les deux chapitres suivants seront consacrés à l'étude des fondements théoriques chez Habermas, plus particulièrement des fondements qui découlent de ce qu'il est maintenant convenu d'appeler le tournant langagier de sa pensée et qui en forment maintenant l'assise. Dès lors, les textes de la période épistémologique auront une importance moindre pour notre recherche.

Ce nouveau paradigme habermassien sera présenté et nous exposerons en détails ses constituants théoriques. Dans un premier temps, nous étudierons les découvertes de la pragmatique universelle. Nous verrons comment Habermas, s'appuyant sur les écrits de Karl-Otto Apel, entend mettre au jour les pré-supposés incontournables pour tout interlocuteur. Ce qui l'intéresse, c'est le fait que l'émission d'opinions avance des prétentions à la validité qui doivent être honorées pour que l'affirmation soit crédible. Ces prétentions sont normatives et elles auraient des répercussions bien plus vastes que ce qui est immédiatement affirmé.

Par la suite, nous verrons l'usage que fait Habermas de l'analyse et du respect de ces mêmes prétentions à la validité pour entrer dans l'analyse de l'agir communicationnel et de son pendant déficient, l'agir stratégique. Il s'agira de montrer ce que Habermas entend par ces deux catégories d'agir. Sa thèse stipule que seul l'agir communicationnel est authentique et qu'il est capable d'universalisation et de visées émancipatrices. Les autres formes d'agir sont des cas parasites et incomplets qui relèvent généralement de la raison instrumentale. Cette dernière conserve ses mérites et son utilité évidente, mais elle ne peut prétendre à l'élaboration de normes universelles.

Dans la même veine, cette raison instrumentale s'exprimera à travers ce que Habermas appelle, à la suite de Luhmann et Parsons, les systèmes. Ces derniers couvrent certains aspects de la vie sociale et ne peuvent prétendre à l'universalisme. Ce qu'il qualifiera de colonisation du monde vécu par les impératifs des systèmes dépend de cette universalisation illégitime de la raison instrumentale. Seule la raison communicationnelle a le privilège d'être proprement universelle et elle s'exprime naturellement dans le monde vécu. La raison communicationnelle est toutefois indirectement présente à l'intérieur des systèmes, se cachant derrière toute forme d'interaction et la raison instrumentale qui opère à l'intérieur des systèmes lui est redevable. Nous verrons que, selon Habermas, la raison instrumentale dépend de l'existence de la raison communicationnelle.

Cette distinction entre système et monde vécu, étudiée au début du chapitre trois, est sans aucun doute l'une des plus problématiques de l'architecture habermassienne. Ce monde vécu, que l'on ne doit pas comprendre littéralement, réfère à la réalité en tant qu'il est une sorte de résultat involontaire de l'action des individus. Les systèmes, eux, représentent l'organisation concrète et volontaire de la vie.

Ce troisième chapitre sera complété par l'étude de l'éthique de la discussion, c'est-à-dire l'étude des présuppositions de la communication et de leurs implications en tant que quasi-transcendantalités. Nous verrons aussi les bases de la justification normative que l'on retrouve dans les principes d'universalisation et de discussion qui en découlent.

Le chapitre quatre s'intéressera à la présentation de Habermas sous un angle herméneutique. Habermas doit beaucoup à cette approche et tout un débat s'est déroulé entre lui et Gadamer. Jean Grondin sera l'auteur qui nous servira de guide. Ce chapitre servira surtout à bien illustrer la nécessité d'un changement de paradigme pour la philosophie. Celle-ci se doit de passer de la philosophie du sujet à une approche intersubjective visant justement à surmonter les contingences des individus et de leurs traditions. Nous verrons pourquoi les fondements normatifs servant à la critique doivent être plus que la simple indignation morale subjective. Par contre, Jean Grondin et l'herméneutique émettent des réserves à l'égard de Habermas qui ne peuvent être simplement esquivées.

Le chapitre cinq est consacré à Karl-Otto Apel et à ses objections à l'endroit de la pensée de Habermas. Ces deux auteurs sont très près l'un de l'autre et partagent une grande part d'approches et d'objectifs communs. Cependant, au fil du temps, des divergences se sont dessinées. Habermas les mentionne un peu partout au cours de ses textes, tandis qu'Apel a écrit quelques articles bien spécifiques et consacrés à ce qu'il trouve « imitant » chez Habermas. En quelques mots, toute cette controverse relève de l'étendue (les implications) et de la solidité (démonstrabilité) du fondement recherché. Apel veut établir une théorie partant d'un fondement ultime incontournable qui conduit à des implications pratiques nécessaires pour la vie de tous les jours. Habermas n'a pas une telle ambition ; pour lui le fondement doit être adéquat, mais toujours faillible et à partir duquel nous devons tirer des résultats faillibles. Quant aux implications pratiques immédiates, Habermas laisse le soin aux sociétés de déterminer ce qu'est pour elles la bonne vie. Il se contente de fournir une procédure pour l'élaboration de ces choix sans présumer ce que ceux-ci devraient être. Apel défend aussi un tel libéralisme, mais dans son cas nous verrons qu'il y a des limites *a priori* à ce qui est acceptable.

Cette procédure et l'aboutissement de ce parcours seront présentés au dernier chapitre. Nous y étudierons comment la philosophie du droit de Habermas se rattache à son éthique de la discussion et pourquoi elle peut se prétendre normative et critique. Nous reviendrons alors sur sa controverse avec Apel et

nous présenterons ce qui nous semble être la solution habermassienne, soit une position qui n'est ni relativiste ni fondationaliste.

Ce texte est plutôt favorable à la pensée de Habermas. Nous croyons que bien des critiques relèvent davantage de l'incompréhension que d'autre chose. Son système n'est sans doute pas parfait ni complet, mais il a de l'envergure. Il répond aux exigences du temps. Il nous reste à l'interpréter et à en faire un usage pertinent. Cela nous conduira à défendre une thèse qui, à première vue, semblera très paradoxale pour bien des lecteurs de Habermas. Nous examinerons si Habermas se donne effectivement les moyens de ses ambitions, c'est-à-dire d'être à la fois faillibiliste tout en ayant un fondement non ultime. Nous verrons que ce but visé par Habermas n'est pas exactement celui qu'il atteint. Pour nous cela culmine par un choix entre l'alternative jugée déterministe d'Apel, qui a raison sans doute bien plus souvent que notre texte peut le laisser croire, ou l'alternative hybride de Habermas, intenable pour Apel. Habermas n'atteint peut-être pas le but visé, mais il nous fait progresser. La critique est possible tant avec Habermas que Apel, mais nous préférons le libre arbitre du premier au destin du second même si, de fait, il y avait toujours une réserve herméneutique qui venait s'imposer à l'encontre de la possibilité d'universalisation.

Chapitre 1

Justifications du besoin de changement de paradigme

1. Introduction

Ce premier chapitre servira à expliquer pourquoi, selon Habermas, la philosophie a besoin d'un changement de paradigme. Habermas entend poursuivre le projet de la modernité, projet dont plusieurs ont déjà fait l'éloge funèbre. Il souhaite, à sa façon, contribuer à l'émancipation de l'être humain. Par contre, pour pouvoir parler d'émancipation il faut être à même de porter un jugement critique sur ce qui est ; ce jugement étant, en général, basé sur des normes identifiables. À cet effet, il semblerait que nous soyons face à une alternative peu alléchante où s'exprime l'arbitraire et le contextualisme.

En effet, lorsqu'il s'agit de justifier les normes sur lesquelles nous nous appuyons, nous avons, d'une part, l'absolutisme, l'arbitraire ou encore le décisionnisme et, d'autre part, le relativisme ou le contextualisme. Dans le premier cas la prétention à l'universalité n'est pas entièrement honorable par la raison puisque le choix relève, par définition, du domaine du volitif. Il s'agit d'une décision basée sur des préférences et l'on ne peut prétendre à la supériorité du point de vue exprimé que sur une base subjective. Dans le second cas la prétention n'est pas universelle non plus, car on y affirme que les normes valent seulement pour un temps et un lieu particulier et surtout qu'elles sont ancrées dans une culture particulière. On se limite alors à constater la variété. L'universel qui, selon Habermas, a trait à l'éthique et au juste ne peut être dissocié dans ces exemples de ce qui est contextuel et ayant trait à la morale et à la bonne vie.

La tradition critique dans sa version francfortoise refusa cette alternative, mais pour ensuite s'enliser dans ses propres fondations, détruisant ainsi les bases assurant la validité de sa propre critique. Dans sa tentative de mettre au jour une troisième voie, la Théorie critique a succombé à son autocritique. La tradition

critique semble avoir abouti à un cul-de-sac. La raison réifiante semble incon-tournable.

Nous explorerons dans ce premier chapitre en quoi consiste cette « voie sans issue » selon les dires de Habermas et pourquoi elle serait justement sans issue. Par la suite, nous présenterons brièvement la solution habermassienne visant à surmonter ces difficultés afin de relancer la philosophie critique.

2. Buts et tâches de la philosophie

La philosophie, en tant que gardienne de la raison, comme Habermas la voit, a hérité de la tâche de penser l'émancipation.¹ Ceci ne semblait pas très problématique tant que l'unité paradigmatique des sciences, de la philosophie et de la tradition existait, cette unité n'ayant pas été vraiment remise en question avant Hegel. La première brèche ouverte sur ce front uni fut celle provoquée par la scission entre science et religion qui s'était déjà amorcée à la Renaissance. La religion, bien qu'elle rejoignit les masses, fut victime de discrédit scientifique et éventuellement de discrédit philosophique. Par contre, la religion avait pour atout de rejoindre l'ensemble de la population, tandis que la philosophie était généralement réservée à une élite.

À partir de cette coupure entre philosophie et tradition, nous pouvons effectuer un parallèle entre cette séparation et celle entre théorie et pratique analysée chez Habermas. L'unité perdue se dévoile dans la séparation entre la théorie et la pratique. Pour diverses raisons, la recherche d'un principe premier a été abandonnée après qu'on ait vainement tenté de remplacer celui que la religion fournissait. La philosophie s'est quelque peu écroulée et a par ailleurs manqué le moment de sa réalisation souhaité par Marx. Demeurant en vie malgré tout, elle devra se trouver de nouvelles fonctions, se justifier.

La scission subséquente entre la science et la philosophie offre bel et bien une nouvelle voie. Les sciences offrent une méthode qui est potentiellement uni-

¹ Voir les remarques de Habermas à ce sujet dans les textes introductifs de *Morale et communication*, p. 23 (9) et des *Philosophical-Political Profiles*, p. 1 (15).

versalisable. Mais le scientisme, en tant que fondation s'appuyant sur l'épistémologie chez Habermas, s'est lui aussi avéré insatisfaisant.² L'analyse des conditions de la connaissance, bien qu'essentielle, ne peut fournir un fondement adéquat pour la critique. Habermas fera un long détour sur cette voie pour accepter la conclusion que la philosophie ne peut plus sérieusement prétendre à fonder les sciences et encore moins la cosmologie, les sciences pouvant se fonder elles-mêmes de façon satisfaisante. La philosophie doit donc se contenter de retracer les conditions d'expression de la rationalité. Ce qui fait que l'idée d'une théorie de la société appuyée sur une critique de la connaissance, en tant qu'auto-réflexion de la conscience connaissante, ne suffit plus parce qu'elle se trouve justement dépendante de ce sujet transcendantal désormais aliéné. La conscience connaissante est par elle-même suspecte. Quoi que nous puissions découvrir en suivant cette avenue sera toujours susceptible d'être mis en doute.

Pour Habermas, le salut passera par la sortie de la dichotomie sujet-objet et par l'abandon de la philosophie de la conscience qui en dépend. Il faut trouver le moyen de se placer au-delà de ce tout réifié où le sujet n'a plus d'authenticité. Chez Habermas, nous passerons de l'analyse des conditions transcendantales de la connaissance vues chez Kant à celles de la communication. Cette dernière devient en quelque sorte l'*a priori* nécessaire à la connaissance.³

La philosophie change ainsi quelque peu de vocation. Elle adoptera alors un rôle d'interprète et oubliera son rôle de recherche d'un principe premier. Elle cessera d'être une pensée englobante servant à fonder les autres sciences. La philosophie n'est plus un juge ou une assignatrice de place.⁴ Désormais : « Dans

² Voir à ce sujet : C. Piché, *Kant et ses épigones : le jugement critique en appel*, p. 225. Anthony Giddens estime même qu'il ne s'agissait là que d'un détour, voire d'une erreur chez Habermas. A. Giddens, « Reason Without Revolution », in R. Bernstein (dir.), *Habermas and Modernity*, p. 96.

³ Pour Habermas il n'y a pas de tel *a priori* vérifiable, d'où son débat avec Apel sur la fondation ultime auquel nous reviendrons au chapitre 5. C'est pourquoi il parle de quasi-transcendentalité ou d'*a priori* transcendantaux faibles.

⁴ Habermas attribue à Kant une telle vision de la philosophie en désaccord avec Claude Piché qui lui estime que le tribunal de la raison de Kant ne s'applique qu'à la philosophie. Voir : C. Piché, op. cit., p. 225. Habermas est reconnu pour ses interprétations douteuses, mais elles ne sont pas l'objet central de cette thèse, il suffit de retenir que Habermas prend en général les segments qui lui plaisent chez un auteur et les interprète à sa manière.

son rôle d'interprète, dans lequel elle sert de médiatrice entre le savoir des experts et une pratique quotidienne en quête d'orientation, la philosophie peut mettre ce savoir à profit et contribuer à une prise de conscience de ces déformations qui affectent le monde vécu. »⁵ Si, chez Adorno, il semble que la philosophie ne puisse plus que pointer dans la direction du négatif, chez Habermas, l'identification des pathologies devrait permettre d'offrir des solutions, et ce, même si la philosophie semble avoir perdu tout accès aux découvertes essentielles. Elle doit se contenter de « saisir les structures universelles des formes de vie en général. »⁶ Mais pour faire cela elle doit adopter un nouveau paradigme.

La philosophie devient alors faillibiliste et sans accès privilégié à la vérité. Ses hypothèses doivent trouver leurs confirmations dans l'expérience. Elle est sans domaine propre ni méthode particulière. Elle se contente des questions universelles et des reconstructions rationnelles. La philosophie doit désormais « opérer dans des conditions de rationalité qu'elle n'a pas choisies. »⁷ Ces conditions furent imposées par la modernité. En conséquence : « Les critères de validité d'après lesquels le bon sens pourrait aujourd'hui être éclairé par la philosophie, ne sont plus à la disposition de la philosophie elle-même. »⁸ Le philosophe n'est qu'un participant de plus dans le monde vécu. S'il ne cherche plus les principes premiers, il peut quand même s'attaquer à la découverte de principes universels. Il devra toutefois se questionner sur l'existence de tels principes et peut-être en venir ultérieurement à un acte de foi en leur faveur.

L'intérêt émancipatoire devient pertinent en tant que principe universel, puisque « l'idée d'émancipation est la seule que la tradition philosophique ait mise à notre disposition. »⁹ Cet intérêt émancipatoire n'est pas une idée vague, mais quelque chose d'*a priori*. C'est la seule idée que nous ayons en propre, selon Habermas. Peu importe vers quoi se dirige cette émancipation, le principe demeure. Comme nous l'avons souligné antérieurement, nous ne pouvons parler

⁵ J. Habermas, *PPM*, p. 60 (59). Nous reviendrons évidemment sur les cultures d'experts et le monde vécu.

⁶ J. Habermas, *PPM*, p. 26 (25).

⁷ J. Habermas, *PPM*, p. 26 (25).

⁸ J. Habermas, *PPM*, p. 26 (26).

⁹ J. Habermas, *TP 1*, p. 47 (23).

d'intérêt émancipatoire sans faire de la critique. Or, cette dernière doit être fondée, à moins d'admettre une des positions apparemment inacceptables, mentionnées plus haut. Nous verrons de quelle manière Habermas tentera de fonder universellement sa critique tout en évitant le fondationnalisme déterministe et surtout en contrecarrant le relativisme sceptique.

Habermas souhaite remplacer le matérialisme historique, qu'il s'était jadis donné pour tâche de reconstruire, par une autre approche ayant également pour objectif l'émancipation. Le but ultime du matérialisme historique étant l'émancipation par la révolution, Habermas n'en conserve évidemment que le but et oublie le moyen. L'émancipation est un processus graduel qui passe désormais pour lui par la démocratie libérale. Comme nous le démontre Rolf Zimmerman,¹⁰ la démocratie libérale est, chez Habermas, une étape nécessaire vers l'émancipation. Il reste à savoir si Habermas nous donne le moyen d'aller plus loin sur la route de l'émancipation que le simple libéralisme et surtout si cela est même possible, car les institutions se reproduisent et sont généralement peu ouvertes aux réformes de par leur nature. La démocratie se présente pour Habermas comme la condition préalable au développement communicationnel non entravé. Elle est le premier moyen d'émancipation. Ainsi la société ne doit pas, comme certains le pensent,¹¹ avoir atteint la pleine émancipation avant d'être apte à l'émancipation suggérée par Habermas, ce qui requerrait ou bien l'explication de la provenance de cette première émancipation ou encore l'explication du besoin de critique. La modernité a déjà permis aux sociétés de progresser sur le chemin des droits et de la démocratie, ce qui est considéré comme émancipatoire, alors nous n'avons nul besoin de préconiser une autre méthode pour atteindre ce même but. Une fois l'émancipation libérale épuisée, l'émancipation

¹⁰ R. Zimmerman, « Emancipation and Rationality : Foundational Problems in the Theories of Marx and Habermas », in *Ratio*, vol. 26, p. 157.

¹¹ Voir à ce sujet : A.P. Shabani, « Critical Theory and the Seducement of the Art of Possible », communication présentée au congrès de l'ACP, Université Laval, 2001, et sa thèse doctorat : *Discourse Ethics, Power and Legitimacy : The Ideal of Democracy and the Task of Critical Theory in Habermas*, Université d'Ottawa. Ce que l'auteur ne semble pas voir c'est qu'il n'y a pas d'alternative autre que *status quo*, réformes ou révolution. Tout en admettant l'inacceptabilité du *status quo*, Shabani soutient que tout changement à l'intérieur de ces institutions est vicié à l'avance ; hypothèse qui ne laisse que le renversement révolutionnaire de ces mêmes institutions comme solution.

communicationnelle peut prendre la relève. Nous pouvons encore une fois nous demander si cette émancipation libérale n'étouffe pas toute possibilité d'émancipation communicationnelle.

Cette émancipation doit cependant se fonder quelque part. Dans le marxisme, l'unité entre la théorie et la praxis servait de fondation, mais Habermas rejette l'idée d'un prolétariat sujet-objet de l'histoire. Ce sujet face au monde fait maintenant problème. Habermas en vient à rejeter toute philosophie de la conscience, toute philosophie basée sur un sujet face au monde. C'est cette démonstration que nous tenterons de résumer dans les pages qui suivent.

Habermas ne pourra donc suivre ni Marx ni Hegel dans cette quête de fondement. Hegel avait aussi tenté de façon originale de résoudre la dichotomie sujet-objet à travers un processus d'aliénation et de reconnaissance. Cette dichotomie problématique dépend d'une façon de voir qui doit être abandonnée par la raison afin de trouver une voie féconde vers l'émancipation hors de l'emprise de l'univers réifié.

La tradition critique de Marx à Adorno a suivi Hegel dans cette voie. Cependant qu'elle a rejeté l'idéalisme de l'Esprit se réalisant, elle a appliqué cette dialectique à l'humain se réalisant dans et par son travail. Cette tradition a par la suite conclu à la futilité de sa propre entreprise en se rendant compte que la totalité réifiée absorbait et annulait toute critique. Le sujet ne peut échapper à son contexte réifié, ce qui a pour résultat que toute critique demeure suspecte.

La philosophie doit donc se libérer du dualisme entre idéalisme et matérialisme toujours basé sur la réflexion du sujet monologique afin de passer à une analyse langagière semble-t-il plus prometteuse parce qu'intersubjective. Cette intersubjectivité semble, aux yeux de Habermas, plus prometteuse que les approches conventionnelles. Les concepts traditionnels de la métaphysique et de la philosophie de la conscience ne peuvent plus rendre compte de façon satisfaisante du problème de l'individualité, donc du sujet dans l'histoire. L'analyse du

langage aurait, selon Habermas, une meilleure chance de s'acquitter de cette tâche.¹²

3. Marx, Weber et Lukács

Il ne s'agit pas ici de faire une étude détaillée de l'influence de ces trois piliers majeurs pour la Théorie critique. La Théorie critique repose en bonne partie sur les analyses de ces trois penseurs. Bien sûr d'autres influences jouèrent dans la formation de la pensée de ce que l'on appellera l'École de Francfort — Hegel ou Freud par exemple — mais nous nous intéressons ici à ce qui a été accepté unilatéralement par la Théorie critique et qui, aux dires de Habermas, a contribué à conduire cette dernière à une impasse. Habermas se penche en particulier sur les lacunes normatives présentes chez ces trois auteurs, lacunes qui se sont, selon lui, par la suite retrouvées chez Horkheimer et Adorno. L'identification de ces faiblesses servira de point de départ à la justification de ce nouveau paradigme suggéré par Habermas.

3.1 Marx

Les références à Marx et Weber sont nombreuses chez Habermas. Dans les textes recueillis dans les ouvrages *Après Marx* et *Le Discours philosophique de la modernité*, Habermas a identifié chez Marx quelques difficultés ayant trait à la question des fondements normatifs.¹³ Deux d'entre elles tournent autour de la conception du travail. Le travail comme moyen ultime d'auto-réalisation chez Marx demeure, pour Habermas, un concept quelque peu ambigu et surtout incomplet parce que trop restreignant.¹⁴ Le travail est identifié à la praxis dont la

¹² Habermas soutient que le tournant langagier a déjà été anticipé par Hegel. Voir son ouvrage récent : *Vérité et justification*, (VJ), p. 125-167 (182-233), où il détaille les arguments de cette thèse exprimée auparavant. Cette interprétation est, pour nous, une extrapolation dans le sens que Hegel parle de reconnaissance et de dialectique mais pas plus de communication que n'importe quel autre auteur. Les citations choisies par Habermas pour illustrer sa thèse dans *Vérité et justifications* sont peu convaincantes à cet effet.

¹³ J. Habermas, *DPM*, p. 80 (82).

¹⁴ Otfried Höffe tente lui aussi d'élargir le concept trop étroit de travail et de le réactualiser, mais il ne va pas aussi loin que Habermas en l'étendant au concept d'interaction. Voir : Otfried Höffe, *Principes du droit*, p. 263-264.

base normative semble provenir d'une image nostalgique du travail artisanal. Cette nostalgie envers quelque chose de perdu, de perverti, durera jusqu'à nos jours dans la tradition marxiste. Pour cette dernière, l'individu s'aliène par et dans son travail et surtout dans la conception qu'il a de celui-ci et de lui-même en tant qu'objet-marchandise. Cette perspective est mise de l'avant par l'économie de marché. L'aliénation des forces productives crée, selon le marxisme, les conditions subjectives et objectives de la révolution. Or, d'une aliénation réussie ne peut naître que la soumission et l'impression que cette seconde nature est authentique. D'où peut donc alors provenir l'idée de libération et de révolution ?

Nous pourrions sans doute nous tourner vers les nouvelles découvertes ou vers une théorie de la connaissance. Mais il semblerait que la technique et la science, avec leur potentiel pourtant libérateur, ne deviennent que des instruments de domination s'ajoutant aux autres. Le pouvoir s'accapare la technique et la science pour ses propres fins, fins qu'il aura préalablement universalisées. La technique et la science se révèlent comme idéologies.¹⁵ L'épistémologie, qui accepte traditionnellement l'idée du sujet face au monde, ne mène pas non plus à des fondements solides puisqu'elle est tributaire de moyens réifiés.

L'opposition entre le travail mort et le travail vivant pose aussi problème dans la théorie marxiste. Selon la théorie du travail aliéné, le capitalisme est en fait une illusion. Il est basé sur une fiction, le fétichisme de la marchandise. Si cette économie venait à s'écrouler, alors tous les sous-systèmes qu'elle englobe devraient également disparaître. Ce qui, dans le langage habermassien, devrait conduire à une réaffirmation du monde vécu. Marx, pour sa part, n'avait, semble-t-il, pas les outils nécessaires pour effectuer une telle analyse. Il ne disposait pas des critères permettant de distinguer entre la destruction du monde vécu traditionnel et la réification des mondes vécus post-traditionnels. Marx n'a pas fait usage de concepts comme, par exemple, ceux d'interaction et de communication sans qu'il l'univers réifié demeure imperceptible.

¹⁵ Ces thèses font suite à celles élaborées par Heidegger et Marcuse.

La théorie marxiste se révèle ainsi être une hyper-généralisation d'un cas spécial de subsomption du monde vécu sous l'impératif du système.¹⁶ En bref, elle ne couvre qu'un aspect de la réalité. La théorie souffre de la même lacune que l'objet de sa critique : elle est devenue aveugle et universalise ce qui n'en a pas le caractère. Un sous-système particulier prétend être la totalité.

Marx a eu le tort de prendre au mot le concept normatif de la théorie bourgeoise. Mais celle-ci a *de facto* évacué les normes permettant la critique : « La conscience bourgeoise est devenue cynique, elle s'est complètement débarrassée de tout contenu normatif. »¹⁷ Elle devient une socialité sans normes, fonctionnant par automatismes autosuffisants. Il n'y a plus de réflexion.

Il semblerait que Marx ait aussi confondu travail et interaction. Ce dernier concept se veut plus englobant et moins dépendant de la vision téléologique propre au capitalisme que le premier. En effet, il permet à partir d'une analyse des interactions, de faire une reconstruction de l'histoire de l'espèce qui révélera le rôle prépondérant de la communication. Ce nouvel aspect nous conduira au-delà de la relation sujet-objet propre à l'analyse du travail aliéné.

Une autre difficulté de la théorie marxiste se rapporte à la question de la valeur. La théorie de la valeur de Marx a été intégrée en entier, de façon non critique, par la Théorie critique. Cette théorie basée sur la notion de la valeur-travail s'est, elle aussi, avérée féconde mais incomplète. La valeur, y agissant comme médium unique, était inapte à reproduire une appréciation complète de la société.

Habermas empruntera à Parsons l'idée d'identifier d'autres médiums et surtout, il insistera sur le fait que l'on doit distinguer entre système et monde vécu, ce qui n'est pas possible à l'intérieur d'une théorie de la valeur qui assimile les deux. Cette identification est une illusion voilée par la réification, celle-ci ayant la propriété particulière de rendre ce qui est illusoire réel et authentique aux yeux des sujets.

En admettant que le capitalisme ne soit que l'expression de la domination, il importe quand même de faire des distinctions. Parmi elles, la distinction entre

¹⁶ J. Habermas, *TAC* 2, p. 365 (489). Aussi : A. Honneth, « Communication and Reconciliation : Habermas Critique of Adorno », in *Telos*, # 39, p. 59.

¹⁷ J. Habermas, *AM*, p. 28 (10).

État et économie puisque tous deux dépendent de médiums régulateurs différents : l'argent et le pouvoir. La théorie du reflet est ainsi trop étroite et masque certaines réalités. Ces deux sous-systèmes, l'État et l'économie, sont inter-reliés mais distincts.

Ces deux médiums d'intégration, désormais dominants, ne jouissent quand même pas d'un monopole en ce domaine. L'intégration ne se fait pas seulement à travers des rapports de classes présumés dans l'économie capitaliste ou par des systèmes mais à travers divers aspects du monde vécu.

Cette incapacité analytique chez Marx dépend d'une conception erronée de la raison, conception qui sera partagée de fait par Weber, Lukács et l'École de Francfort. Pour Marx, la rationalisation est immédiate dans le développement des forces productives.¹⁸ Chez lui, la différenciation entre l'aliéné et l'authentique dépend de ce pouvoir mystérieux de la raison unifiante. Ce pouvoir unificateur demeure évidemment contestable, la raison n'y étant plus qu'une simple rationalité téléologique.

Habermas cherche une raison antérieure à celle-ci, non pas une raison pure ni une raison déjà instrumentale, ce qui ne ferait que repousser le problème. Les bases normatives de la rationalité téléologique ne sont pas fondées en raison, mais sous-tendent l'existence d'une raison plus complète. L'analyse du travail chez Marx devrait être fondée par cette raison. L'idée d'auto-objectivation, prise chez Hegel dans l'Esprit se médiatisant lui-même pour se réaliser, ne peut suffire à rendre compte de la réalité et surtout pas à fournir les bases normatives d'une théorie critique de la société sans ce nouvel apport d'une raison plus complète. De même, l'organisation d'une société sans domination, souhaitée par Marx, ne peut se faire avec des instruments contribuant à l'établissement et au maintien de cette domination.¹⁹

¹⁸ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1, (TAC 1), p. 160 (208).

¹⁹ Seyla Benhabib exprime cette pensée au cœur de l'aporie de la Théorie critique en ces termes : « Inconsistency between the utopian kernel of the early bourgeois political tradition — the consensus of all as the basis of a just order — and the institutional contradictions of capitalism which constantly violate this utopian promise through relation of exploitation. », *Critique, Norm and Utopia*, p. 288.

Il ne s'agit évidemment là que des grandes lignes de la critique dirigée contre le marxisme par Habermas. Ce dernier a renoncé à reconstruire cette théorie pour quasiment repartir à neuf mais avec la même intention. Il souhaite corriger la Théorie critique en rectifiant les analyses erronées qu'elle avait empruntées à d'autres comme Marx et Weber.

3.2 Weber

Habermas s'étendra longuement sur la pensée de Max Weber. Une grande part de sa *Théorie de l'agir communicationnel*, qui nous sert ici, lui est consacrée. Seul un point précis de la contribution de Weber nous intéresse pour l'instant, soit son analyse de la rationalité. Selon Habermas, le complexe d'actions, tant chez Weber que chez Marx et ses successeurs, n'est en fait pas encore suffisamment complexe pour aider à ressaisir dans les actions sociales tous les aspects auxquels peut s'appliquer la rationalisation sociale. En dépit du fait que Weber ait bien perçu la rationalisation téléologique totalisante, elle est en fait la seule raison possible et existante pour lui. Cette erreur importée par la Théorie critique sera néfaste à cette dernière. La distinction entre rationalité et rationalité instrumentale a été effacée, signe de la réification complète et réussie. Il n'y a donc plus moyen de dénoncer l'univers réifié.

Pour Weber, selon les mots de Habermas, tout se découpe en sous-systèmes d'activités rationnelles par rapport à une fin, tout se résume à de l'agir stratégique. Cette rationalisation universalisante à saveur culturelle chez Weber ne peut donc, elle non plus, fournir les bases d'une théorie critique, ces bases ne pouvant résister à leur autocritique. L'usage de la raison instrumentale à des fins critiques ne peut que mener à l'aporie. Weber n'a pas vu qu'il devait y avoir une raison antérieure à la raison instrumentale. Cette dernière n'a pu s'établir *ex nihilo*. Encore une fois, elle présuppose la raison communicationnelle. Ce sur quoi nous reviendrons ultérieurement.

3.3 Lukács

La pensée de Gyorgy Lukács est fondamentale pour les penseurs de l'École de Francfort. C'est pourquoi Habermas lui consacre quelques pages dans la *Théorie de l'agir communicationnel* et dans l'introduction de *Théorie et pratique*. Lukács est surtout connu pour ses analyses sur la réification.²⁰ Dans son ouvrage *Histoire et conscience de classe*, il présente et analyse en détail ce concept fondamental pour la Théorie critique. Le tout réifié deviendra chez Adorno le non-vrai. Lukács, en plaçant l'objectivation comme *a priori*, avait vu le rôle englobant et réifiant de la raison instrumentale. Il comptait sur une quelconque irréductibilité du sujet pour la surmonter et conduire à la libération révolutionnaire. Une fois la réification achevée, il ne voyait pas d'autre issue possible. Il semblait croire que quelque chose de farouche et d'indestructible résisterait dans l'individu ou à tout le moins chez certains. Ce résidu irréductible conduirait sans doute, en termes léninistes, à l'apparition d'une avant-garde éclairée du prolétariat.

Habermas trouve cette éventualité trop aléatoire et sans rigueur. Selon lui, cette irréductibilité relevant d'un libertarisme naïf s'invalide elle-même. De plus cette espérance contredit l'idée même de réification totale. Ce qui pose effectivement problème, puisqu'on se retrouve devant l'alternative d'un tout réifié absorbant toute critique possible, ou encore, d'un tout non totalement réifié et ainsi n'offrant plus de motivation à une critique totale.

Habermas évite cette dualité en sortant de la philosophie du sujet pour qui le tout est le non-vrai ; mais ce choix réflexif devrait conséquemment être soumis à la raison instrumentale, donc lui aussi serait invalide. Si le tout est réifié, alors de quelle façon pouvons-nous nous en rendre compte ? Si cette constatation demeure possible, l'option de Lukács semble viable. Habermas fera un cercle et évitera la futilité théorique en posant une hypothèse qu'il tentera de confirmer par la suite, celle de la raison communicationnelle. Le tout réifié est une apparence,

²⁰ Il a de plus publié beaucoup sur la littérature et l'esthétique : en traduction française nous retrouvons entre autres : *Le Roman historique*, *Marx et Engels historiens de la littérature*, *L'âme et les formes*, *Balzac et le réalisme français*, *Thomas Mann*, *Problèmes du réalisme*, *La Signification présente du réalisme critique*, en plus de recueils sur l'esthétique et la littérature.

une colonisation non légitime. En passant par l'intersubjectivité nous pouvons surmonter le cloisonnement de l'univers réifié et faire reculer l'horizon du monde vécu.

4. La Théorie critique de l'École de Francfort : Horkheimer et Adorno

Bien des aspects de ce qui a été esquissé jusqu'ici demanderaient des explications plus détaillées et surtout des démonstrations en profondeur. Habermas, dans nombre de ses écrits, ne fait pas ces démonstrations. Il nous demande de le prendre au mot et parfois ne revenant sur ces notions que des années plus tard. Il affirme régulièrement que la philosophie du sujet n'est plus viable, que la philosophie de la conscience est une voie sans issue et que nous devons effectuer un changement de paradigme. Mais ce n'est qu'à la toute fin du premier tome de *La Théorie de l'agir communicationnel* que Habermas s'attardera à élaborer sur ces thèmes et à tenter de démontrer qu'il y a vraiment un besoin requérant un changement de paradigme, étant donné l'épuisement de la philosophie du sujet. Il y reviendra également dans *Le Discours philosophique de la modernité*. Une fois cette démonstration faite, il pourra ensuite présenter sa solution visant à poursuivre l'oeuvre des penseurs francfortois.

Le projet de l'École de Francfort, appelé à l'époque Institut de Recherches Sociales, se voulait, selon son fondateur Max Horkheimer, par définition pluridisciplinaire. Malgré toutes les difficultés que cela comporte, il demeure essentiel pour ceux qui veulent philosopher sérieusement d'être au fait de ce qui se passe dans les autres disciplines. Habermas base toute son approche sur cette conviction. Il est, en ce sens, plus près de la première École de Francfort, soit celle de l'avant-guerre.²¹

Pour la Théorie critique, cette approche fut féconde, mais elle ne put être réellement poursuivie avec conviction pour diverses raisons, dont le scepticisme face aux recherches empiriques et la désillusion face au tout réifié.²² La Théorie

²¹ Voir à ce sujet : W. Outhwaite, *Habermas : A Critical Introduction*, p. 6.

²² Voir à ce sujet : P.U. Hohendahl, « The Dialectic of Enlightenment Revisited : Habermas' Critique of the Frankfurt School », in *New German Critique*, # 35, p. 16. Hohendahl notera un chan-

critique a repris le flambeau des mains de Weber et Lukács. Elle a voulu poursuivre la réflexion sur les thèmes de la réification et de la raison instrumentale, mais elle n'a pas vraiment trouvé de solution à ce qui se révélait de plus en plus être une impasse.

Les événements des années trente et quarante poussèrent les membres de l'Institut à faire des recherches empiriques et théoriques afin de comprendre l'échec du communisme. Cet échec était certainement double : à l'Est, comme l'avait prévu Weber, la révolution s'était pervertie en une bureaucratisation autoritaire, à l'Ouest on se retrouvait avec le fascisme et le nazisme en Europe alors que dans les démocraties libérales on se retrouvait avec une intégration, semble-t-il, réussie du prolétariat. La révolution dans les pays industriels ne s'est jamais produite et celles qui ont eu lieu ailleurs eurent des résultats décevants, pour ne pas dire catastrophiques. Staline, d'un côté, et la culture de masse, de l'autre, forcèrent la Théorie critique à repenser le marxisme. Il faut aussi ajouter à ce tableau Hitler et les horreurs de la Deuxième Guerre mondiale qui y contribuèrent aussi à leur façon.²³

Avec des études sur la famille, la personnalité autoritaire, la culture de masse et l'antisémitisme, les membres de l'École de Francfort tenteront d'expliquer leur époque, de comprendre le prolongement du capitalisme dans le fascisme, fidèles en cela à Hegel qui nous avait appris que la philosophie était son temps saisi par la pensée. Adage qui est encore de nos jours le propre des grands penseurs.

Sur le terrain de la philosophie traditionnelle, les membres de l'Institut feront aussi la critique du positivisme et de la science, en plus de s'intéresser à la psychologie et à l'esthétique. Une difficulté se révèle très tôt : comment faire une critique crédible à l'aide d'un instrument réifié qui pervertit tout ce qu'il touche ? Si

gement entre le diagnostic porté par Habermas à la fin du premier tome de la *Théorie de l'agir communicationnel* qui, lui, met plutôt l'accent sur la réification et un autre article sur Adorno paru l'année suivante qui lui blâme plutôt l'influence néfaste de Nietzsche. Voir : « La complicité entre mythe et Lumières : Horkheimer et Adorno », in *DPM*, p. 128 (130).

²³ Voir à ce sujet : P.U. Hohendahl, *ibid.*, p. 11. L'auteur s'appuie sur le texte de H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.

le tout est sous l'emprise de la raison instrumentale, comment la contourner pour s'en sortir ?

La Théorie critique tente encore de s'appuyer sur le potentiel explosif des forces productives. Mais ce dernier semble toujours détourné et réduit au silence. Les crises n'arrivent pas à faire ressortir le potentiel libérateur de la raison bourgeoise. Afin de critiquer la réification, on se tourne alors vers l'histoire, ce qui semble être la seule façon de critiquer cette seconde nature tout en évitant de plonger dans un relativisme lié à une époque particulière. De cette façon « la critique de la raison instrumentale se comprend comme une critique de la réification. »²⁴ La nécessité d'une philosophie objectiviste de l'histoire vient du fait que « le contenu normatif du concept de réification devait être forgé désormais à partir du potentiel de raison présent dans la culture moderne. »²⁵ Or, ce potentiel est de plus en plus fuyant, d'où la critique radicale des idéologies, le repli sur l'art et finalement la dialectique négative.

Dans le monde administré, pouvoir, domination et rationalité vont de pair. La rationalité de la maîtrise de la nature fusionne avec la rationalité jugée irrationnelle de la domination de classe. La technique et la science, comme le reste, deviennent répressives. Le tout est alors le non-vrai. Schématiquement nous pouvons présenter ce phénomène comme étant un exemple de récupération et d'intégration. Le potentiel progressif et libérateur est canalisé au service du pouvoir, des systèmes et du maintien de l'ordre établi. L'usage des ressources naturelles, qui, à prime abord, pourraient appartenir à tous de façon égale, est détourné pour contribuer à l'augmentation des privilèges des classes dominantes ou des usurpateurs qui se définissent comme propriétaires.²⁶ La nécessité de l'exploitation rationnelle de la nature se marie alors avec la rationalité (irrationnalité) non nécessaire de l'exploitation de l'homme par l'homme.

Adorno et Horkheimer se rendent compte de la limite du caractère formel de la rationalité, confirmant ainsi la nécessité des recherches empiriques. Ces dernières permettront de fournir à la théorie des arguments contre la réification. À

²⁴ J. Habermas, *TAC 1*, p. 371 (489), Adorno utilisait le terme « *Negation* » (474).

²⁵ J. Habermas, *TAC 2*, p. 419 (559).

²⁶ Ce qui nous rappelle le mot des socialistes utopiques disant que la propriété c'est le vol.

cela doit s'ajouter une logique hégélienne basée sur le mouvement de l'esprit. Ces deux éléments conjugués avec une perspective historique objectivante devraient contribuer au déclenchement du potentiel libérateur.

Mais cette critique fut dotée d'un potentiel limité. Le détournement fonctionnel de la raison ayant été réussi, nous devons tout de même tenter de l'expliquer. Adorno et Horkheimer se rendent compte que tant l'art que la science ont été détournés, que même la culture de masse est devenue réifiante. Le médium de l'argent confirme cette chosification en réduisant tout à une valeur d'échange. Adorno et Horkheimer rejoignent ainsi Weber en rejetant l'idée de la conscience de classe du prolétariat assurant le salut, puisqu'en fait il semble qu'aucune conscience ne soit possible, sauf celle de cette seconde nature intégrée. Dans le cas contraire, comment expliquer la stabilité du capitalisme malgré ses crises, si ce n'est par une intégration réussie ?

Adorno et Horkheimer sont réduits à devoir démettre théoriquement la théorie. Ni l'idéalisme, ni le matérialisme ne peuvent rendre compte de la réconciliation entre l'Esprit et la nature. Cette dualité, reprise par Adorno, est une identification qui trahit l'utopie de la connaissance. Adorno doit se replier dans la reconnaissance de la raison subjective qui est, désormais elle aussi, dans une position intenable. Le tout ne peut plus être pensé. La philosophie ne peut plus réconcilier Esprit et Nature.²⁷ La philosophie n'a pas été réalisée, mais elle est encore possible, même si nous sommes en droit de nous interroger sur sa pertinence dans un monde réifié. Avec une rationalisation absolue et complète, toute pensée de l'identité demeure prisonnière de la conscience réifiée.

La Théorie critique revient à une raison objective déchue pour critiquer la raison subjective. La raison subjective et la pensée identifiante sont vues comme historiques et deviennent universelles sous la valeur d'échange. On cherche vainement un moyen de la contourner. Le concept de réification effectue alors un recul idéaliste. La conservation de soi du sujet n'est que celle du faux étant donné que la raison instrumentale se trouve au fondement des structures de la con-

²⁷ Habermas caractérise maintenant son entreprise comme un « naturalisme atténué ». Voir la conclusion de *Vérité et Justification*.

science réifiée. La nécessité de reproduction par le travail produit la réification. Il n'existe ainsi plus de relations de sujet à sujet dans le cadre de cette raison instrumentale. La domination de la nature extérieure de l'homme s'associe à la domination de sa nature intérieure. Habermas reproduit cette constatation en ces termes : « La critique de la raison instrumentale entend être une critique au sens où la reconstruction de son cours irréversible remémore le sacrifice, les impulsions mimétiques d'une nature réprimée, la nature extérieure, mais avant tout la nature subjective. »²⁸ Il s'agit de reconnaître la domination en tant que nature irréciliée.

Cette idée ne peut venir de l'extérieur. Cette nouvelle fin ultime du monde réifié est exprimée par la valeur d'échange dans laquelle ce médium qu'est la valeur supplante les valeurs morales et les normes sociales. Les nouvelles normes établies par l'intermédiaire de la valeur d'échange sont alors acceptées sans critique. Elles sont généralisées dans le temps pour favoriser l'auto-conservation. Le sujet dominant se domine et se perd de vue. Il est le reflet de l'irrationalisme de la raison instrumentale.

Dans cette vision catastrophique, l'homme en arrive à se détruire par sa conservation. La réconciliation universelle y est vue comme étant une nécessité et une vérité historique dont la démonstration n'a pas été faite. Cela requiert une métaphysique paradoxale. La raison est court-circuitée avant le tournant critique. La raison téléologique est celle de l'auto-conservation de ces champs autonomes reproduisant chacun leur culture d'expert coupée du tout et des autres champs. Habermas exprime cela de la manière suivante : « La raison centrée sur le sujet est le produit d'une fission et d'une usurpation, c'est-à-dire le produit d'un processus social qui a vu, dans son déroulement, un moment subalterne prendre la place du tout, sans toutefois avoir l'énergie suffisante pour absorber la structure du tout. »²⁹ La raison s'est déployée en s'altérant.

²⁸ J. Habermas, *TAC* 1, p. 388 (514).

²⁹ J. Habermas, *DPM*, p. 373 (367).

L'autocritique de la raison est impérative, mais en apparence impossible. La raison subjective est à l'aise dans l'aliénation alors que la raison objective est devenue réactionnaire et justificatrice. Devant la fausseté de ces deux types de raisons, comment arriver à une vérité ? La raison doit être plus qu'un instrument de réconciliation. On doit chercher une raison garante de vérité, antérieure à ces deux raisons. C'est ce que Habermas proposera en mettant de l'avant l'idée de raison communicationnelle. La raison de la Théorie critique a rencontré sa limite, ou plutôt elle a manqué un tournant, un tournant que Habermas lui fera prendre. Ce tournant communicationnel qui avait semble-t-il déjà été perçu tant par Hegel que par Marx.

Adorno et Horkheimer, pour leur part, se réfugient dans le concept indéfinissable et intenable de mimésis. On essaie d'identifier dans cette pâle copie du vrai ce qui peut être authentique, on y cherche les traces d'une révolte possible contre la raison instrumentale. On ne peut plus que pointer vers ce qui est faux, s'en remettre à l'espoir des désespérés ou fuir dans l'art. L'art en tant que mimésis peut échapper à la raison instrumentale.³⁰ Il devient une pâle copie de ce qui peut être vrai.

Adorno compte circonscrire ce qui ne peut être dit. Quelque chose a été détruit, mais on ne peut même plus dire quoi exactement. La raison subjective et instrumentale assure sa propre survie. Le sujet se voit un peu dans ce sujet aliéné comme objet, mais la raison instrumentale ne permet pas à cet objet de réfléchir sur les actions du sujet. Il reste alors l'esthétique pour une nouvelle appréciation de l'être. Ainsi l'art devient une force d'où peuvent jaillir au hasard des impulsions d'authenticité plus ou moins déchiffrables. Cet art est malheureusement, pour Adorno, paralysé dans le divertissement.

Cette fuite vers l'art n'est pas très prisée par Habermas, et avec raison, l'art semblant devenir un refuge lorsque la raison devient impuissante, l'esthétique une porte de sortie lorsque la philosophie n'a plus rien à dire. Il se

³⁰ Voir à ce sujet : A. Honneth, « Communication and Reconciliation : Habermas Critique of Adorno », in *Telos*, # 39, p. 57.

détache de ces conceptions dans *Le Discours philosophique de la modernité* en écrivant : « Jouer avec l'extase d'inspiration religieuse et esthétique, c'est là un jeu assez grotesque qui recrutera de préférence son public dans le cercle des intellectuels, car ce sont encore les mieux disposés à accomplir, sur l'autel de leur besoin d'orientation, le sacrifice de l'intelligence. »³¹ Pour Habermas, l'extase esthétique ne remplacera jamais la réflexion. Bien que Habermas ait ultérieurement tenté de faire une place à l'esthétique, celle-ci ne sera jamais une de ses préoccupations principales.

Adorno et son collègue Horkheimer auraient pu par ailleurs se tourner vers le scientisme, mais ils se sont refusés à identifier science et raison. Ils étaient méfiants face au positivisme. La tâche de la critique de la raison instrumentale se doit d'être menée à bien et pour ce faire la science aurait pu être l'outil approprié. Mais il s'est avéré impraticable de tenter de fournir les justifications normatives qui manquent au scientisme.

La vérité doit être refondée, d'autant plus que sous la gouverne de la raison instrumentale les prétentions à la validité sont associées et même fondues avec les prétentions au pouvoir. Horkheimer avait lui aussi reconnu la nécessité kantienne d'une raison pratique et d'une raison théorique ayant chacune leur champ de compétence. La simple prétention à la validité lié à la vérité du contenu propositionnel n'est plus adéquate. L'auto-réflexion des sciences ouvre de nouvelles perspectives. Y a-t-il plus d'un type de vérité ? Y a-t-il d'autres prétentions à la validité ? Y a-t-il une raison pré-instrumentale ?

Pour Habermas il devient clair qu'il faut passer d'une philosophie de la conscience à une philosophie du langage axée sur l'entente et non sur la représentation et le travail. Ce changement de paradigme est nécessaire pour rendre compte de la mimésis et de la réification. La tradition critique, de Hegel à Adorno, a refusé de prendre ce tournant et c'est la tâche à laquelle nous devons maintenant nous consacrer.

L'intégration, aussi fautive soit-elle, présuppose une entente. L'intégration doit être médiatisée par le langage, mais il manque à la Théorie critique une

³¹ J. Habermas, *DPM*, p. 366 (361).

sphère objective claire et anhistorique, celle de la pratique communicationnelle du monde vécu. Habermas, comme nous le verrons, a le projet de découper et d'analyser ces différents aspects qui forment la validité et d'en rendre compte. Il faudra passer par une raison procédurale dotée d'une autonomie des sphères de validité. Les prétentions liées à ces sphères de validité doivent être honorables par un discours rationnel.

La Théorie critique a sous-estimé le contenu rationnel de la modernité culturelle. Les États constitutionnels ne sont pas complètement pervers, les idéaux modernes y sont nés et y ont pris corps, jusqu'à un certain point. Il s'agit là d'un point de départ indéniable et inévitable. Il est inutile de gémir sur les origines perdues ou dénaturées, il faut partir de ce qui est « *hic et nunc* », voir les traces de ce qui est potentiellement libérateur.

5. Le projet habermassien

Les tâches de la philosophie doivent s'accomplir sur de nouvelles bases. Les contributions de Marx, Weber et Lukács, ainsi que celles de la Théorie critique, servent maintenant de propédeutique pour l'établissement d'un nouveau paradigme pour la philosophie. Habermas viendra poursuivre ce projet en y ajoutant un volet communicationnel tiré de la philosophie du langage.

Chez les penseurs de la Théorie critique le langage n'est pas une entité distincte de la réalité. Il est lié à l'ordre du monde. C'est ce postulat qui est rejeté par Habermas. La Théorie critique a dérapé vers de l'infondable à cause de cette association. Le manque de distinction entre réalité et langage induit en erreur. L'étude de la genèse de cette approche démontre cela et dévoile sa faiblesse. La critique, devant se critiquer elle-même, révèle l'aporie de la théorie, la futilité de sa propre entreprise. La critique des idéologies dépend de ce qu'elle critique et ce même si elle réussit à démasquer l'alliance avec le pouvoir caché aux fondements des théories. Comment rendre crédible une critique érodant les propres bases de sa validité ? Sans doute en faisant un retour en arrière et en élargissant

le champ de la Théorie critique. Celle-ci avait une optique trop restreinte qui l'empêchait de voir la rationalité communicationnelle.

Il faut refonder la critique sur une base anhistorique et non sur une base historico-philosophique. Cette base doit être universelle et à l'abri des perspectives culturelles. Habermas refuse de sortir de la modernité, de se replier dans un contextualisme ou dans une philosophie des origines à la Nietzsche. Il forcera le sceptique à douter de lui-même et à reconnaître l'existence de normes incontournables.

La Théorie critique a tiré de Weber le diagnostic postulant que le rempart traditionnel de la métaphysique tiré des religions s'était écroulé, ce qui a permis à la rationalité instrumentale de se rendre totalisante. Habermas trouve cette analyse trop restrictive et reflétant une conception inadéquate de la raison. Il s'attarde à réactiver un concept de raison tiré des Lumières. Il souhaite y faire reconnaître le potentiel émancipatoire qui demeure présent malgré le couvert instrumental de la raison, espérant le mettre au jour en retraçant l'aspect proprement communicationnel de la raison.

Le paradigme de la conscience doit ainsi être mis de côté et remplacé par celui plus approprié de l'intercompréhension, c'est-à-dire par « la relation intersubjective entre des individus qui, socialisés à travers la communication, se reconnaissent réciproquement. »³² Dans les mots de Seyla Benhabib,³³ nous devons passer du moi réflexif et transformateur à un moi qui n'en est un qu'à cause de l'autre.

L'interaction communicationnelle devient la clef de voûte à la place du travail chez Marx ou de la réflexion monologique de la philosophie occidentale. Le processus devient alors dialogique et ouvre de nouvelles possibilités pour la critique. Le moi cartésien a trouvé sa limite, il doit comprendre qu'il n'est que par les autres. Le moi est un produit de la communication. Le logocentrisme occidental est épuisé et ne peut plus assurer seul les bases normatives de la philosophie.

³² J. Habermas, *DPM*, p. 367 (361).

³³ S. Benhabib, *op. cit.*, p. 242.

Habermas entend raser cette forteresse de la raison basée sur le logos.³⁴ Ce dernier qui, chez Socrate, semblait pourtant dialogique.³⁵

Les relations sujet-objet, au sein de ce logos, sont maintenant purement instrumentales, confinées au monde de l'étant et à la rationalité téléologique de la conservation de soi du tout réifié. Comme nous le rappelle David Rasmussen : « The attempt to embody the emancipation principle of Enlightenment in the philosophy of the subject ends by legitimating all forms of institutional repression. »³⁶ La philosophie de la conscience ne peut critiquer la raison instrumentale, car elle la présuppose dans son concept opératoire de rationalité.

Habermas renonce donc à une logique transcendantale et « ne présuppose pas le pouvoir de synthèse du moi intelligible ni l'activité d'une subjectivité. »³⁷ Il présuppose la communication comme sous-système social et relocalise ce pouvoir de synthèse. Même si cette communication est viciée dans le monde administré, elle sous-tend quand même une forme pure, « car les structures détériorées de la communication ne constituent pas l'élément ultime de la réflexion, elles ont leurs fondements dans la logique d'une communication linguistique fonctionnant parfaitement. »³⁸ Cette communication parfaite sert de norme à toute communication.

La logique dialectique du matérialisme historique qui a eu son usage et son utilité propre n'offre plus, elle non plus, les bases normatives d'une théorie sociale d'une quelconque utilité pratique. L'individuation passe certes par la socialisation, mais celle-ci se fait par l'intercompréhension langagière et « intercompréhension signifie communication en vue d'un accord valide. »³⁹ De cet accord dépend l'émancipation. Il faut cependant aller plus loin que la simple analyse sémantique, il faut être empirique. Il faut décrire les structures de l'action

³⁴ J. Habermas, *PPM*, p. 59 (59).

³⁵ Voir à ce sujet : D. Böhler, « Transcendental Pragmatics and Critical Morality : On the Possibility and Moral Significance of a Self-Enlightenment of Reason », in Benhabib et Dallmayr, *The Communicative Ethics Controversy*, p. 111-112. L'auteur montre la similarité entre le logos socratique et l'agir communicationnel.

³⁶ D. Rasmussen, *Reading Habermas*, p. 9.

³⁷ J. Habermas, *TP 1*, p. 45 (21).

³⁸ J. Habermas, *TP 1*, p. 47 (23).

³⁹ J. Habermas, *TAC 1*, p. 395 (525).

et de l'intercompréhension puisque ce sont ces structures qui fabriquent l'individuation par la socialisation.

La pratique communicationnelle devrait permettre d'identifier le processus de réification en ne supposant plus une intégration immédiate des individus aux structures sociales. Par une reconstruction, elle pourra dégager les structures de l'action et de l'intercompréhension. Habermas nous en décrit le but en ces termes :

Avec cette prise de position, j'ai tenté de dégager le matérialisme historique de la philosophie de l'histoire qui le lestait. Deux abstractions sont donc requises — l'abstraction qui consiste à dégager les structures cognitives présentes dans la dynamique historique des événements et l'abstraction de l'évolution des sociétés par rapport à la concrétion historique des formes de vie.⁴⁰

Il faut distinguer les problèmes qui ont trait à la dynamique de l'évolution de ceux qui se rapportent à sa logique. Cette théorie renonce à ce niveau aux idéaux concrets et à la critique des formes de vie particulières. On cherche ce qu'il y a de commun aux différentes sociétés.

La première Théorie critique, dans son opposition abstraite à la raison instrumentale, n'a pas su décoder l'idée de communication nécessaire à la réconciliation et à la liberté. Ce qui fait que chez Habermas : « Le concept complémentaire de liberté fonctionne comme l'idée de réconciliation, rendue possible par l'intersubjectivité exempte de violence. »⁴¹ Cela signifie deux choses : « d'une part un changement de paradigme dans la théorie de l'action — on passe du modèle de l'agir dirigé vers un objectif au modèle de l'agir communicationnel ; d'autre part, un changement de stratégie dans la tentative pour reconstruire le concept moderne de rationalité. »⁴² On passe à une vision décentrée de la compréhension du monde. En style kantien nous pourrions nous demander : comment l'intercompréhension est-elle possible ? La réponse fournie par Habermas nous révèle que « le foyer se déplace ainsi de la rationalité cognitive-instrumentale

⁴⁰ J. Habermas, *TAC* 2, p. 421 (562).

⁴¹ J. Habermas, *TAC* 1, p. 394 (524).

⁴² J. Habermas, *TAC* 1, p. 395 (525).

vers la rationalité communicationnelle. »⁴³ Le paradigme n'est plus le sujet face au monde, mais l'intersubjectivité.

Ce nouveau paradigme se doit par ailleurs d'être fondé en éthique pour pouvoir prétendre à un statut critique. La fondation en éthique se doit d'être démontrée, puisque « l'on ne saurait avoir maintenant d'éthique philosophique qui ne se réduise pas à des énoncés métaéthiques que si l'on parvient à faire la reconstruction des présupposés universels de la communication et des procédures de justifications des normes et des valeurs. »⁴⁴ Voilà ce qui constitue la tâche d'une théorie de l'agir communicationnel : retracer les présupposés de la communication. La raison communicationnelle entend être immunisée contre les pathologies du monde réifié. La reproduction du monde et les sujets dépendent de la communication. La conservation de soi devient celle de la reproduction symbolique du monde vécu et non celle d'un tout réifié. La raison communicationnelle est donc par essence émancipatrice et ce nouveau logos intersubjectif, qui en constitue le noyau, nous en offre la garantie.

Après avoir justifié ce changement de paradigme en exposant brièvement les failles de la Théorie critique de Hegel à Lukács, nous pouvons maintenant nous pencher sur la reconstruction de cette Théorie critique envisagée par Habermas. La Théorie critique n'a pu mener à bien la mission qu'elle se donnait à cause de l'assimilation qu'elle a effectuée entre les divers types de raisons et Habermas entend pallier à cette lacune par une analyse de la raison communicationnelle. Cette dernière permet aux sujets de percer l'univers opaque du tout réifié et l'émancipation demeure possible à partir de l'étude des critères de validité du discours utilisés par la raison communicationnelle et dévoilés par la pragmatique formelle.

⁴³ J. Habermas, *TAC* 1, p. 395 (525).

⁴⁴ J. Habermas, *AM*, p. 29 (11).

Chapitre 2

Pour une théorie de l'agir communicationnel

1. Nouveau paradigme

En quoi devra consister ce nouveau paradigme ? Il faut que le nouvel aspirant au titre soit sérieux et d'envergure, qu'il puisse effectivement pallier aux lacunes de l'ancien paradigme. C'est dans cette démonstration que se trouve le défi. Chacun peut bien énoncer une idée nouvelle, mais l'imposition d'un changement de paradigme représente bien plus. Un changement de paradigme implique que toute nouvelle théorie devra être énoncée à partir de cette nouvelle base. C'est l'établissement de cette base que nous explorerons dans ce chapitre en commençant par celle qui se trouve dans la pragmatique universelle (2). Ensuite nous explorerons la notion d'agir communicationnel proprement dite (3), pour terminer avec sa version tronquée qui est l'agir stratégique (4).

Le remplacement de la philosophie du sujet par celle basée sur la pratique communicationnelle représente le changement de paradigme souhaité par Habermas. Ce changement est justifié par la foi qu'il a en la théorie de la réification. Non pas qu'il accepte le tout réifié comme étant incontournable, mais à tout le moins comme étant incontournable avec les moyens de la Théorie critique traditionnelle.¹ Or, s'il s'avérait que l'analyse de la réification soit fautive, qu'en serait-il de cette nouvelle approche ? Comme toute théorie, l'idée de l'aliénation du sujet et de la réification du tout, ne sont que des abstractions aidant à faire comprendre un processus. Habermas reconnaît cette caractéristique des théories en ces termes : « En fait nous ne savons en principe rien d'une correspondance ontologique entre catégories scientifiques et structures de la réalité. Les théories sont des schémas de mise en ordre que nous construisons arbitrairement dans un cadre syntactiquement contraignant. Elles se donnent pour utilisables pour un

¹ Après les efforts de Max Horkheimer pour distinguer théorie traditionnelle et théorie critique nous en arrivons à parler d'une théorie critique traditionnelle pour désigner celle de l'École de Francfort de la première génération.

domaine d'objet particulier. »² Nous pouvons ainsi certainement et légitimement douter de leur vérité, nous pouvons ainsi, sans mauvaise foi, questionner toute la théorie de la réification. L'homme d'aujourd'hui est-il vraiment plus aliéné que ses ancêtres ? La propriété des moyens de productions change-t-elle vraiment quelque chose à l'aliénation des individus ? L'aliénation est peut-être un mode d'être normal pour l'homme ne faisant que s'exprimer de différentes façons au cours des âges.

Il demeure que, selon nous, la théorie de l'agir communicationnel n'a pas besoin de toute cette analyse de la réification pour se justifier. Elle se tient d'elle-même et peut être évaluée avec les critères kuhnien de simplicité, de fécondité, de précision, de consistance et d'envergure.³ Cette évaluation peut, par elle-même, nous indiquer la nécessité d'un changement de paradigme même si la philosophie de la conscience ne s'avère pas morte. La raison communicationnelle devra simplement démontrer sa supériorité sur les raisons subjective et objective. Elle gagnerait ainsi en force et en validité, n'étant plus simplement là par défaut.⁴ Une telle démonstration déborde le cadre de notre sujet, mais nous croyons que cette théorie se justifie même sans le recours à l'analyse de la réification, sur laquelle elle est basée.

Nous nous rappelons que du travail-réalisation chez Marx nous sommes passés aux interactions chez Habermas. Celui-ci raffinera ce concept en interactions médiatisées par le langage, devenant plus tard l'agir communicationnel. Habermas trouva les pièces de ce casse-tête chez nombre d'auteurs en plus de ceux mentionnés au premier chapitre. L'accent placé sur l'importance des normes vient de Durkheim et de ses recherches sur la religion. L'idée des jeux de langage provient de Wittgenstein, alors que chez Austin et Searle il a puisé la notion des actes de parole. L'interactionisme symbolique est, pour sa part, tiré de

² J. Habermas, « Théorie analytique de la science dialectique » in Popper et Adorno, *De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales*, p. 117 (157).

³ T. Kuhn, *The Essential Tension*, p. 320.

⁴ Sur l'*a priori* méthodologique de la réification voir J.-M. Ferry, *Habermas : l'éthique de la communication*, p. 305. T. McCarthy parle du besoin de relocaliser la théorie de la réification dans : « Complexity and democracy : or the Seductions of Systems Theory », in A. Honneth, *Communicative Action*, p. 119.

Mead. Quant à l'idée des interactions médiatisées socialement, elle a été trouvée chez Parsons.⁵ Karl-Otto Apel fera l'objet d'une étude séparée plus loin, mais c'est lui qui a développé la pragmatique transcendantale, s'inspirant avec Habermas de Peirce et de son idée d'une communauté de chercheurs visant à atteindre la vérité. Il faudra aussi ajouter à cette liste les rencontres avec Luhmann et Gadamer. Par la suite les développements piagétien et kohlbergien sur le développement moral viendront compléter ce tout.

C'est donc le résultat de cet amalgame qui nous intéresse ici puisqu'il aboutit à une nouvelle base pour la philosophie. Ce tournant langagier n'est bien sûr pas unique à Habermas, mais il lui donne une tournure particulière. Cette révolution est décrite ainsi par Habermas : « Le changement de paradigme que représente le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie du langage constitue une coupure tout aussi profonde que la rupture avec la métaphysique. »⁶ On ne se penche plus sur l'étant ou la réflexion mais sur le sens. Les significations symboliques prennent une valeur propre. L'accès au monde est vu comme étant médiatisé par des formes symboliques pratiquement autonomes. L'entente sur les concepts dépend alors d'un accord de sens et les problèmes de sens supplantent ainsi la question de la vérité. Cette dernière sera réduite à être une prétention à la validité parmi d'autres et ce nouvel accord de sens, cette nouvelle forme de vérité, ne peuvent être atteints qu'intersubjectivement.

2. La pragmatique universelle et les prétentions à la validité

Lorsque nous affirmons quelque chose à propos de quelque chose nous élevons par le fait même certaines prétentions à la validité.⁷ Dans cette section

⁵ Bien sûr ces auteurs avaient leur projet bien à eux et même parfois incompatible avec celui de Habermas. Arno Münster se penche sur cette question et mentionne que, par exemple, Mead visait et défendait l'intégration libérale, la réconciliation devant s'y trouver. Voir : A. Münster, *Le Principe discussion*, p. 97.

⁶ J. Habermas, *PPM*, p. 13 (15).

⁷ J. Habermas, *LSS*, p. 331 (354-355 in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*), *PPM*, p. 80 (79), *DPM*, p. 370 (364) et *TAC* 1, p. 314 (411). Nous utilisons l'expression « prétention à la validité » qui est la traduction la plus usitée du terme allemand

nous tenterons de reproduire la démonstration de Habermas sur cette question. Habermas a présenté le fruit de ses recherches à ce sujet dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, mais l'essentiel se trouvait déjà dans des écrits antérieurs comme ceux réunis dans *Théorie et pratique* ou encore *La Logique des sciences sociales* et *Raison et légitimité*. Il reviendra couramment sur ces notions par la suite aussi, comme par exemple dans *La Pensée postmétaphysique, Morale et communication* ou dans *Le Discours philosophique de la modernité*.

Il revient à la pragmatique universelle, que Habermas appelle aussi pragmatique formelle,⁵ d'identifier ces prétentions à la validité. Ce changement de méthode est ainsi décrit par Habermas : « La démonstration *a priori* est remplacée par l'étude transcendantale des conditions nécessaires à une réalisation argumentative des prétentions à la validité requérant une réalisation discursive. »⁹ Nous cherchons donc à établir ce qui est nécessaire à toute forme d'argumentation pour en arriver à la constatation que, dès qu'il y a usage du langage, certaines prétentions à la validité sont mises de l'avant. La plus évidente de ces prétentions à la validité, celle qui a semblé pendant longtemps être la seule, est celle de la prétention à la vérité (*Wahrheit*). En général, lorsque nous affirmons une chose nous assumons la vérité de ce dire. Il se peut bien sûr que cela s'avère faux, mais la prétention reste la même. Nous croyons en la vérité du contenu propositionnel énoncé. Nous assumons, dans ce cas, que le locuteur est de bonne foi et qu'il pense vraiment que le contenu de son assertion est vrai. Il peut évidemment jouer la comédie et tenter de nous tromper, mais dans tous ces cas la prétention à la vérité demeure, tant qu'il n'est pas explicitement mentionné que le contenu soit faux ou contrefactuel. Le contexte permet également une telle discrimination. Par exemple, nous ne pouvons prendre au sérieux les prétentions à la validité quant à la vérité d'un comique, son intention étant de faire rire et non de communiquer quelque chose de vrai sur un état de fait.

« *Geltungsanspruch* ». Certains traducteurs préfèrent « exigences de validité » mais cette expression n'est pas fidèle au concept « *Anspruch* » et à la connotation juridique qu'il contient.

⁸ L'expression « pragmatique transcendantale » est plutôt attribuable à Karl-Otto Apel.

⁹ J. Habermas, *LSS*, p. 357 (*Vorstudien* 382).

En mentionnant la bonne foi du locuteur nous introduisons une deuxième prétention à la validité qui est celle de la sincérité ou de la véracité (*Wahrhaftigkeit*). Nous assumons que la personne croit réellement ce qu'elle affirme, qu'elle ne veut pas nous induire en erreur, que ses intentions sont bel et bien ce qu'elle exprime.

Ainsi, si le contenu est vrai et que le locuteur est sincère, il reste à vérifier une troisième prétention à la validité qui est celle de la justesse normative (*Richtigkeit*). L'affirmation doit avoir été faite dans le cadre des normes acceptées dans le contexte en question pour qu'une telle affirmation soit valide. Il s'agit du contexte normatif qui autorise quelqu'un à dire quelque chose. Par exemple, un professeur est autorisé à demander à ses élèves de lire tel ou tel texte pertinent au cours, par contre il n'est pas autorisé à leur demander de laver son plancher ou de croire ce qu'il raconte sur un sujet manifestement hors de sa compétence.

Habermas distingue aussi la prétention à l'intelligibilité comme quatrième prétention à la validité, mais celle-ci a davantage un caractère sémantique que philosophique. L'assertion qui est faite doit être intelligible et compréhensible par le ou les auditeurs. Ceci peut se diviser en trois ou quatre autres prétentions à la validité,¹⁰ mais Habermas se penche surtout sur les trois premières que nous venons de mentionner et discute plus en détail celles de la justesse normative et de la vérité du contenu propositionnel, parce que celles-là seules peuvent être sujettes à débat, les autres étant vérifiées par les faits.¹¹

C'est à partir de ces prétentions que nous serons en mesure de distinguer ce qui apparaît comme valide de ce qui l'est effectivement. Les trois premières prétentions à la validité, soit celles qui importent philosophiquement, prennent leurs racines dans chacun des trois mondes identifiés par Habermas, inspiré en cela par Karl Popper. Ces mondes sont les mondes objectif, subjectif et social.¹²

¹⁰ Voir à ce sujet J.-M. Ferry, *Habermas : l'éthique de la communication*, p. 285 et J. Habermas, *TAC 1*, Introduction. Nous retrouvons les prétentions à la validité suivantes : *Wahrheit* (vérité propositionnelle), *Richtigkeit* (justesse normative), *Wahrhaftigkeit* (sincérité, authenticité ou véracité), *Angemessenheit* (convenance esthétique), *Regelrichtigkeit* (bonne conformation des structures symboliques), *Wohlgeformtheit* (rectitude formelle), *Verständlichkeit* (intelligibilité).

¹¹ Voir à ce sujet, C. Piché, *Kant et ses épigones : le jugement critique en appel*, p. 231.

¹² J. Habermas, *TAC 2*, p. 132-133 (183-184). Voir à ce sujet : K. Popper, *In Search of a better World*, Popper et Adorno, *De Vienne à Francfort* et A. Giddens, *Reason without Revolution*. Jodi

Le monde objectif englobe ce qui est observable réellement ou potentiellement, c'est-à-dire si on y avait accès ou si on disposait des instruments adéquats pour le faire. Il inclut toutes les entités et les états de choses au sujet desquels des énoncés vrais sont possibles. Le monde subjectif, pour sa part, renferme les pensées et expériences d'un individu auxquelles ce dernier a un accès privilégié. Le monde subjectif renferme des événements vécus exprimables. L'accès direct et privilégié à ce monde est donc par définition réservé au sujet pensant. Finalement le monde social est constitué par les interactions régulées par des normes entre individus ou, en d'autres mots, par l'ensemble des relations interpersonnelles codifiées par des lois (écrites ou non), des coutumes, des habitudes ou des traditions. Dans tous les rapports sociaux il y a des normes qui s'appliquent.

Les prétentions à la validité sont liées à ces mondes. La vérité est vérifiable dans le monde objectif par l'enquête et la recherche. Quelque chose de vrai pouvant être dit, cela implique qu'une vérification soit possible. Si l'on questionne cette prétention, des preuves et des arguments peuvent être fournis. La sincérité est, quant à elle, vérifiable en examinant les actions et les paroles du locuteur, en essayant en quelque sorte de discerner son intention réelle. On se demande s'il est honnête ou s'il nous trompe. Pour ce qui est de la justesse normative, elle se vérifie en comparant les normes en vigueur dans le monde social avec la prétention avancée à cet effet lors de l'énonciation. On se demande si les règles acceptées ont été respectées et si la personne était légitimement en droit de faire une telle énonciation de façon crédible.

De ces prétentions découle la possibilité de l'entente. La communication implique nécessairement l'entente, ne serait-ce que sa possibilité, entre au moins deux locuteurs. Ce but ultime passe par la compréhension qui, elle, repose sur des normes. Ainsi : « Tout acte langagier est d'emblée investi par le *telos* de la compréhension. »¹³ Deux locuteurs ne peuvent communiquer sans se comprendre mutuellement. La compréhension doit être garantie au moins jusqu'à un cer-

Dean s'étend de façon critique sur cette division dans : « Discourse in a Different Voice », in *Feminists Read Habermas*, p. 21.
¹³ J. Habermas, *TP* 1, p. 47 (24).

tain point. Ces locuteurs doivent tous deux respecter les mêmes normes et reconnaître les mêmes prétentions à la validité. Comme le mentionne Habermas : « Dans l'activité orientée vers l'intercompréhension, certaines exigences de validité se trouvent toujours déjà posées implicitement. »¹⁴ Cela ne signifie pas accord sur le contenu, mais sur la forme. Cette entente doit être préalable à toute entente ultérieure sur les contenus propositionnels.

Ces normes sont tenues pour acquises dans la communication en général. Nous honorons ces prétentions lorsque nous acceptons les bases sur lesquelles peut se poursuivre la communication. Ce faisant nous acceptons les normes et les conditions rendant la communication possible. C'est ainsi que la communication mène à l'entente. La pragmatique universelle démontre l'existence des normes, ainsi que le caractère inévitable des prétentions à la validité mentionnées antérieurement : « Les présuppositions pragmatiques universelles de l'agir communicationnel constituent des ressources sémantiques où les sociétés historiques puisent et à partir desquelles elles articulent, chacune à sa façon, leurs représentations de l'esprit et de l'âme, leurs conceptions de la personne, leurs concepts d'action, leur conscience morale, etc. »¹⁵ Habermas affirme ainsi que les présuppositions pragmatiques universelles existent dans toutes les cultures et à toutes les époques, ce qui est loin de faire l'unanimité.¹⁶

Nous pouvons par ailleurs affirmer qu'il n'y a pas de communication véritable s'il y a des objectifs non avoués, s'il y a non-respect des prétentions à la validité ou si elles sont remplacées par quelque chose d'extérieur comme la menace, la force ou la récompense. Dans ces situations il ne peut y avoir entente véritable. L'entente ne sera plus possible dans ces cas, parce que basée sur des apparences trompeuses. L'intercompréhension est une entente sur la validité. Il y a accord normatif lorsque les prétentions à la validité sont reconnues intersubjectivement comme étant contraignantes. Une norme n'en est pas une si per-

¹⁴ J. Habermas, *AM*, p. 29 (11).

¹⁵ J. Habermas, *PPM*, p. 232 (232).

¹⁶ Voir entre autres tout le débat avec les néo-hégéliens et néo-aristotéliens, dont nous reparlerons plus loin.

sonne ne la reconnaît. Elle n'est pas très effective non plus si seulement une des parties impliquées la reconnaît.

La médiation par le langage se révèle alors nécessaire aux normes. Le langage a un statut transcendantal, mais le langage seul n'a pas d'implication morale immédiate, il est amoral. Les éléments substantifs et moraux dépendent d'abord du langage pour être exprimés, mais par surcroît ils reposent sur des prétentions à la validité. En honorant ces dites prétentions nous pouvons reconnaître un contenu éthique universel et établir une moralité.

Les normes se trouvent donc à être véhiculées à travers la communication par symboles. Par contre, lorsqu'il s'agira d'établir ces normes et surtout de tester leur validité, Habermas nous renvoie à une forme plus précise de communication qui est la discussion : « La discussion a pour objet de résoudre en leur donnant un fondement, les problèmes posés par la validité d'opinions ou de normes. »¹⁷ La discussion ici ne porte plus sur les contenus de la bonne vie en se servant de normes, mais sur le questionnement de ces normes. Dans les termes de Habermas : « La discussion peut être comprise comme cette forme de communication dégagée de l'expérience et déchargée de l'action dont la structure assure que seules les prétentions à la validité virtualisées élevées par des affirmations ou, selon le cas, des avertissements ou des recommandations font l'objet du débat. »¹⁸ Nous assumons ici que les normes sont déjà là et que les contenus substantifs ayant trait à la définition de ce qui serait la bonne vie sont remis à plus tard. On suspend temporairement la réalité, le temps d'établir une fondation. Dans un langage husserlien, nous plaçons momentanément le monde entre parenthèses, le temps d'établir ce qui donne la validité aux assertions. Ce n'est qu'à l'occasion que l'on se prête à ce jeu de remise en question de ce qui va généralement de soi.

Ces normes doivent être justifiables dans un discours rationnel, c'est-à-dire susceptibles de consensus véritable suite à une discussion. C'est cette procédure qui permet de décrire cette éthique comme étant cognitive : « La préten-

¹⁷ J. Habermas, *TP 1*, p. 48 (25). Nous reviendrons sur la question de la discussion au chapitre 3.

¹⁸ J. Habermas, *RL*, p. 149 (148).

tion normative à la validité est elle-même cognitive en ce sens qu'elle suppose toujours qu'elle pourrait être admise dans une discussion rationnelle, autrement dit qu'elle pourrait être fondée sur un consensus des parties intéressées qui serait instauré grâce à des arguments. »¹⁹ Il s'agira d'arguments substantiels ayant la force de convaincre, soit de « motiver rationnellement la reconnaissance des prétentions à la validité. »²⁰ Toute autre contrainte que celles fournies par des normes valides invalidera l'accord obtenu. Ce processus établit alors une nouvelle éthique cognitive, basée sur l'entente à travers la discussion.

Nous aurons différents types de discours qui se prêteront à l'examen de différentes prétentions à la validité. Un discours empirique s'intéressera à la prétention à la vérité, tandis qu'un discours normatif traitera de la justesse. Mais comme nous l'avons souligné, ces prétentions ne sont pas toutes sujettes à débat : « Seules la vérité de propositions, la justesse de normes morales d'action et l'intelligibilité ou la bonne formation d'une expression sont, d'après leur sens, des prétentions universelles à la validité, susceptibles d'être mises à l'épreuve des discussions. »²¹ Le monde subjectif peut difficilement être l'objet d'une discussion, puisque rien n'y est vérifiable. La prétention à la cohérence esthétique, pour sa part, est liée au contenu culturel.²²

Il s'agit ici non plus de s'orienter en fonction d'une fin quelconque, la vérité, la bonne vie ou le profit par exemple, mais en fonction de la prétention à la validité reposant sur la reconnaissance. Si nous remettons en question certaines prétentions à la validité nous devons alors en discuter. Il doit y avoir entente sur les normes, car celles-ci ont par la suite un caractère contraignant. La discussion permet cette entente à partir du monde vécu, comme le mentionne Habermas : « À moins de rester arbitraire, il faut que le contenu normatif puisse être tiré et justifié à partir du potentiel rationnel inhérent à la pratique quotidienne. »²³ Cette

¹⁹ J. Habermas, *RL*, p. 146 (144).

²⁰ J. Habermas, *RL*, p. 149 (147) et sur l'éthique cognitive voir : K. Baines, *The Normative Grounds of Social Criticism : Kant, Rawls, Habermas*, p. 109-110. « We can critically assess reasons and arguments in moral discourse. »

²¹ J. Habermas, *TAC* 1, p. 58 (71).

²² Voir à ce sujet : M. Cooke, *Language and Reason*, p. 32.

²³ J. Habermas, *DPM*, p. 402 (395). Karl-Otto Apel fera de cette idée un de ses chevaux de bataille dans sa polémique contre Habermas.

pratique quotidienne est exprimable en termes d'activité communicationnelle. Celle-ci implique une raison communicationnelle qui « fixe les critères de rationalité en fonction des procédures argumentatives qui visent à honorer directement ou indirectement, les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative, à la sincérité subjective et enfin à la cohérence esthétique (...) La raison communicationnelle s'exprime dans une compréhension décentrée du monde. »²⁴ Le sujet n'est plus le centre de réflexion se satisfaisant à lui-même. La raison communicationnelle est présupposée dans toute utilisation du langage dans le but d'échanger ou de converser avec un autre, ou « lorsque l'on cherche à s'entendre avec quelqu'un d'autre sur quelque chose qui existe dans le monde. »²⁵ Les normes en vigueur proviennent de quelque part et ne peuvent avoir été établies autrement que sur la base de l'entente.

La théorie de l'agir communicationnel se propose de dégager la raison inhérente à la pratique de la communication à partir de la base de validité du discours. Celle-ci, nous l'avons dit, repose sur des normes acceptées, et cet accord normatif repose sur la liberté des participants qui, par leur acceptation ou leur refus, sanctionnent ou abrogent les normes. Ainsi : « Tout accord obtenu à travers la communication dépend d'une prise de position par oui ou par non sur des prétentions à la validité critiquables. »²⁶ Habermas tente de contourner de cette façon le relativisme et le décisionnisme en démontrant la nécessité et l'inévitabilité de normes universalisables. Le décisionnisme infondé à la Steven Luke²⁷ se révèle incompatible avec l'idée d'intérêts universalisables : « La barrière que représente un traitement décisionniste des questions pratiques est franchie dès qu'on demande à l'argumentation d'examiner le caractère universalisable des intérêts au lieu de se résigner devant le pluralisme en apparence im-

²⁴ J. Habermas, *DPM*, p. 372 (366). L'universalité de l'agir communicationnel et la distinction entre les différentes formes de rationalité ne font pas elles non plus l'unanimité. Dans le premier cas voir : G. Dux, *Communicative Reason and Interest : On the Reconstruction of the Normative Order in Societies Structured by Egalitarian Domination*, p. 75 et dans le second cas : M. Seel, « The Two Meanings of « Communicative » Rationality : Remarks on Habermas's Critique of a Plural Concept of Reason », in Honneth, *Communicative Action*, p. 36.

²⁵ J. Habermas, *PPM*, p. 66 (65).

²⁶ J. Habermas, *PPM*, p. 85 (84).

²⁷ S. Luke, « Of Gods and Demons », in *Habermas Critical Debate*. Également : Ernst Tugendhat, « Langage et Éthique », in *Critique*, # 37, p. 1073.

pénétrable des valeurs ultimes. »²⁸ Pour Habermas, le consensus rationnellement motivé ne peut naître que d'intérêts universalisables et non d'une décision purement subjective.

Avec le respect des normes et des prétentions à la validité par les acteurs, se crée un effet de couplage d'où émane la communication :

Grâce au fond de validité que suppose la communication destinée à l'intercompréhension, un locuteur peut donc, en garantissant qu'une exigence de validité critiquable sera respectée, convaincre un auditeur d'accepter l'acte de parole qu'il lui propose et obtenir ainsi, en vue de la poursuite de l'interaction, un effet de couplage assurant l'entrée en communication.²⁹

En général, ces prétentions sont reconnues implicitement lors des conversations courantes, on ne les questionne pas.

3. L'agir communicationnel

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes. »³⁰ C'est sur ces mots que s'ouvre le *Manifeste du parti communiste* de Karl Marx. Nous pouvons douter du fait que Habermas souscrive entièrement à une affirmation aussi unilatérale, mais nous pouvons sans aucun doute affirmer qu'il répondrait à Marx que la lutte des classes passe par la communication, et même, qu'il faut qu'il y ait préalablement entente entre le prolétariat et la bourgeoisie avant de pouvoir établir une lutte de classe. Les deux partis s'entendent, par exemple, sur les normes du travail, bien que ce ne soit pas un rapport égalitaire et qu'il s'agisse bien plus d'intérêts stratégique que d'autre chose. Cela semble évidemment paradoxal et ressemble étrangement à la reconnaissance de l'esclave par le maître chez Hegel.³¹ Le capitalisme n'échappe pas à cette réalité communicationnelle, car il renferme en lui-même sa propre légitimité communicationnelle. Il doit, de toute évidence, y avoir entente pour que

²⁸ J. Habermas, *RL*, p. 150 (149).

²⁹ J. Habermas, *MC*, p. 80 (69).

³⁰ Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, p. 33.

³¹ G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome 1, p. 161-166.

puissent se dérouler des relations d'échange. Il y a donc un usage stratégique de la communication qui s'y trouve.

La thèse habermassienne soutient que la communication et l'entente nécessaire à celle-ci se cache derrière toute activité humaine pour autant que celle-ci implique plus d'un individu. Il nous faut donc décrire ce qu'est cet agir communicationnel.

Il ne faut évidemment pas confondre toute forme d'entente possible avec un accord total ou même juste. Même si la communication et l'entente sont incontournables, seules quelques formes conduisent à l'émancipation ; les autres reproduisent les structures de pouvoir et d'exploitation et ne servent que des intérêts particuliers. Il demeure que Habermas souhaite traduire à peu près toute interaction en termes d'une interaction communicationnelle basée sur l'entente. Il exprime ceci de la façon suivante : « Les systèmes sociaux peuvent être conçus comme des réseaux d'actions communicationnelles ; quant aux systèmes de personnalité, ils peuvent être considérés sous l'aspect de la capacité de parler et d'agir. »³² Tant au niveau individuel que collectif, tout doit obligatoirement passer par la communication et celle-ci, on se le rappelle, nécessite des normes.

En réalité ce sont ces mêmes relations qui créent les normes car elles « dépendent du fait que l'on tisse continuellement des relations interpersonnelles légitimement instituées. »³³ Que ces relations sociales concernent, par exemple, les affaires ou le jeu importe peu ; elles reposent toujours sur des normes.

La médiatisation par des symboles qu'est le langage implique elle aussi le respect de normes, ne serait-ce que celle de la grammaire. Il doit y avoir entente sur ce que veulent dire les termes et sur les règles. Dans la vie, cela s'étend à une entente sur certains textes tels ceux des lois, des contrats ou encore de la simple littérature. Au niveau individuel l'évolution a fait en sorte que l'être s'exprime et pense à travers cette symbolique. Il est maintenant assez difficile d'imaginer une pensée sans langage.

³² J. Habermas, *AM*, p. 32 (12).

³³ J. Habermas, *MC*, p. 82 (71).

Le fait que les individus doivent passer par la communication comme processus de réalisation forme l'activité communicationnelle. Habermas nous présente en ces termes ce type d'activité : « Par activité communicationnelle j'entends une interaction médiatisée par des symboles. Elle se conforme à des normes en vigueur de façon obligatoire, qui définissent des attentes de comportements réciproques et reconnus par deux sujets agissant au moins. »³⁴ Les prétentions à la validité sont honorées (*eingelöst*).

Cette activité communicationnelle comprendra toujours un aspect proprement communicationnel et un autre aspect plutôt téléologique. Nous verrons que si ce *telos* repose sur l'entente légitime basée sur des intérêts universalisables, il devient acceptable si et seulement si ces intérêts sont réellement universalisables.³⁵ Ce qui est universel de cette façon est juste et le juste dépend de l'acceptation des normes par le cercle des destinataires. Habermas nous dit : « Qu'une norme soit juste ou dans l'intérêt général ne veut rien dire de plus qu'elle mérite la reconnaissance ou qu'elle est valide. »³⁶ Elle a donc été légitimement établie. Chercher une justesse supérieure comme le fait entre autre Christina Lafont³⁷ revient à chercher quelque chose d'indémontrable qui écrase la distinction entre justification et application. La procédure universelle donne la justesse, mais elle peut produire des résultats contextuels différents et par définition révisables. Chose qui n'est possible qu'avec une distinction claire entre les niveaux d'argumentation.

C'est de cette manière que l'agir communicationnel remplace chez Habermas la fonction occupée par le travail chez Marx. Le travail implique lui aussi

³⁴J. Habermas, *TSI*, p. 21 (62).

³⁵ Simone Chambers note une distinction à faire entre universalité et validité et aussi pointe vers la différence entre vouloir l'entente et l'obtenir de fait. Elle utilise à cet effet un exemple d'une commune de femmes ayant déjà beaucoup en commun en comparaison avec une société pluraliste. *Reasonable Democracy*, p. 101 et 139-140 et « Feminist Discourse/Practical Discourse », in *Feminists Read Habermas*, p.163-180.

³⁶J. Habermas, *JA*, p. 152 (119). Traduction de l'auteur de : « That a norm is just or in the general interest means nothing more than that it is worthy of recognition or is valid. » Le chapitre 5 de cet ouvrage reproduit une entrevue de Habermas publiée dans *Die nachholende Revolution*, d'où notre renvoie à ce texte, et dans les *Kleine politische Schriften* alors que le reste du livre, à l'exception du chapitre 4, provient de *Erläuterungen zur Diskursethik*.

³⁷ Christina Lafont, *Procedural Justice? Remarks on the Rawls/Habermas Debate*, communication présentée au Congrès de l'ACP tenu à l'Université Laval, 2001.

la médiation par le langage selon Habermas. La réalisation par le travail passe préalablement par la réalisation communicationnelle. Il faut donc remonter à celle-ci.

Précédemment nous avons vu que la théorie de l'argumentation devait reconstruire les présuppositions et les conditions pragmatiques formelles des comportements et plus particulièrement des comportements rationnels. L'entente et la rationalité se trouvent dans une relation bipolaire circulaire. La volonté d'entente est un critère de rationalité, mais il faut être préalablement rationnel pour vouloir l'entente. Par contre, nous devons concevoir qu'il soit aussi rationnel de vouloir manipuler, d'agir dans son propre intérêt ou de mentir. Il est rationnel de viser le succès de l'action, de même qu'il est rationnel de suivre une norme, d'être responsable et même d'être sincère. Ce qui rejoint nos prétentions à la validité à partir desquelles nous pouvons dégager une rationalité émancipatrice, soit une rationalité visant l'entente.

La raison communicationnelle implique le respect de toutes les prétentions à la validité, excluant ainsi les intérêts particuliers ou non divulgués. Habermas nous présente cela en ces termes : « La communication langagière, ordonnée à l'intercompréhension et non destinée à s'influencer mutuellement, remplit les présupposés pour des énoncés rationnels ou pour la rationalité de sujets capables de parler et d'agir. »³⁸ Lorsque les prétentions à la validité sont honorées nous avons en fait établi les conditions de la validité et du juste, ce qui n'est pas le cas lorsqu'une des parties prenant part à la conversation manque de sincérité par exemple. On se retrouve dans ces cas avec des sphères de validité partielles endommageant l'agir communicationnel.³⁹

Habermas unifie les sphères du langage sans nier leur existence particulière. Dans la réalité chacune des fonctions intramondaines du langage a développé sa propre sphère de validité, conduisant à des vérités amputées. Les re-

³⁸ J. Habermas, *TAC 2*, p. 97 (132).

³⁹ Habermas dans son dernier ouvrage introduit la distinction entre agir communicationnel au sens faible et au sens fort. Dans le premier seul la sincérité et la vérité sont honorables alors que le second inclut la justesse par rapport aux normes. L'agir communicationnel au sens faible était vu auparavant comme une forme d'agir stratégique ou à tout le moins comme un mode déficient d'agir communicationnel. *VJ*, p. 62 (122).

présentations, les relations interpersonnelles ou les expressions subjectives semblent toutes répondre à des sphères de validité différentes ; or elles sont toutes nécessaires pour éviter le moralisme, le scientisme ou l'esthétisme. Une visée émancipatrice ne peut passer par l'étroitesse de prétentions à la validité partielles. Se confiner à une sphère de validité conduit à l'étroitesse, cela donne une vue incomplète de la réalité.⁴⁰

D'autre part, s'il existe plus d'une façon d'être qualifié de rationnel nous pouvons qualifier d'irrationnel celui qui ne vise plus l'entente sous aucune forme, celui qui renonce à la communication ou encore celui qui communique sans s'attendre à être compris par qui que ce soit, utilisant une forme de communication inintelligible pour les autres. Nous verrons que même le plus ardent défenseur du scepticisme ne peut argumenter contre l'agir communicationnel sans commettre une faute performative, car pour nier les normes nous devons respecter certaines normes, ne serait-ce que celles du langage, ce qui conduit à une contradiction performative.⁴¹

Il ne faut cependant pas tout réduire au langage et à la sémantique. Tout d'abord, toute action n'est pas communicationnelle, à moins de considérer la communication intérieure comme telle ou encore les agissements d'un sujet seul dans le monde ou encore les actions n'impliquant que des objets. Dans ces cas nous avons, au mieux, de l'agir simple lorsqu'il n'y a qu'un seul sujet en présence d'objets ou l'action de machineries autonomes. Nous verrons que même si la réflexion intérieure présuppose la communication, il n'y a pas là à proprement parler de communication impliquant l'intersubjectivité.

L'agir communicationnel implique le désir d'un accord, entre au moins deux interlocuteurs présents, exprimé à travers le langage. Ce dernier facilite la

⁴⁰ J. Habermas, « Modernity : An Unfinished Project », p. 49, in Benhabib et D'Entrèves, *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*.

⁴¹ Ultimement le sceptique n'a comme seul recours que de renoncer rationnellement à toute communication pour éviter la contradiction performative. Simone Chambers dit aux sceptiques : « If we are not trying to convince each other of the rational validity of our moral claims, then what are we trying to do ? » *Reasonable Democracy*, p. 91. La réponse devient le refus de participer à la communication. Ce qui demeure irrationnel pour une vie en société car tôt ou tard le sceptique devra communiquer avec quelqu'un. Cela sera aussi l'objet d'un débat entre Habermas et Apel comme nous le verrons au chapitre 5.

communication en étant une reproduction symbolique de ce qui est. « L'agir communicationnel désigne un type d'interactions qui sont coordonnées par des actions langagières, sans toutefois coïncider avec elles. »⁴² Le langage est un agent médiateur, il n'est pas l'objet comme tel, mais il est nécessaire pour s'entretenir de cet objet. Cet outil implique des normes et sert à en véhiculer d'autres, ce qui fait que : « l'action régie par des normes présuppose le discours grammatical comme médium de communication. »⁴³ Par définition, tout comme nous ne pouvons référer à une communication sans langage, nous ne pouvons référer à une communication sans intercompréhension.

L'intercompréhension langagière se révèle dans ce que l'on pourrait appeler la « conscience collective », mais Habermas ne fait pas usage de cette expression, dans ses termes il dira plutôt qu'elle se révèle à l'intérieur des consensus normatifs : « comment Ego peut-il nouer une relation telle, à partir d'actes de langage proposés par Alter, que les actions soient reliées aux actions d'Ego sans conflits et s'achèvent dans un lien de coopération ? »⁴⁴ La coordination comprend une volonté de reconnaissance mutuelle, une acceptation tacite des normes, une reconnaissance des prétentions à la validité. Elle est une nouvelle forme de médiation entre l'universel et le particulier car « Tout acte d'intercompréhension peut être conçu comme faisant partie d'un procès coopératif d'interprétation visant la définition intersubjective de situations. »⁴⁵ Une fois que les prétentions à la validité sont acceptées, il peut y avoir communication véritable et ainsi coopération. L'intercompréhension doit se faire sans autre contrainte que celles imposées par les normes déjà implicitement acceptées par les participants et le but ultime doit être celui de la recherche de la vérité, celle-ci étant atteinte, selon Habermas, s'il y a consensus réel. La seule vérité que l'on puisse identifier est celle qui s'assimile à l'acceptabilité rationnelle, donc à ce qui peut être admis dans les conditions épistémiques très strictes d'une situation idéale de parole réalisée au

⁴² J. Habermas, *TAC 1*, p. 118 (151).

⁴³ J. Habermas, *TAC 2*, p. 71 (96).

⁴⁴ J. Habermas, *TAC 2*, p. 34 (45).

⁴⁵ J. Habermas, *TAC 1*, p. 86 (107).

mieux. Encore une fois chercher quelque chose de prétendument supérieur revient à chercher de l'indémontrable.

Ce consensus requis constitue l'instance d'appel. L'entente présumée n'est pas un processus empirique produisant un accord de fait. Elle est présumée dans le processus, coordonné par la raison, de se convaincre mutuellement. Ce qui fait que : « Tant que ces derniers (les hommes) émettent, avec leurs activités langagières, des prétentions à la validité pour ce qu'ils énoncent, ils partent de l'attente qu'ils visent un accord mutuel rationnellement motivé. »⁴⁶ Il y a entente sur le but visé et acceptation des normes.

Il ne peut y avoir de contrainte extérieure qui entre en jeu parce que si cela se déroule dans les normes, donc de manière normative, il y a accord légitime et valide. Arriver à une entente véritable dépend d'une communication visant à atteindre un accord valide et cet accord valide dépend de normes valides. Celles-ci ne sont valides et deviennent des valeurs uniquement si elles prennent en compte les intérêts de tous ceux qui sont concernés. Ce qui fait que des concernés différents pourraient produire une norme différente tout en suivant la même procédure.

Cela nous ramène à la nécessité d'examiner le langage de plus près. Ce dernier est un phénomène complexe qui comprend plusieurs fonctions. Sa principale fonction demeure la reproduction symbolique du monde vécu. Le langage contient toujours trois éléments relatifs aux trois mondes mentionnés plus haut : des contenus propositionnels sur le monde objectif (nous disons quelque chose de vrai ou faux à propos de quelque chose), des contenus illocutoires, en disant et faisant quelque chose simultanément, et des contenus expressifs par lesquels nous révélons quelque chose à propos de nous-mêmes. Le langage sert ainsi à la transmission des connaissances, des idées et des opinions. Il sert également à exprimer des intentions, il représente des états de choses et il permet l'engagement de relations inter-personnelles.⁴⁷

⁴⁶ J. Habermas, *TAC 2*, p. 34-35 (45).

⁴⁷ J. Habermas, *PPM*, p. 78 (79).

Le langage, par les normes qu'il implique, lie la validité et le sens. Il sert aussi à l'intégration des individus dans les groupes tels la famille et la culture et il sert aussi à la socialisation, c'est-à-dire, en termes habermassiens, qu'il sert à la formation de l'individualité : « Dans l'agir communicationnel les individus deviennent visibles en tant qu'être uniques et sont révélés dans leur subjectivité. »⁴⁸ Les actes communicationnels assument la régulation des interactions sociales et remplissent aussi des fonctions de reproduction et de conservation du monde vécu. Habermas nous apprend que : « Les jeux de langage ne fonctionnent que parce qu'ils présupposent des idéalizations dépassant les jeux de langage et font surgir la perspective d'un accord critiquable au nom de certaines exigences de validité. »⁴⁹ Des thèses erronées peuvent être critiquées en invoquant le non-respect des normes ou encore au moyen d'une référence à un accord idéalement réalisable. Nous pouvons ainsi arriver à un accord performatif sur ce qui est et sur ce qui peut être dit.

Au lieu d'une simple attitude objectivante, la compréhension décentrée, partagée à travers la communication, nous révèle le réel. On adopte la perspective du participant et non celle de l'observateur distant, perspective qui demeure utile et qui ne peut toutefois être abandonnée complètement. Ce moi transcendantal extra-mondain doit être médiatisé pour rejoindre le moi empirique intramondain, d'où l'intersubjectivité langagière et les jeux de rôles conduisant à une rationalité décentrée. En adoptant tour à tour les perspectives des première, deuxième et troisième personnes on arrive par la communication à une entente sur ce qui est. La perspective du participant doit être ajoutée pour comprendre l'intentionnalité, c'est-à-dire pour saisir ce sur quoi porte la volonté d'entente, la visée conceptuelle. Seul le participant peut saisir la visée exacte derrière l'acte, cette certitude échappant à l'observateur.

Ce qui est justifiable du point de vue de la première personne peut sans doute l'être hypothétiquement du point de vue de la troisième personne, soit de

⁴⁸ J. Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, p. 176 (233). Traduction de : « In communicative action individuals become visible as unique beings and are disclosed in their subjectivity. » Ce texte sur Hannah Arendt n'est pas inclus dans l'édition française.

⁴⁹ J. Habermas, *DPM*, p. 234 (233-234).

l'observateur, mais pas nécessairement du point de vue du participant, donc de la deuxième personne. Dans la vision du participant le sujet se place face à lui-même, non en tant que simple observateur, mais en tant qu'interlocuteur devant lui répondre, donc se répondre à lui-même en tant qu'autre. Il réagit en étant l'autre lorsque quelque chose est affirmé. Pour prendre un exemple de la légende philosophique : si Diogène était très bien dans son tonneau, vivant dans des conditions d'hygiène exécrables, il pouvait se le justifier en se disant que de toute façon il était seul, qu'on le croyait sans doute fou et que son tonneau ne se préoccupait pas de cette question. Un observateur peut tenter d'évaluer cette situation à distance et admettre que Diogène, étant donné les circonstances, a un mode de vie particulier, mais acceptable dans son cas bien que non universalisable. L'observateur distant reconnaît le pluralisme. Par contre, si un participant de la deuxième personne arrive, disons Alexandre, une nouvelle perspective est introduite, pouvant remettre en question les normes acceptées par Diogène et acceptables par l'observateur. Si Diogène, pour un instant, devient Alexandre, il sera en mesure de questionner son mode de vie en tant que norme. Ces trois perspectives sont nécessaires pour l'atteinte d'une appréciation plus correcte de la réalité. La possibilité de l'entente implique un accord potentiel entre ces différentes perspectives.

Les résultats obtenus suite à cette évaluation décentrée doivent être évidemment révisables. Diogène, Alexandre et l'observateur doivent fondre leurs perspectives en une seule norme. Il ne s'agit pas d'établir des dogmes. Les sciences empiriques étendent le savoir constamment, il faut donc pouvoir en tenir compte. De plus, les conditions parfaites de communication n'existent nulle part, il n'y a que des approximations plus ou moins réussies. Comme le remarque Habermas : « Autant il nous est impossible de ne pas supposer un discours épuré, autant nous devons cependant nous accommoder d'un discours pollué ».⁵⁰ Nous devons composer avec cet aléa et faire au mieux.

La thèse de Habermas soutient que la raison communicationnelle est à la fois toujours là en même temps qu'elle n'est jamais réalisée, donc que « les for-

⁵⁰ J. Habermas, *DPM*, p. 383 (376).

mes de vie socioculturelles sont soumises aux restrictions structurelles d'une raison communicationnelle qui est à la fois démentie et revendiquée. »⁵¹ On y aspire en son absence, on la fait vivre tout en la niant.

Il y a clairement ici deux niveaux à distinguer : 1) celui de la raison communicationnelle et des prétentions à la validité et 2) celui des échanges sur le monde objectif et la bonne vie. Sur ces derniers aspects la raison communicationnelle entend rester neutre. Elle est un médium de reproduction de la vie concrète, mais purement procédural et sans contenu métaphysique ou religieux. Le contenu moral sera ajouté plus tard. L'existence et la nécessité de ce médium seront démontrées par l'éthique de la discussion. Quant aux contenus spécifiques propres à la culture ceux-ci doivent être déterminés par les discussions pratiques qui ont cours dans chaque communauté.

Le premier niveau fait l'objet d'un apprentissage non réflexif, les prétentions étant tout simplement acceptées ; si elles ne le sont pas nous entrons dans la sphère de la discussion et du réflexif. On y thématise les normes problématiques et on les accepte ou les rejette à partir d'arguments. Le second niveau, lui, dépend d'un apprentissage réflexif. Il repose sur l'atemporel, mais demeure soumis aux contraintes des époques. Habermas exprime cette idée de cette façon : « La validité revendiquée par les propositions et les normes transcende les lieux et les époques — elle annule l'espace et le temps —, mais la prétention est chaque fois émise ici et maintenant, c'est-à-dire dans des contextes déterminés. »⁵² Le premier niveau doit être universel et valide, alors que le second demeure falsifiable. Le niveau de l'universalisable doit transcender le temps et l'espace dans lequel les assertions sont faites, ce qui ne se vérifie pas dans le second niveau.⁵³ L'expression du vrai et du juste est variable.

Ce nouveau paradigme vise à surmonter le nivellement théorique de la Théorie critique dépendante de la raison instrumentale. Il vise à démontrer le point commun dans ce qui apparaît comme hétérogène et autonome dans le monde réifié. La raison communicationnelle dépasse la raison centrée sur le su-

⁵¹ J. Habermas, *DPM*, p. 385 (378).

⁵² J. Habermas, *DPM*, p. 382 (375).

⁵³ J. Habermas, *JA*, p. 164-165 (133).

jet. C'est par cette attitude décentrée qu'elle peut surmonter les paradoxes et le nivellement d'une critique autoréférentielle de la raison. Même si les garanties internes de la modernité ne sont plus suffisantes, il ne faut pas abandonner l'idée de raison contre la raison instrumentale et totalisante qui réifie tout. La raison instrumentale ne peut saisir le tout autrement qu'en tant que tout réifié. Habermas nous le rappelle : « Ce qui est appris dans la praxis intra-mondaine ne peut donc bénéficier qu'au déploiement des forces productives et ne peut qu'invoquer la normativité du modernisme sans l'appréhender. »⁵⁴ La raison communicationnelle permet une saisie correcte du réel.

L'activité communicationnelle remplace le travail social afin de pouvoir surmonter la perspective totalisante qui ne peut distinguer entre prétentions à la validité et prétentions au pouvoir. La perspective du participant, une fois introduite, détermine cette nouvelle forme de raison qui est la raison communicationnelle. Ce qui fait qu'« il est, en dernière instance, impossible de séparer la tâche justificatrice — et donc la critique des prétentions à la validité, menée dans l'optique du participant — de l'observation génétique, celle-ci débouchant sur une critique de l'idéologie — menée dans l'optique de la troisième personne — dirigée contre la confusion entre prétention à la validité et prétentions au pouvoir. »⁵⁵ La raison communicationnelle se révèle non seulement comme étant un outil d'analyse indispensable, mais aussi comme étant la base même de l'intégration sociale réussie. Mais en réalité il semblerait qu'une grande part de l'intégration des individus soit le fait de la raison instrumentale et de visées stratégiques qu'elle implique. Il est temps pour nous d'examiner de plus près ce mode qui semble dominant.

4. L'agir stratégique

La théorie de l'agir communicationnel s'appuie sur au moins deux constatations : tout d'abord, la communication est viciée de différentes façons et nous nous retrouvons avec des formes impures d'activités communicationnelles ; en

⁵⁴ J. Habermas, *DPM*, p. 379 (372).

⁵⁵ J. Habermas, *DPM*, p. 383 (376).

deuxième lieu, il doit y avoir une situation idéale de discours jamais entièrement réalisée, mais toujours anticipée. Cette dernière sera analysée au chapitre suivant ; nous nous intéressons pour l'instant à la forme la plus courante de déviation de l'agir communicationnel, soit l'agir stratégique.

Il n'est pas d'emblée facile de distinguer les deux. Il s'agit d'abstractions théoriques et toute une tradition philosophique soutient, depuis Hobbes, qu'en fait il n'y a que de l'agir stratégique.⁵⁶ C'est peut-être vrai dans la réalité, mais pour Habermas l'agir communicationnel demeure présupposé dans toute forme d'activité sociale. Il admet toutefois que pris strictement au niveau individuel, soit au point de vue de la première personne, il n'y a pas vraiment de différence entre les deux, la distinction se faisant au niveau social, lorsqu'il y a interaction. Comme il le dit lui-même : « Dans la mesure où elle ne se présente que du point de vue aléatoire de l'acteur particulier, la possibilité de choisir entre activité communicationnelle et activité stratégique est une abstraction. »⁵⁷

Habermas s'appuie sur la conviction qui suppose que s'il n'y avait que de l'agir stratégique, la stabilité sociale serait compromise. Ce qui rejoint Wagner et Zipprian qui se demandent, suite à leur interprétation, comment l'ordre social est possible. Habermas reconnaît que l'agir stratégique ne peut garantir à lui seul la stabilité puisqu'il y a effectivement entente sur les normes. Les processus d'intégration sociale dépendent de l'activité communicationnelle. Ce qui n'exclut toutefois pas l'activité stratégique et l'intégration systémique.

Mais qu'est-ce donc que cet agir stratégique ? C'est une forme incomplète d'agir communicationnel, un mode parasitaire, un cas limite. Cette forme est incomplète parce que, bien qu'elle nécessite une forme de communication, certaines prétentions à la validité ne sont pas honorées. Ainsi : « Dans le contexte de l'agir ouvertement stratégique, ce sont ces prétentions à la validité précisément

⁵⁶ D. Rasmussen, *Reading Habermas*. Wagner et Zipprian s'opposent à cette conception, mais ils commettent l'erreur de laisser le siège de la rationalité dans le sujet individuel, se rendant ainsi incapables de distinguer les deux types d'agir. Ils en viennent à défendre un décisionnisme individuel. G. Wagner et H. Zipprian, « Intersubjectivity and Critical Consciousness : Remarks on Habermas's Theory of Communicative Action », in *Inquiry* # 34.

⁵⁷ J. Habermas, *MC*, p. 123-124 (111). Maeve Cooke ne reconnaît pas ce fait et il a de la difficulté à le comprendre. M. Cooke, *Language and Reason*, p. 9.

(les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative et à l'authenticité subjective), qui sont vidées de leur substance. »⁵⁸ Ce n'est que de manière feinte que l'on peut revendiquer ces prétentions à la validité dans l'agir stratégique. On n'y vise pas un consensus satisfaisant pour toutes les parties concernées, mais plutôt l'atteinte d'un but particulier pouvant même aller à l'encontre des intérêts de plusieurs, ce qui rend cette forme d'activité, stratégique du point de vue du participant. Il s'agit donc là d'une stratégie employée par un ou des locuteurs pour atteindre leurs finalités propres sans égard pour celles des autres. L'interlocuteur doit feindre la sincérité comme le remarque Habermas : « Celui qui agit de manière stratégique est contraint de transgresser, de façon discrète la condition de sincérité qui régit l'agir communicationnel. »⁵⁹ Il doit le faire pour atteindre sa visée stratégique.

Il se peut que par accident, activités stratégique et communicationnelle coïncident entièrement, mais ce serait là le fruit du hasard. À la base de l'activité stratégique on trouve l'intérêt particulier et non le consensus basé sur l'intérêt commun. On n'y vise pas l'entente. L'agir stratégique est en fait un jeu d'influences où « les conditions de validité normatives ont été remplacées par celles qui consistent à menacer d'appliquer des sanctions »⁶⁰ ou encore de promettre des récompenses. La dynamique des intérêts meut l'action dans d'autres cadres normatifs. On peut y manquer de sincérité, dire des faussetés et donc ne pas respecter les normes en vigueur. Il arrive que « la menace remplace des prétentions à la validité par des prétentions au pouvoir. »⁶¹ Une action est forcée sans qu'il y ait accord véritable des participants mais uniquement réussite stratégique.

L'utilisation du langage permet également de distinguer les deux formes d'actions. L'activité proprement communicationnelle repose sur la coopération et vise l'entente. L'activité stratégique vise le succès, d'où une utilisation différente du langage. Comme l'exprime Habermas : « Il est impossible que les actes de

⁵⁸ J. Habermas, *PPM*, p. 75 (73).

⁵⁹ J. Habermas, *PPM*, p. 134 (133).

⁶⁰ J. Habermas, *PPM*, p. 75 (73).

⁶¹ J. Habermas, *PPM*, p. 75 (74).

paroles soient effectués dans la double intention de parvenir à un accord sur quelque chose avec un destinataire, et d'exercer sur lui une action causale pour obtenir de lui tel ou tel effet. »⁶² Il s'agirait là du concept paradoxal d'une tromperie honnête ou inconsciente, d'une visée communicationnelle stratégique.

Ce rôle que joue le langage aide aussi à distinguer les deux formes d'agir. Il suffit de se demander : « le langage naturel n'est-il mis à contribution qu'en tant que médium permettant de transmettre des informations, ou l'est-il aussi en tant que source d'intégration sociale ? »⁶³ Dans le premier cas il s'agit d'agir stratégique et dans l'autre d'agir communicationnel.

L'agir stratégique s'associe à la raison instrumentale soumise à moins de prétentions à la validité, alors que l'agir communicationnel va de pair avec la raison communicationnelle qui, elle, en exige au moins quatre. Admettre différentes rationalités revient à admettre différentes sortes d'agir. Habermas reconnaît, en plus des deux mentionnées plus haut, trois autres formes d'agir qui se rattachent à l'agir communicationnel, soit l'agir téléologique, l'agir régulé par des normes et l'agir dramaturgique.⁶⁴ Ce qui les distingue de l'agir proprement communicationnel, c'est que « si nous partons de l'utilisation non communicationnelle d'un savoir propositionnel dans des actions téléologiques, nous rencontrons le concept de rationalité finalisée (...) La rationalité finalisée et la rationalité de l'entente ne sont pas substituables l'une à l'autre. »⁶⁵ Il y a préséance de l'une sur les autres. Tous ces agirs présupposent une raison et une forme d'agir authentique sans quoi nous tomberions dans le relativisme et l'absence de normes. Sans garantie antérieure à ces formes de rationalité, tout se justifierait dans l'immédiat au gré des intérêts et selon le contexte. Habermas cherche un barème universel, une raison complète et non partielle.

Par exemple, le travail est une activité rationnelle par rapport à une fin. Il vise la maîtrise du monde extérieur. Dans le capitalisme le travail est intégré par

⁶² J. Habermas, *PPM*, p. 72 (69-70). M. Cooke appelle cela des formes de langage conventionnelles et post-conventionnelles, dans une tentative d'intégrer encore plus le jargon kohlbergien. M. Cooke, *Language and Reason*, p. 30.

⁶³ J. Habermas, *PPM*, p. 71 (69).

⁶⁴ J. Habermas, *TAC* 1, p. 87 (135-136) et p. 341 (447-448).

⁶⁵ J. Habermas, *PPM*, p. 70 (68).

les relations d'échanges servant à la reproduction et au maintien du système. Ce travail obéit à des normes, puisque généralement les règles techniques et ensuite celles de l'échange viennent le réguler. Le travail, vu ainsi, est une activité purement instrumentale, mais qui répond à sa forme de rationalité, qui elle, en retour, présuppose une rationalité communicationnelle. Or cette rationalité a été oubliée ou perdue dans le savoir technique qui, lui, dépend de l'empirie et non de la raison communicationnelle.⁶⁶

Naturellement une raison instrumentale est parfaitement adaptée au travail. Le travail repose sur l'utilisation de la rationalité instrumentale, mais la validité des règles techniques dépend de l'empirie ou de vérités analytiques et non des normes de la communication. La technique est cette capacité de rationaliser scientifiquement des processus objectifs. Elle obéit au critère de la vérité propositionnelle, donc à une seule prétention à la validité régissable par la raison instrumentale. La validité des normes sociales est par contre fondée sur la seule intersubjectivité de la compréhension et est assurée par la reconnaissance des mêmes obligations par tous. Dans le premier cas on rationalise pour une fin qui est la production, dans l'autre pour l'établissement de normes servant à l'intégration. Une raison est à l'oeuvre dans les deux cas et ces deux processus deviennent complémentaires et nécessaires.

La pathologie provient du fait que le côté communicationnel a été détourné par l'aspect instrumental, que la réification a rendu aveugle à la réalité communicationnelle de l'agir. Pour résoudre les questions de réalisation et d'intégration nous sommes passés de l'Esprit-conscience qui s'aliène chez Hegel, au travail-réalisation/aliénation chez Marx. Dans les deux cas il y avait médiation, de l'esprit par lui-même chez Hegel ou de l'homme par le travail chez Marx. Habermas nous fait passer à une nouvelle activité médiatrice qui est la communication. La raison effectuant sa propre médiation avec cet autre qui est elle-même, est remplacée par l'activité communicationnelle qui est par définition

⁶⁶ J. Habermas, *TSI*, p. 22 (62-63).

intersubjective. Il n'y a plus de centre comme tel.⁶⁷ Le « nous » devient le nouveau centre, comme nous le souligne Seyla Benhabib.⁶⁸

Le travail émancipe des forces extérieures, ce qui le rend par ailleurs nécessaire, mais il dépend à prime abord d'interactions qui sont elles-mêmes communicationnelles. Ces interactions ont pour caractéristique d'émanciper de la nature intérieure lorsqu'elles sont authentiques, faites sans domination, sans contrainte ou sans jeux de pouvoir. Elles permettent la réalisation de l'individu. Il est par contre important de ne pas exclusivement associer les deux formes d'agir avec le travail et l'interaction, car les frontières ne sont pas si claires qu'elles ne paraissent parfois.⁶⁹

L'activité communicationnelle et l'activité stratégique sont deux types d'activités sociales ; elles reposent donc toutes deux sur les interactions. L'activité instrumentale ou stratégique est purement orientée vers le succès, même si elle répond à des règles de choix rationnelles. L'activité communicationnelle, pour sa part, ne repose pas sur le succès, à moins d'être un succès universalisable, mais sur des actes d'intercompréhension. L'activité communicationnelle se réalise en passant par certains stades de réflexion. Des stades qui se répètent en deux temps, soit aux niveaux pratique et théorique, comme nous le verrons au chapitre suivant.

L'entente, qui s'avère nécessaire, court-circuite la coordination basée uniquement sur le succès égocentrique. Habermas exprime cela de la manière suivante :

L'agir communicationnel se distingue de l'agir stratégique en ce qu'une coordination réussie des actions ne s'appuie pas sur une 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

⁶⁷ Une évolution semblable allant de la métaphysique pré-kantienne à Kant et ensuite de Kant à Habermas peut être décrite. Après la révolution copernicienne de Kant où le sujet fut déplacé de son centre pour être mis en orbite, Habermas propose l'éclatement du sujet.

⁶⁸ S. Benhabib, « The Utopian Dimension in Communicative Ethics », in *New German Critique*, # 35, p. 95.

⁶⁹ Habermas a éclairci sa position là dessus. Voir : J. Habermas, « A Reply », in Honneth, *Communicative Action*, p. 254 (« Entgegnung » in *Kommunikatives Handeln*, 382-383). Habermas a été critiqué sur ce point. Plusieurs lui ont fait remarquer que les choses n'étaient pas si claires qu'il le souhaitait sur ce point. Voir : J. Berger, « The Linguistification of the Sacred and the Delinguistification of the Economy », in Honneth, *Communicative Action*, p. 172, et J.-M. Ferry, *Habermas : l'éthique de la communication*, p. 338.

s'appuie sur une rationalité qui se manifeste dans les conditions appropriées à un accord obtenu à travers la communication.⁷⁰

L'accord doit reposer sur des convictions communes. Les participants accordent entre eux leurs plans d'actions individuels et poursuivent sans restriction ce que Habermas appelle, à la suite d'Austin et de Searle, des objectifs illocutoires.⁷¹

Un acte illocutoire implique une action en l'énonçant. Il s'agit d'attitude performative comme une promesse, il y a donc un engagement présupposé. Les actes locutoires, eux, impliquent tout simplement un contenu propositionnel sur le monde, contenu susceptible d'être vrai ou faux. Les actes illocutoires sont pour leur part réussis ou ratés. On accepte comme étant un succès illocutoire, par exemple, la saisie d'un message par l'interlocuteur. Évidemment il est difficile d'avoir un acte illocutoire sans contenu locutoire, mais il importe de distinguer les deux. La communication et l'entente dépendent de succès illocutoires. Les objectifs illocutoires sont performatifs. Leur acceptabilité ne vient pas d'une attitude objectiviste, mais performative. Le participant, par son attitude, démontre si l'acte a été réussi ou non. La prétention élevée, on se le rappelle, doit être sujette à une approbation ou à une récusation par un oui ou un non basée sur des prétentions à la validité critiquables. Pour Habermas un succès illocutoire peut être de deux ordres, il peut être étroit ou large. Dans le premier cas il y a entente et dans le second consensus.⁷² Ce qui reprend la distinction entre se comprendre et être d'accord. Les succès illocutoires relèvent de la coopération et on ne peut feindre une visée illocutoire, puisque par définition une visée illocutoire est manifeste.

Par ailleurs, ce qui intéresse Habermas plus particulièrement, ce sont les actes perlocutoires, en tant qu'ils forment une classe d'agir stratégique. Les actes perlocutoires découlent des deux premiers types d'actes, mais avec une caractéristique de plus : il y a un effet sur l'autre qui est visé par le locuteur. Ce dernier a une visée précise et veut amener un autre à faire quelque chose. Il peut bien sûr prétendre au succès illocutoire, et doit même le faire pour obtenir du

⁷⁰ J. Habermas, *PPM*, p. 72 (70).

⁷¹ J. Habermas, *TAC* 1, p. 298 (388-389).

⁷² Pour la révision et l'explication de ces concepts et dont nous tenons compte dans ce texte voir : J. Habermas, « A Reply », in Honneth, *Communicative Action*, p. 236-240 (356-362).

succès, mais sa visée est perlocutoire. Il ne veut pas qu'informer l'autre mais le pousser à agir. Dans ces cas :

l'acteur ne peut réaliser sa fin stratégique qu'à condition d'obtenir par sa demande un succès illocutoire ; or, il n'y réussit que si le locuteur prétend poursuivre sans réserve la fin illocutoire de son acte de parole, et donc s'il laisse en fait l'auditeur dans l'ignorance de ce qui se passe effectivement, à savoir qu'il porte unilatéralement atteinte aux présuppositions de l'activité orientée vers l'entente.⁷³

Dans ces cas d'activités stratégiques masquées, l'acteur joue la comédie et veut duper. Habermas nous indique que : « de tels actes perlocutoires, devenus autonomes, ne sont à aucun point de vue des actes illocutoires, puisqu'ils ne visent pas à obtenir la prise de position rationnellement motivée d'un destinataire. »⁷⁴ Ils sont stratégiques.

Dans l'agir ouvertement stratégique le langage est relégué à un rôle subalterne de transmetteur de menaces, de sanctions ou de promesses. L'acteur se sert ouvertement d'influences extérieures pour atteindre sa fin propre. Comme il le décrit : « Les actes de paroles, privés de leur force illocutoire, abandonnent leur rôle de coordination de l'action au profit d'une influence s'exerçant indépendamment du langage. »⁷⁵ Cette influence ne peut que produire un accord de contrainte ou de récompense qui ne peut être confondu avec l'accord réel. Ces actes n'ont pas de prétentions normatives valides. La visée perlocutoire y est le *telos*.

Les effets perlocutoires se retrouvent dans l'agir téléologique et stratégique. On y retrouve une décision d'action basée sur les dires de l'autre. Ils se retrouvent aussi dans l'agir régulé par des normes car on doit y satisfaire aux attentes du monde social. On le retrouve essentiellement dans ce que Habermas appelle l'agir dramaturgique, là où l'effet sur l'autre est ce qui compte le plus, sans égard au reste. Dans l'agir dramaturgique le locuteur est un acteur qui assume un rôle pour atteindre un effet visé.

⁷³ J. Habermas, *PPM*, p. 73 (72).

⁷⁴ J. Habermas, *PPM*, p. 76 (74).

⁷⁵ J. Habermas, *PPM*, p. 75 (74).

En résumé, les actions téléologiques sont pour leur part marquées du sceau de l'efficacité, imprégnées par un savoir techniquement et stratégiquement utilisable. Les actions langagières, par leur savoir propre, rendent possibles les conversations. Les actions régulées par des normes impliquent un savoir moral-pratique, juste ou non. Alors que les actions dramaturgiques indiquent un savoir du sujet.⁷⁶ Il est à noter que, pour Habermas, tous ces types d'agir présupposent l'agir communicationnel ; ils ne sont que des cas parasites.⁷⁷ Nous verrons que Karl-Otto Apel, bien que d'accord avec ce principe, a de la difficulté à accepter la démonstration de cette présupposition telle que faite par Habermas.

Pour l'instant il faut se rappeler que l'ordre légitime est celui où l'on retrouve la reconnaissance des prétentions normatives à la validité, ce qui n'est pas le cas de l'ordre stratégique. La légitimité ne peut donc relever de ce mode déficient d'agir. La reconnaissance des normes doit reposer sur la légitimité et non sur l'habitude ou la force. « L'idée régulatrice de la validité des affirmations est constitutive pour les faits sociaux produits à travers l'agir communicationnel. »⁷⁸ L'ordre légitime créé par l'agir communicationnel engendre le monde vécu d'où sont tirées les normes.

5. Conclusion

Nous pouvons nous rappeler que le projet de Habermas vise à remplacer un paradigme désormais inadéquat. Il souhaite être à même de rendre compte du réel tout en étant authentique. L'intersubjectivité remplace alors le sujet face au monde et le degré de communication devient le barème indicateur

⁷⁶ J. Habermas, *TAC* 1, p. 341 (447-448).

⁷⁷ Pour des critiques et discussions à ce sujet voir : J. Culler, « Communicative Competence and Normative Force », in *New German Critique*, # 35, p. 136-137. Culler interprète Habermas comme si ce dernier séparait entièrement ces classes d'actes en les attribuant exclusivement à leur mode d'agir respectif. Dans la même revue A. W. Wood critique à la fois Culler et Habermas et tente de se situer entre les deux, mais éprouve des difficultés avec ces concepts. A.W. Wood, « Habermas' Defence of Rationalism », in *New German Critique*, # 35. Également K. Baynes, *The Normative Ground of Social Criticism : Kant, Rawls, Habermas*, p. 94. Habermas corrige cette interprétation dans « A Reply ».

⁷⁸ J. Habermas, *JA*, p. 165 (133). Traduction de l'auteur de : « The regulative idea of the validity of utterances is constitutive for the social facts produced through communicative action. »

d'émancipation. Les prétentions à la validité qui sont honorées servent à identifier le type d'agir dont il est question et donc à distinguer l'émancipatoire du simplement utile. De cette distinction entre le communicationnel et le stratégique découle la nécessité de l'étude de leur lieu d'expression, soit les modes d'intégration que sont les systèmes et le monde vécu.

Chapitre 3

L'éthique du discours

1. Système et monde vécu

S'il est une distinction importante et fondamentale chez Habermas, c'est bien celle qu'il établit entre système et monde vécu. Cette distinction est à la base de la théorie de la communication. C'est elle qui donne leur validité aux catégories qui en découlent.¹ C'est en mariant Parsons et Husserl que Habermas arrive à intégrer une nouvelle version de ces concepts à sa propre pensée. De ces notions dépend toute l'analyse de l'agir communicationnel qui est, elle, un amalgame des concepts fondamentaux de la théorie de l'action avec ceux de la théorie des systèmes.

L'étude de ces concepts s'avère nécessaire afin de faire suite à l'étude de la pragmatique universelle. Il s'agit de décrire les lieux d'usage des principes conceptualisés dans cette même pragmatique pour en arriver ultérieurement à décrire ce qui est proprement appelé l'éthique de la discussion. Cette dernière est dévoilée en retraçant les éléments de la pragmatique formelle qui sont en usage tant dans le monde vécu qu'à l'intérieur des systèmes. L'ouvrage maître de Habermas sur ces questions est sans aucun doute la *Théorie de l'agir communicationnel*, mais bien sûr il a repris et élaboré ces concepts ailleurs, comme dans *La Pensée postmétaphysique* et dans *Le Discours philosophique de la modernité*.

La division entre système et monde vécu se présente à première vue de la façon suivante : l'agir communicationnel relève du monde vécu, tandis que les autres formes d'agir relèvent des systèmes. Dans le premier cas, le participant

¹ Les critiques et commentaires sur ces notions sont nombreux. A. Wellmer parle de disproportion entre les deux concepts dans « Reason, Utopia and Enlightenment », in *Habermas and Modernity*, p. 58. Seyla Benhabib nous dit qu'il n'y a pas de « functional fit between system and life-world » dans *Critique, Norm and Utopia*, p. 229. Dans un article récent publié dans la revue *Carrefour* (1998, vol. 20, # 1 p. 37-55), J.-F. Coté questionne carrément la pertinence de cette distinction et sa capacité de réellement rendre compte des idéologies. Finalement T. McCarthy soupçonne un emploi trop poussé de l'approche systémique dans « Complexity and Democracy, or the Seductions of Systems Theory », in *New German Critique*, # 35.

interagit dans le monde vécu et dans le second cas l'individu agit dans le monde organisé en systèmes. Une distinction fondamentale qui caractérise particulièrement système et monde vécu est l'usage que l'on y fait des prétentions à la validité. Habermas nous indique que : « Quand nous comprenons une société comme système, nous laissons de côté le problème de la validité, autrement dit nous ne tenons pas compte dans la réalité sociale de l'existence de fait de prétentions à la validité reconnues et souvent contrefactuelles. »² Ces normes sont tirées de l'arrière-plan qu'est le monde vécu. Elles ne sont pas l'objet de réflexion dans le système, elles sont simplement utilisées.

Dans l'agir stratégique que nous venons d'explorer le monde vécu est détourné de sa fonction normale. Dans ce cas, comme nous l'apprend Habermas, il y a un effet de neutralisation :

Le sujet de l'agir stratégique agit lui aussi sur l'arrière-plan de son monde vécu et face aux institutions ou aux personnes qui le constituent, mais dans les deux cas, la forme du monde vécu n'est plus la même. L'arrière-plan du monde vécu est, en vue de la maîtrise de situations dominées par les impératifs de l'action orientée vers le succès, singulièrement neutralisé ; cet arrière-plan perd la force qu'il avait de coordonner l'action en tant que ressource assurant le consensus.³

De façon caricaturale, la pureté est en quelque sorte, pour Habermas, dans l'activité communicationnelle liée au monde vécu alors que la perversion se retrouve dans l'agir stratégique lié aux systèmes. Dans cette forme d'agir le besoin de reconnaissance est inexistant, en ce sens que les prétentions à la validité n'ont pas à être reconnues, partagées ou honorées, ce qui fait que nul n'a besoin de puiser dans un monde vécu partagé intersubjectivement. Les décisions sont basées sur des préférences personnelles tirées des mondes objectifs et subjectifs. Dans ce contexte la raison instrumentale se suffit à elle-même.

Un processus circulaire circonscrit normalement la pratique communicationnelle quotidienne et le monde vécu. Selon Habermas : « Le monde vécu n'est perçu dans son ensemble que lorsque nous nous plaçons pour ainsi dire derrière l'acteur pour appréhender l'agir communicationnel comme l'élément d'un proces-

² J. Habermas, *RL*, p. 17 (15).

³ J. Habermas, *PPM*, p. 98 (97).

sus circulaire dans lequel le sujet de l'action n'apparaît plus comme un initiateur mais comme le produit... »⁴ L'un réalise l'autre sans être pour autant une réalisation de soi de l'esprit semblable à ce que nous retrouvons chez Hegel ou une réalisation de soi de l'individu ou des sociétés comme c'est le cas chez Marx. L'individu crée le monde vécu et est à son tour créé par lui. Ainsi : « Entre le monde vécu comme ressource où puise l'agir communicationnel, et le monde vécu comme produit de cet agir, s'instaure un processus circulaire dans lequel le sujet transcendantal, qui a disparu, n'a pas laissé subsister la moindre lacune. »⁵ Le sujet communicationnel prend la place qui lui revient. Ce sujet n'est que par les autres. S'il est transcendantal c'est comme « tu » pour un « je ».

Cette distinction entre système et monde vécu demeure une abstraction, une fiction théorique, pour employer l'expression d'Axel Honneth,⁶ mais une abstraction qui nous fait comprendre la distinction entre ces deux ordres dont dépend la vision décentrée du monde propre à Habermas. Ce dernier nous dit à ce sujet : « Ce n'est que dans un sens métaphorique que les individus et les groupes sont les membres d'un monde vécu. »⁷ Par contre, c'est cette distinction qui permettra au sujet communicationnel de contourner l'emprise de la raison instrumentale même si en réalité il est n'est pas aisé de départager les systèmes du monde vécu.

Habermas a emprunté à Edmund Husserl ce concept de monde vécu en tant qu'il était chez lui « le sol de ce qui nous est immédiatement familier et dont la certitude n'est jamais remise en question. »⁸ Il est toujours déjà là sur un mode pré-réflexif et omniprésent. Ce qui fait que : « le monde vécu en tant que totalité non objective et pré-théorique a, pour nous tous, une présence intuitive et non problématique, en tant que sphère des évidences quotidiennes, autrement dit en tant que sphère du « common sense ». »⁹ Pour employer une expression propre à Karl-Otto Apel, il est toujours déjà là.

⁴ J. Habermas, *PPM*, p. 95 (95).

⁵ J. Habermas, *PPM*, p. 52 (51).

⁶ A. Honneth, *Critique and Power*, p. 293 et p. 298.

⁷ J. Habermas, *DPM*, p. 405 (398).

⁸ J. Habermas, *PPM*, p. 86 (85).

⁹ J. Habermas, *PPM*, p. 46 (46).

L'individu s'inspire de son monde vécu particulier pour être au monde. Dans les termes de Habermas cela s'exprime ainsi : « le monde vécu forme le contexte de pré-compréhension intuitive qui fournit le cadre situationnel de l'action. »¹⁰ L'individu se meut dans ce qui lui est intuitivement familier. Le monde vécu permet la stabilisation de l'ordre social parce qu'il est partagé intersubjectivement. On y trouve alors la stabilité. Sa reproduction présuppose pour Habermas une raison communicationnelle et celle-ci est garante de l'émancipation. Le monde vécu n'est pas contrôlable, il est le résultat involontaire de l'agir communicationnel de l'ensemble des individus.

Du « je » face au monde vis-à-vis des systèmes nous sommes passés au « je » participant dans le monde vécu, et, bien que ce « je » existe dans le monde social, il est intégré par différents systèmes selon son monde vécu propre. Les acteurs interprètent dans leur vécu quotidien les données de ce monde vécu. Cette interprétation s'effectue intersubjectivement par ces « je » qui développent des visions de participants en devenant des « tu » et des « il ». L'organe réflexif monadique devient ainsi communicationnel et, par conséquent, interdépendant. Ceci marque le passage de la philosophie de la conscience à celle du langage. Cette dernière nous révélera que l'individualité ne naît pas plus d'elle-même que les individus ne naissent d'eux-mêmes.

Cette distinction entre système et monde vécu permet aussi de sauvegarder la possibilité d'objectiver la réalité systémique. Le « je », bien qu'il soit participant dans le monde vécu, peut également se faire réflexif face au système. Ainsi, en accord avec ce qu'en disent Douglas Moggach, Seyla Benhabib et comme nous le verrons au chapitre suivant avec Jean Grondin, Habermas n'abandonne pas entièrement la philosophie du sujet, il lui assigne une nouvelle place, un rôle subordonné.¹¹ Ce « je » des deuxième et troisième personnes tentera de rationaliser ce monde vécu pré-réflexif. Il s'agira de passer d'un savoir-faire immédiat tiré du monde vécu à une connaissance rationalisée de ce processus. Cette irré-

¹⁰ J. Habermas, *MC*, p. 150 (146).

¹¹ D. Moggach, « Habermas as a Philosopher of Subjectivity », in *Rationalité, Communication et Modernité*, p. 65, S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, p. 330 et « The Utopian Dimension in Communicative Ethics », in *New German Critique*, # 35, p.95. Cette question sera revue au chapitre 4 lorsqu'il sera question d'herméneutique.

ductibilité du sujet, semblable à celle que l'on retrouve chez Lukács, est possible grâce à la division entre système et monde vécu. Le monde vécu permet une appréciation non réifiée de la réalité systémique.

Cet effort de réflexion nous conduit à devoir distinguer entre différents ordres du monde. Nous nous rappelons ici les distinctions entre monde objectif, monde subjectif et monde social. Si l'on définit ce qui est, ce que l'on admet généralement comme étant la réalité, comme étant le monde, le monde vécu, lui, pourrait se résumer à la représentation du monde auquel l'individu a accédé. Pour Habermas : « Le monde vécu forme une totalité ayant un centre et des limites indéterminées, poreuses et qui, si elles ne peuvent être franchies, reculent néanmoins. »¹² L'horizon s'agrandit, mais ne peut être franchi. Vouloir franchir la limite du monde vécu serait équivalent à vouloir aller au-delà de l'infini de l'univers. La vision décentralisée et l'intersubjectivité permettent de faire reculer l'horizon du monde vécu.

L'accès à ce monde vécu passe par les trois structures symboliques du monde vécu que sont la socialisation, l'intégration et la reproduction culturelle. La première a trait aux personnes, la deuxième aux sociétés et la dernière à la culture. Comme nous le présente Habermas : « À ces processus de la reproduction culturelle, de l'intégration sociale et de la socialisation correspondent les composantes structurelles du monde vécu : la culture, la société et la personne. »¹³ Ces termes sont définis, par lui, de la façon suivante :

J'appelle culture le savoir disponible où les sujets de l'activité communicationnel puisent des interprétations, virtuellement consensuelles, en cherchant à s'entendre sur quelque chose qui existe dans le monde. J'appelle société (au sens étroit d'une composante du monde vécu) les ordres légitimes où les sujets de l'activité communicationnelle puisent une solidarité fondée sur des appartenances de groupe et engageant des relations interpersonnelles. Quant à la personnalité, c'est ici un terme technique qui désigne les compétences grâce auxquelles un sujet qui acquiert les facultés de parler, d'agir et donc de participer à des processus d'intercompréhension dans un contexte chaque fois donné.¹⁴

¹² J. Habermas, *PPM*, p. 93 (92). C'est sur cette limite que s'appuiera l'herméneutique à l'encontre de Habermas.

¹³ J. Habermas, *LSS*, p. 435 (*Vorstudien 594*).

¹⁴ J. Habermas, *DPM*, p. 405 (397-398), J. Habermas, *LSS*, p. 435 (*Vorstudien 594-595*), J. Habermas, *PPM*, p. 97 (96-97).

Le contenu commun de la culture permet l'intégration des membres et leur socialisation. En retour ceux-ci participent à cette tradition culturelle.

L'intégration aux organisations sociales telles l'État, la famille, le cercle d'amis et ainsi de suite ne peut se faire qu'à partir d'un bagage commun ; ce qui est valide tant pour l'intégration sociale que pour l'intégration systémique dont nous reparlerons. C'est par l'intermédiaire de ce processus que se forment les individualités ; celles-ci dépendent de cette socialisation basée sur la communication. En bref : « L'agir orienté vers l'entente est le médium approprié des processus de formation conduisant à la fois à la socialisation et à l'individuation. »¹⁵ Les relations basées sur l'entente socialisent les individus, elles créent les individualités.

Les systèmes sociaux, pour leur part, rejoignent le monde vécu par leur fonction de socialisation. Ils « socialisent la nature interne au moyen de structures normatives ». ¹⁶ À l'intérieur d'un système, on se le rappelle, les normes et les prétentions à la validité ne sont pas questionnées, elles sont imprimées dans les individualités à partir du monde vécu. Les normes sont prises pour acquises, elles sont des *a priori*, d'où la distinction nécessaire entre monde vécu et vécu quotidien rattaché aux systèmes. Dans les deux cas il y a intégration, mais dans le premier cas celle-ci a un côté volontaire alors que l'intégration systémique se fait de manière inconsciente. Dans le vécu quotidien lié aux systèmes, tout est normativement régulé sans questionnement. Les oui et les non sont exprimés en accord avec les normes. Dans le monde vécu, les normes sont elles-mêmes sujettes à un oui ou un non basé sur des prétentions à la validité critiquables. Ces oui et ces non créent de nouveaux faits sociaux interprétables. La reconnaissance de ces prétentions à la validité est une condition transcendantale de la reproduction symbolique du monde vécu.

Ce monde vécu partagé intersubjectivement prend forme dans l'activité communicationnelle. On ne décide pas d'entrer dans le monde vécu, il est toujours déjà là. Ce qui fait que :

¹⁵ J. Habermas, *PPM*, p. 57 (56-57).

¹⁶ J. Habermas, *RL*, p. 22 (21).

Les sujets engagés dans l'agir communicationnel sont déchargés du travail de synthèses qu'exige la formation (d'une vision) du monde. Ils se trouvent dans le contexte du monde vécu, qui tout à la fois, rend possible leurs actions communicationnelles et se maintient à travers le médium de ces processus d'entente qui exercent un effet de socialisation.¹⁷

L'agir communicationnel est le médium à travers lequel les trois structures symboliques du monde vécu sont reproduites, ce qui assure ainsi la socialisation, l'intégration et la reproduction culturelle. Dans les termes de Habermas : « Les structures symboliques du monde vécu se reproduisent par les voies du maintien d'un savoir valide, de la stabilisation des solidarités de groupes et la formation d'acteurs responsables. »¹⁸ Ce qui rejoint la culture, l'intégration et la socialisation. Ces trois éléments assurent ensemble la stabilisation des sociétés.

L'activité instrumentale, dont nous avons traité plus haut, se charge de la reproduction matérielle du monde vécu. Lorsqu'il s'agit de finalités particulières, la raison instrumentale entre en action à travers les systèmes sans questionnement normatif ou vision globale ; ce qui est propre au vécu quotidien. La raison instrumentale n'est ainsi pas quelque chose à abattre, mais au contraire quelque chose d'essentiel pour la reproduction du monde. Elle doit toutefois reconnaître sa dépendance vis à vis de la raison communicationnelle, elle ne peut usurper son rôle.

Le monde vécu, particulier pour chacun, constitue l'individualité, mais il n'existe qu'en autant qu'il est partagé intersubjectivement. Le monde vécu semble être ce qui est authentique pour Habermas tandis que les systèmes sont par nature réifiants, dominés par la raison instrumentale. Les systèmes universalisent leurs finalités propres, alors que l'universel émancipatoire ne peut s'exprimer que dans le monde vécu qui s'ouvre au sujet par le langage.¹⁹ Ce langage est celui

¹⁷ J. Habermas, *PPM*, p. 182 (182).

¹⁸ J. Habermas, *LSS*, p. 435 (594).

¹⁹ Habermas se démarque toutefois de l'ouverture au monde par le langage telle qu'analysée par Heidegger. Pour Habermas le langage constitue la réalité en plus de former la pensée comme chez Heidegger. Cet ouverture est de plus « a-rationnelle » pour Habermas. L'usage du langage peut être rationnelle ou non, mais pas le langage lui-même. Voir à ce sujet : *VJ*, p. 20 (76) et p. 73 (133).

d'un monde vécu commun. Les systèmes doivent donc être saisis pour ce qu'ils sont à travers la communication.

Ce monde vécu partagé, bien qu'il soit un arrière-plan incontournable, n'est pas pour autant l'objet d'un savoir comme tel. On ne peut vraiment émettre des propositions sujettes à la vérité ou à la fausseté sur le monde vécu. Il demeure quelque peu insaisissable, et c'est ce que Habermas exprime ici : « Le monde vécu n'est pas, au sens strict du terme, l'objet d'un « savoir » ; en effet le savoir explicite est caractérisé par le fait qu'il est susceptible de justifications. »²⁰ Le monde vécu est saisi par segments, au gré des conversations et selon le contexte. On tente de le rationaliser. Habermas le présente ainsi : « Chaque monde vécu constitue une totalité d'ensembles cohérents de sens et de renvois, autour d'un point zéro d'un système de coordonnées, constitué par le temps historique, l'espace social et le champ sémantique. »²¹ Il n'est pas un bassin d'interprétations où chacun peut puiser ce qu'il veut ; chacun ne peut y trouver que ce qui lui est propre. Il est saisi et partagé par segments.

Ce sont ces segments communs et semblables qui permettent la communication. Celle-ci est impossible entre deux sujets n'ayant aucun segment de monde vécu en commun. Ces segments partagés peuvent prendre la forme d'une tradition culturelle : « Nous pouvons nous représenter le monde vécu comme une provision verbalement structurée d'hypothèses d'arrière-plan, reproduites sous la forme de traditions culturelles. »²² Ces traditions peuvent former des segments de monde vécu saisissables en un lieu et une époque. Le monde vécu prend une valeur transcendantale, il forme le contexte pré-compris de l'action valide pour un temps, un lieu et un espace.

Bien qu'il ait une saveur culturelle, le monde vécu n'est pas la culture comme telle. Il sert à la reproduction de la culture. Il est similaire à une tradition culturelle pré-interprétée. La culture est plutôt statique chez Habermas, comme nous l'avons mentionné, elle est un réservoir où nous puisons nos interprétations. Elle est une autre de ces trois composantes structurelles du monde vécu

²⁰ J. Habermas, *LSS*, p. 432 (*Vorstudien* 591).

²¹ J. Habermas, *DPM*, p. 424 (416-417).

²² J. Habermas, *LSS*, p. 432 (*Vorstudien* 591).

s'ajoutant à celles déjà mentionnées plus haut, soit l'intégration et la socialisation. Ces trois composantes structurelles du monde vécu reposent l'une sur l'autre et sont vitales l'une pour l'autre. Ces trois structures générales du monde vécu nous sont révélées par la pragmatique formelle en tant que continuation des traditions culturelles, intégration aux groupes selon les normes et socialisation des générations montantes. La culture est l'horizon à l'intérieur duquel l'individu se meut, tandis que dans le monde vécu nous thématisons des segments de la tradition culturelle.

Habermas met l'accent sur l'importance de la culture pour le développement des normes. Les normes culturelles déterminent les normes économiques et légales. Ce qui est un renversement complet de Marx, pour qui la superstructure, soit les normes et la culture, ne sont que le reflet de l'infrastructure qui est la réalité économique. Ce retour à Hegel, en fait, a été critiqué. Habermas qui se décrit encore comme marxiste est vu comme un penseur libéral bourgeois. Pour lui, les structures normatives ne dépendent pas que du phylogénétique et donc des conditions d'évolution des sociétés tel que décrit chez Marx, mais aussi de l'ontogénétique, donc du développement des individus, tel qu'il se retrouvera plus tard décrit par Piaget et Kohlberg. Les structures normatives se développent par étapes et sont apprises. Cependant, ni Piaget ni Kohlberg n'auraient eu l'idée de nier l'importance du contexte matériel. Ce n'est pas l'intention de Habermas non plus, mais son revirement, bien que justifiable, peut en laisser plus d'un perplexe, puisqu'il semble réduire considérablement l'importance des conditions matérielles dans la formation de la culture.

Le langage, pour y revenir, est formé lui aussi par la culture, il en fait partie et lui sert de véhicule dans la communication. Ce qui fait dire à Habermas que la tradition culturelle « forme le contexte linguistique de communication sur la base duquel les sujets interprètent la nature et s'interprètent eux-mêmes dans leur environnement naturel. »²³ Les termes et leurs significations sont appris et du langage dépend la raison. L'intelligence a permis le développement du langage chez nos ancêtres tandis que pour nous le langage permet à la raison de s'exprimer. Il

²³ J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 85 (71).

faut « concevoir la pratique rationnelle comme une raison concrétisée dans l'histoire, la société, le corps et le langage. »²⁴ La pratique rationnelle d'un temps dépend du monde vécu de ce temps. Toutes les sphères de validité révèlent l'interdépendance entre système langagier et socialisation. Comme nous l'indique Habermas : « L'activité communicationnelle est orientée selon un sens articulé dans le langage et présupposant l'intériorisation de certaines normes. »²⁵ Celles-ci nous ont été dévoilées par la pragmatique universelle et sont effectives tant dans le monde vécu que dans les systèmes.

Dans l'hypothétique reconstruction du matérialisme historique, la dichotomie système et monde vécu vient remplacer la praxis et l'aliénation quant au rôle qu'elles jouaient dans le marxisme traditionnel. La praxis et l'aliénation rendaient compte à leur manière de la socialisation et de l'intégration. La libération y dépend d'une prise de conscience désormais improbable. Ne pouvant plus se limiter à des reconstructions historiques ou s'attaquer à des illusions isolées, comme le voudrait une théorie basée sur l'analyse de la réification, un besoin de reconstruction et d'autocritique hors de la philosophie de la conscience, qui ne peut échapper à cette réification, se présente comme incontournable. L'homme aliéné, créateur et étranger, est remplacé par le monde vécu et le système. Avec cette dichotomie, la raison communicationnelle est mise au jour est à l'abri de la raison instrumentale des systèmes par nature réifiants. En rationalisant le monde vécu et en décentrant la compréhension du monde nous créons ainsi les conditions de l'émancipation.

La rationalisation des structures du monde vécu devrait permettre de dégager la complexité et la rationalité croissantes des systèmes d'action sans toutefois en demeurer prisonnier. Pour Habermas : « Les systèmes sociaux apparaissent ici sous l'aspect d'un monde vécu structuré symboliquement. » (...) « Par monde vécu nous thématisons dans une société les structures normatives. (...) Par l'aspect systémique nous thématisons dans une société les mécanismes de régulation et l'élargissement de la marge d'indétermination. »²⁶ Il s'agit de ren-

²⁴ J. Habermas, *DPM*, p. 375 (368-369).

²⁵ J. Habermas, *TSI*, p. 48 (83).

²⁶ J. Habermas, *RL*, p. 16 (14).

dre compte de la double intégration que sont l'intégration par les systèmes et l'intégration sociale. Les systèmes ne déterminent pas tout. Habermas veut préserver la possibilité de rationaliser sans détruire les bases de son approche, comme ce fut le cas pour la Théorie critique. La dichotomie système/monde vécu garantit cela, mais malheureusement, comme nous le verrons plus tard, elle perdra de sa clarté et surtout de sa simplicité.

Il est bon de noter à ce moment que le découpage entre système et monde vécu ne se lie pas exclusivement à la division entre raison communicationnelle et raison instrumentale, ou encore à la distinction entre agir communicationnel et agir stratégique. À première vue, il semble qu'il en soit ainsi et Habermas a dû s'expliquer sur ce point suite à de nombreuses critiques ayant trait à ce découpage. Certains, comme Axel Honneth, avaient bien vu que cette distinction n'était pas aussi claire que ce que les premiers écrits de Habermas le laissaient entendre.²⁷ Habermas rectifie sa position de la manière suivante :

As the lifeworld, however, by no means offers an innocent image of power-free spheres of communication, the presuppositions for orientation toward reaching understanding are met without reservations, i.e. without deception and self-deception, only if the improbable conditions of non-repressive forms of life prevail. Otherwise, social integration proceeds via norms of domination which sublimate violence, on the one hand, and consensus formation in language which fulfills the conditions for latent strategic action, on the other. To this extent, social integration is also not allocated *a priori* to some specific type of action. ²⁸

L'agir communicationnel pur étant improbable, il demeure essentiel d'être capable de rendre compte de l'intégration sociale autrement que par l'intégration communicationnelle basée sur le monde vécu. L'intégration doit donc aussi avoir lieu dans les systèmes par le biais de la raison instrumentale ou de l'agir stratégique.

Ainsi, l'intégration sociale doit aussi passer par les systèmes et les formes parasitaires de communication. Comme nous l'indique Habermas : « Although social integration occurs via communicative action, action domains which are

²⁷ Sur la révision par Habermas : J. Habermas, « A Reply », in Honneth, *Communicative Action*, p. 247-258 (373-385). A. Honneth, *Critique and Power*, p. 293.

²⁸ J. Habermas, *ibid.*, p.254 (383).

primarily integrated socially are, as I have already stressed, neither free of power nor free of strategic action. »²⁹ Ainsi la toile tissée par les différents modes d'agir en vient à toucher tous les domaines d'action. Nous ne pouvons plus établir des relations exclusives comme celle entre système et raison instrumentale ou encore entre monde vécu et raison communicationnelle. Ces formes de rationalité ne sont pas l'apanage exclusif de l'une ou l'autre des sphères d'intégration.

Pour se sortir de cette impasse et en même temps préserver sa position générale, Habermas doit maintenant distinguer entre deux sortes de mondes vécus : l'un où l'agir communicationnel s'exprime, et l'autre permettant l'expression de l'agir stratégique. Il parlera alors du monde vécu de la pragmatique formelle dans le premier cas et du monde vécu sociologique dans le second cas. Il les présente ainsi : « From the perspective of the actor it is indeed factually the case that the assumption of a mutual lifeworld is suspended in strategic action — the lifeworld cease to be available as a resource for action coordination. Yet, seen sociologically, strategic interactions also belong to a society conceived as a lifeworld. »³⁰ La société est un monde vécu où l'agir stratégique est possible, mais le monde vécu de la pragmatique formelle lié à l'agir communicationnel exclut cette possibilité. Nous savons que pour Habermas il n'y a pas de distinction véritable, au plan individuel, entre agir communicationnel et agir stratégique, la différence se faisant réellement sentir surtout lors des relations intersubjectives, ce qui se reflète dans cette analyse.

L'analyse et le découpage en systèmes et mondes vécus se font par l'objectivation. Pour Habermas :

La disjonction entre système et monde vécu se reflète d'abord au sein des mondes vécus modernes comme chosification : le système social fait éclater définitivement l'horizon du monde vécu, il se dérobe à la pré-compréhension de la pratique communicationnelle courante et il n'est plus accessible qu'au savoir, opposé à l'intuition, des sciences sociales apparues depuis XVIII^e siècle.³¹

²⁹ J. Habermas, *ibid.*, p. 257-258 (387-388).

³⁰ J. Habermas, *ibid.*, p. 247 (372-373).

³¹ J. Habermas, *TAC 2*, p. 189 (258).

Le monde s'est constitué en sous-systèmes autonomes, régis par la raison instrumentale, ancrés dans le monde vécu et en apparence sans norme. Tout y est chosifié et automatique, sans réflexion, les normes sont enfouies et non-identifiables de l'intérieur. Ces normes inconscientes forment cette seconde nature dont il est souvent question dans les écrits marxistes ou encore l'univers réifié décrit par Lukács. Le monde vécu y devient un ensemble de sous-systèmes périphériques dont la cohésion demeure mystérieuse aux yeux du sujet. Ces « complexités accrues sont dépendantes des différenciations structurelles du monde vécu. »³² En partageant nos segments de monde vécu nous sommes en mesure de mettre au jour la réalité systémique.

Ce changement de structures, de la famille à l'État par exemple, obéit à la rationalisation communicationnelle institutionnalisée, c'est-à-dire consacrée dans des textes de lois, ce qui suffit à l'acteur puisque : « L'obéissance abstraite au droit est la seule condition normative qui doit être remplie par l'acteur dans les domaines de l'action formellement organisés. »³³ Dans les systèmes, on obéit aux lois sans trop de questionnement. La critique ne peut venir de l'intérieur parce que l'individu y est soumis à la réification et forcé de penser selon les critères de la raison instrumentale. Les sous-systèmes autonomes par rapport à une fin sont régulés par des médiums autres que celui du monde vécu et ils imposent leurs visions. Le potentiel critique doit se nourrir alors à l'extérieur du système à critiquer, soit dans le monde vécu.

L'argent et le pouvoir en tant que médiums régulateurs sont des concepts que Habermas a empruntés à Parsons. Ceux-ci deviennent à la fois normes et validité. Cette validité demeure pourtant fictive et illégitime pour Habermas, tout simplement parce que : « L'argent et le pouvoir ne peuvent acheter — ni obtenir par la force — ni la solidarité ni le sens. »³⁴ Ce qui, de fait, admet l'existence d'un potentiel libérateur qui pourrait s'affirmer de la manière suivante : « La force d'intégration inhérente à la solidarité devrait pouvoir s'affirmer à l'encontre de la

³² J. Habermas, *TAC 2*, p. 189 (258).

³³ J. Habermas, *TAC 2*, p. 197 (268) Traduction légèrement modifiée qui écrit « doivent » au pluriel.

³⁴ J. Habermas, *DPM*, p. 429 (421).

force d'intégration systémique déployée par les média de régulation que sont l'argent et le pouvoir. »³⁵ Ces deux médiums agissent de façon symétrique en ce sens qu'ils maintiennent ensemble différents systèmes auto-régulés. Ils sont de cette façon indépendants des actions, efforts et intentions des acteurs.

Bien que les deux soient institutionnalisés par des lois, ils sont aussi distincts. En effet, le pouvoir ne peut obtenir un contrôle complet sans légitimation. Ce pouvoir légitime doit être communicationnel, donc redevable au monde vécu, comme l'exprime Habermas : « Here communicatively produced power constitutes a substrate that can never be cut off from the roots of discursive — and to that extent, administratively nonregulable — processes of public opinion formation and will formation to the extent that production steered by market forces can be severed from lifeworld contexts of active labor. »³⁶ Il doit y avoir un va-et-vient nécessaire et continu entre le pouvoir et le monde vécu. La philosophie du droit de Habermas reviendra sur ces notions que nous examinerons au chapitre 6.

Le pouvoir et ses lois relèvent d'une attitude normative alors que l'argent, l'économie et ses règles relèvent d'une attitude instrumentale qui par définition n'est pas auto-réflexive. Le contrôle de l'argent renferme sa légitimité inhérente. Le pouvoir, lui, doit la trouver à l'extérieur. L'argent et le pouvoir, bien que dépendants de l'agir stratégique, en arrivent à jouer un rôle d'agents d'intégration. Cette intégration peut conséquemment se faire via l'agir stratégique, celui-ci étant parasitaire de l'agir communicationnel. Pour Habermas : « The media-steered subsystems of other action domains cannot be demarcated in terms of action types. Strategic actions do not only occur here ; and it is not only strategic actions that occurs there. »³⁷ Ainsi le découpage entre les modes d'agir n'est plus aussi exclusif qu'il le semblait de prime abord.

Le monde vécu problématique crée le besoin de rationalisation qui, lui, n'est plus possible que par l'intercompréhension. Le sujet seul s'attaquant à ce tout ne peut le saisir correctement. La généralisation des valeurs, autrefois celle

³⁵ J. Habermas, *DPM*, p. 430 (422). Nous conservons l'usage du terme « médium » dans ce cas pour consacrer l'usage du terme « média » (sans marque du pluriel) aux moyens de communication.

³⁶ J. Habermas, *JA*, p. 169 (137).

³⁷ J. Habermas, « A Reply », in Honneth, *Communicative Action*, p. 258 (388).

des religions et maintenant celle du langage, est nécessaire pour libérer le potentiel de rationalisation de l'agir communicationnel car : « La pratique communicationnelle est insérée dans le contexte d'un monde vécu déterminé par des traditions culturelles, des organisations légitimes, des individus socialisés. »³⁸ En d'autres mots, la pratique communicationnelle est possible si le monde vécu a rempli ses trois fonctions. Ce qui fait que : « Dans le domaine d'expérience que représentent les interactions régies par des normes, un monde social de relations interpersonnelles légitimement réglées ne se détache que progressivement de l'arrière-plan diffus du monde vécu. »³⁹ Ces normes doivent être acceptées et non imposées.

La rationalisation émancipatrice n'est possible qu'à condition que l'on parvienne à distinguer entre système et monde vécu. Si le monde vécu ne peut se détacher du système, alors la réification garde son emprise, ce qui rejoint les abstractions devenues réelles de Marx. Nous devons cesser de considérer ces abstractions comme étant le vrai et le tout. Le passage à la perspective du participant, exprimée en termes langagiers, et non en termes d'argent ou de pouvoir, permet de surmonter le cercle de l'aliénation ou, chez Habermas, la colonisation du monde vécu par les impératifs du système. Comme chez les coloniaux, la métropole a imposé ses structures et ses normes sur le monde. La rationalité instrumentale s'est imposée. L'argent et le pouvoir se sont incrustés comme médiums dans le monde vécu à travers leur institutionnalisation dans le droit.

Les faiblesses et les inconsistances du système débouchent sur des problèmes dans la sphère sociale du monde vécu. On se retrouve avec des phénomènes d'aliénation et de perte de légitimation. La colonisation du monde vécu s'exprime dans la réification de la pratique communicationnelle. Cette pathologie devient visible et identifiable. On y verra que l'État et l'économie⁴⁰ se font passer

³⁸ J. Habermas, *TAC 2*, p. 200 (272).

³⁹ J. Habermas, *TAC 2*, p. 147 (203).

⁴⁰ J. Berger questionne cette stricte séparation entre argent et pouvoir liée respectivement à l'État et à l'administration dans : « The Linguistification of the Sacred and the Delinguistification of the Economy », in *Communicative Action*, p. 177. Il estime que ces médiums ne sont pas mutuellement exclusifs et qu'ils ne jouissent pas d'un monopole sur l'un ou l'autre de ces systèmes. Otfried Höffe pense que cette colonisation n'est pas si réelle que cela non plus. En fait, il semble ne pas voir que Habermas ne s'en prend pas au contenu spécifique des lois régissant l'école ou

pour le monde vécu authentique et qu'ils imposent leur médium qui, eux, déterminent les champs du conceptuel possible. La théorie de la communication peut expliquer comment l'État et l'économie s'émancipent du monde vécu et deviennent des socialités sans normes et qui s'opposent aux impératifs de la raison en imposant leurs propres impératifs, dont celui, primordial, de leur auto-conservation. Ce sont là des systèmes partiels où la communication est pervertie en régulations. Malgré leur utilité véritable ils se révèlent comme étant des obstacles à l'émancipation.

Par ailleurs, les médias de masse, l'art et la science se reproduisent et assurent, eux aussi, la préservation et la reproduction du système. Ces formes généralisées de la communication à sens unique que sont les médias reposent tout de même sur l'entente possible, tout comme l'échange à la base du capitalisme. Ce qui constitue en quelque sorte leur talon d'Achille. Ces formes condensent l'intercompréhension par le langage en la rattachant à des contextes partagés dans le monde vécu.

Il est important de distinguer entre le potentiel et l'utilisation effective par les systèmes de ce qui est à notre disposition. Comme pour l'exemple des médias de masse chez Adorno, ou encore avec la technique et la science chez Habermas, nous ne pouvons nier le potentiel libérateur de ces éléments simplement parce qu'ils ont été détournés à des fins de conservation de soi du système. Ernst Bloch a utilisé une approche semblable pour récupérer « le principe espérance » pour lui très utile, mais qui avait été parasité par les religions.

La thèse de la colonisation du monde vécu s'appuie quant à elle sur Weber et sur la critique de la raison fonctionnaliste. La réification ne doit pas être vue comme un simple réflexe dans le monde vécu, comme une sorte de parasite ou d'infestation. Si c'était le cas, le paradoxe de la Théorie critique demeurerait incontournable, d'où la nécessité de la séparation entre système et monde vécu. Habermas cherche à dévoiler par la communication ce qui est authentique comme raison. Il vise l'émancipation. Celle-ci passe par la vision décentrée du

la famille, selon son exemple, mais à leur légitimité. Voir : Otfried Höffe, *Principes du droit*, p. 260-261.

monde, par la vision du participant et non plus seulement par une attitude objectivante. Les sociétés, parce que soumises à une complexité non contrôlée, n'épuisent pas leurs capacités d'apprentissage, il reste un potentiel en friche. Des limites artificielles se sont imposées ; nous pouvons élargir la marge d'indétermination par les discussions et les consensus véritables.

Les sciences sociales éprouvent, de leur côté, de la difficulté à décoder les paradoxes de la rationalisation sociale, à moins qu'elles ne sortent de leur cadre méthodologique habituel. La théorie de l'agir communicationnel « a une attitude critique aussi bien à l'égard des sciences sociales qu'envers la réalité sociale qu'elles sont censées ressaisir. »⁴¹ Les systèmes sociaux deviennent des objets et ainsi, ils demeurent abstraits. Ils n'ont pas de justification propre. La nouvelle Théorie critique entend montrer les limites de ce type de recherches telles que pratiquées en sciences sociales d'où le cadre conceptuel qui doit « se confirmer dans l'effort pour identifier et expliciter les pathologies de la modernité que d'autres directions de recherche ignorent pour des raisons de méthodes. »⁴² Pour Habermas, les sciences sociales actuelles sont atteintes par le syndrome de la Théorie critique traditionnelle. Elles ne peuvent saisir la réalité qu'avec des instruments inaptes et déjà intégrés.

Pour Habermas, le potentiel de remise en question existe pourtant bel et bien, même s'il semble éteint. L'argent et le pouvoir ne sont pas absolus et la raison instrumentale n'a pas établi complètement son monopole. Le potentiel libérateur peut s'exprimer ailleurs, on peut l'identifier indirectement. Il le voit dans les mouvements de protestation, même si ceux-ci ont bien rarement des visions globales ou universelles. Dans le jargon qui lui est propre, il affirme : « Les indications et remarques à ce sujet montrent la sphère privée et l'espace public dans l'éclairage du monde vécu rationalisé, où des impératifs du système se heurtent violemment à des structures communicationnelles résistantes. »⁴³ Des malaises sont causés, des pathologies apparaissent, alors que ces maux n'avaient pas de sens à l'intérieur des systèmes. Les protestations représentent un malaise, elles

⁴¹ J. Habermas, *TAC 2*, p. 412 (549).

⁴² J. Habermas, *TAC 2*, p. 415-416 (554).

⁴³ J. Habermas, *TAC 2*, p. 431 (575).

traduisent un désenchantement face aux systèmes de même que l'incompétence de ces derniers.

Pour dégager le potentiel libérateur « l'analyse des pathologies du monde vécu exige l'examen sans préjugé de tendances et de contre-tendances. »⁴⁴ Ce qui veut dire : tirer le potentiel émancipatoire de ce qui peut apparaître conservateur et se méfier de ce qui se donne comme libérateur. Cela relève de la même distinction que celle effectuée entre raison communicationnelle et raison instrumentale, entre monde vécu et système, entre actes illocutoires et perlocutoires, application et justification, et comme nous le verrons plus tard, entre éthique et morale.

L'agir communicationnel régulé par des médiums n'est pas déterminé une fois pour toutes. Il peut y avoir décolonisation, car en s'appuyant sur des prétentions à la validité critiquables, la Théorie critique peut jouer le rôle d'agent subversif. Dans une optique interdisciplinaire non hiérarchisée, appuyée sur une théorie de la rationalité développée en philosophie, les sciences sociales peuvent reprendre un rôle critique en montrant que : « Le développement de la société lui-même doit faire apparaître des problématiques qui ouvrent objectivement aux contemporains un accès privilégié aux structures de leur monde vécu. »⁴⁵ C'est à partir de l'intercompréhension que naît le questionnement sur les structures du monde vécu. Avec ses notions d'entente, de consensus⁴⁶ et de cohérence servant de critères de fondation, la raison communicationnelle demeure toutefois sans contenu substantiel dans les contextes particuliers ou dans les institutions.

⁴⁴ J. Habermas, *TAC 2*, p. 431 (576).

⁴⁵ J. Habermas, *TAC 2*, p. 444 (593).

⁴⁶ Cette quasi obsession qu'a Habermas pour le consensus a suscité bien des critiques et interrogations. Thomas McCarthy estime que cette notion est même en contradiction avec le pluralisme de Habermas. Le consensus n'est pas toujours possible ni même souhaitable selon lui (*Ideals and Illusions*, p. 195). Cette dernière idée est reprise par Kenneth Baynes dans : « The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics », in *Universalism vs Communitarianism*, p. 73. Pour Seyla Benhabib le consensus n'est pas un critère suffisant, alors que pour Niklas Luhmann il conduit à la paralysie. A. Wellmer nous dit aussi qu'un consensus factuel est insuffisant. On se retrouve ici toujours avec le problème des esclaves heureux. Voir leur essai respectif dans Benhabib et Dallmayr, *The Communicative Ethics Controversy*, p. 345, p. 353, p. 323-324. Ce problème relève de la compréhension anglo-saxonne de Habermas hautement influencée par Thomas McCarthy et qui a de la difficulté à rendre justice à la distinction habermassienne entre justification et application.

Elle est indicative d'une procédure de légitimation et de critique à partir d'un modèle idéal.

2. La situation idéale de discours⁴⁷

La théorie de l'agir communicationnel, de même que l'éthique de la discussion qui s'ensuit et dont nous parlerons dans la section suivante, reposent toutes deux sur la notion d'une situation idéale de discours. Celle-ci est un pré-supposé qui se trouve derrière toute l'approche habermassienne et, selon cette dernière, derrière toute forme de communication. Ce qui veut dire qu'elle s'applique tant au système qu'au monde vécu. Habermas a tout d'abord présentée en détails cette idée dans *La Logique des sciences sociales*, dont nous nous servirons dans cette section.

L'interprétation de cette situation idéale de discours peut varier grandement. Seyla Benhabib nous indique au moins quatre de ces interprétations dans son livre *Critique Norm and Utopia*.⁴⁸ Nous pouvons la voir comme modèle à suivre, comme condition de possibilité de la discussion ou de la communication en général, ou encore comme condition suffisante à l'obtention d'un consensus valide. J.M. Bernstein nous dit pour sa part que : « The ideal speech situation is, then, at once an ideal and real : as an ideal it is derived from the realities of human communication ; and in its concrete manifestations it prefigures and alludes to its realization in an ideal form of life. »⁴⁹ Ceci reflète bien sa nature d'être à la fois un étalon de mesure, un idéal à atteindre du mieux que l'on peut et quelque chose d'existant déjà plus ou moins parfaitement.

Nous avons indirectement parlé jusqu'ici de la situation idéale de discours, mais nous ne l'avons qu'effleurée au passage. Il est temps pour nous de voir de quoi il s'agit, de voir quel sens il faut attribuer à cette situation dite idéale de dis-

⁴⁷ Cette appellation est propre à Habermas. Apel parle, suite à Peirce de la communauté idéale de communication (voir chapitre 5). D'autres penseurs tel Putnam font référence à des conditions épistémiques idéales dans *Realism and Reason*, et nous pouvons aussi mentionner ici la position originelle de Rawls présentée dans *Theory of Justice*.

⁴⁸ S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, p. 292-293.

⁴⁹ J.M. Bernstein, *Recovering Ethical Life*, p. 52.

cours. Une fois les conditions pragmatiques connues et la division système/monde vécu analysée, il s'agit maintenant de voir comment s'exprime cette situation idéale de discours cruciale pour l'examen des normes. La légitimité des normes tout comme l'émancipation passeront désormais par cette situation idéale de parole. Pour ce faire, il faudra sans doute remonter au chapitre précédent où il était question des prétentions à la validité.⁵⁰ Cette discussion nous servira de point de départ.

Les prétentions à la validité sont sans aucun doute un point de départ nécessaire, mais elles ne suffisent pas en elles-mêmes à créer une situation idéale de discours au sens habermassien, c'est-à-dire une situation où « les participants doivent partir du fait qu'en principe tous les concernés prennent part, libres et égaux, à une recherche coopérative de la vérité dans laquelle seule peut valoir la force sans contrainte du meilleur argument. »⁵¹ Habermas nous rappelle ce fait régulièrement, mais les prétentions à la validité ne peuvent à elles seules garantir cela. Par exemple, le braqueur de banque dans un agir ouvertement stratégique donne quelque chose à entendre, il s'exprime de façon intelligible, il est sans aucun doute sincère et il respecte probablement des normes, bien que ce ne soit pas celles de la société en général et que celles-ci ne soient que difficilement universalisables, ce qui en fait un agir stratégique. Dans ce cas, la sanction remplace les normes. Ainsi, il faut ajouter les garanties mentionnées plus haut, c'est-à-dire que les normes présidant au déroulement de l'action doivent avoir été acceptées sans contrainte par sociétaires libres et égaux, ce qui n'est certainement pas le cas pour notre exemple. Dans ce cas parasitaire de l'agir communicationnel, les normes, bien que connues, ne sont ni légitimes ni partagées ; donc elles ne sont pas du tout des normes.

Nous reconnaissons ici les idéaux libéraux traditionnels qui s'expriment dans ces conditions à remplir, mais Habermas entend aller plus loin en ajoutant

⁵⁰ Rick Roderick dans *Habermas and the Foundation of Critical Theory*, présente lui aussi un développement par étapes qui place en premier la situation idéale de discours, mais il ne fait intervenir la pragmatique universelle que plus tard. L'ordre chronologique de ces études chez Habermas n'indique pas nécessairement leur place conceptuelle, d'où l'ordre que nous avons suivi.

⁵¹ J. Habermas, *ÉD*, p. 18-19 (13-14).

d'autres exigences. Il a déjà accru le nombre de prétentions à la validité, il a poussé vers le consensus et il anticipe maintenant une situation idéale de discours. Il établira plus tard, à sa manière, l'exigence kantienne d'universalisation.

Cette situation idéale de discours est un préalable pour les consensus vérifiables, en ce sens que pour l'atteinte de ces derniers doivent être reconnues non seulement les prétentions à la validité, mais aussi les conditions permettant le va-et-vient entre les questions d'ordre pratique et théorique sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Ainsi, comme nous le dit Habermas : « J'appelle idéale une situation de parole dans laquelle les communications ne sont entravées, ni par les actions extérieures, contingentes, ni par des contraintes inhérentes à la structure même de la communication. La situation idéale de parole exclut les déformations systématiques de la communication. »⁵² Il faut alors que certaines conditions soient remplies pour qu'il y ait situation idéale de parole ou de discours, ces conditions étant sabotées dans les systèmes basés sur la raison instrumentale. La situation idéale de discours discriminerait entre les faux consensus et les consensus considérés comme authentiques et relevant d'une communication non corrompue. J.M. Bernstein remarque sur ce point qu'il faut être à même de distinguer non seulement les faux consensus des vrais qui sont basés sur le libre acquiescement, mais aussi les consensus de ceux qu'il appelle les esclaves heureux.⁵³

Voyons tout d'abord comment s'expriment ces conditions qui doivent être remplies pour qu'apparaisse la situation idéale de discours. Habermas nous en donne quatre qui se retrouvent sous deux rubriques, soit les conditions de symétrie et les conditions de réciprocité. Nous pourrions toutes les appeler conditions d'égalité en fait, car c'est de cela dont il est question. Le premier groupe établit

⁵² J. Habermas, *LSS*, p. 322 (*Vorstudien* 177).

⁵³ J.M. Bernstein, *Recovering Ethical Life*, p. 48. L'idée étant que les esclaves heureux peuvent arriver avec leurs maîtres à un consensus sans coercition. Bernstein fait aussi une remarque intéressante à propos de la nécessité pour la situation idéale de discours d'être assez immanente pour être significative pour les agents sans l'être trop car elle deviendrait restrictive. De même elle ne peut être qu'un lointain idéal abstrait. Ce consensus des esclaves heureux demeure un point ouvert à la critique chez Habermas. Sur cette question voir : J. Cohen, « Discourse Ethics and Civil Society », in *Universalism vs Communitarianism*, p. 85. Elle nous rappelle que pour remettre en question ce type de consensus il faut ou bien questionner la justice du processus ou la rationalité des participants. Nous reviendrons sur ce point au chapitre 5.

des règles s'appliquant aux participants dans leurs droits de participation, d'où le terme symétrie. La première des conditions de symétrie se lit comme suit : « Tous les participants virtuels d'une discussion doivent disposer des mêmes chances d'employer des actes de paroles d'ordre communicationnel, pouvant ainsi à chaque instant ouvrir des discussions et les poursuivre par l'alternance des discours et des répliques, des questions et des réponses. »⁵⁴ Il est clair qu'aucun ne peut être privé de la possibilité de s'exprimer, bien que l'on puisse comprendre qu'un certain décorum soit nécessaire. Cette exigence s'applique à tous ceux qui pourraient être concernés par l'objet du débat, qu'ils soient présents ou non. Ce qui veut dire que la porte doit rester ouverte pour quiconque voulant de bonne foi faire valoir un point de vue sur la question à l'ordre du jour. Ce qui rappelle la situation idéale de communication qu'Apel a trouvée chez Peirce, où tous les scientifiques cherchent à atteindre la vérité, soit la « communauté de communication idéale comprenant tous les sujets capables de parler et d'agir. »⁵⁵ Si une contribution peut être faite au débat, alors il doit y avoir une procédure garantissant de pouvoir la faire. Ainsi les règles doivent permettre à chacun d'intervenir, de questionner et de répondre, le tout visant l'atteinte d'un accord consensuel.

La deuxième condition reprend la première, mais en y ajoutant la question des prétentions à la validité. Elle peut donc se lire comme suit :

Tous les participants de la discussion doivent disposer des mêmes chances de présenter des interprétations, des assertions, des recommandations, des explications et des justifications, ainsi que d'en problématiser, justifier ou réfuter la prétention à la validité, de sorte qu'aucune opinion préalable ne reste durablement à l'abri de la thématization et de la critique.⁵⁶

Ainsi le débat doit dépasser le contenu immédiat en question et les dites prétentions à la validité doivent pouvoir être l'objet d'examen, de remise en question et de justification à l'aide d'arguments rationnels. Cette procédure doit être suivie tout en respectant les exigences de la première condition. Ainsi les questions de justesse normative, de sincérité, de vérité et d'intelligibilité doivent être justifiables

⁵⁴ J. Habermas, *LSS*, p. 323 (*Vorstudien* 177).

⁵⁵ J. Habermas, *ÉD*, p. 22 (18).

⁵⁶ J. Habermas, *LSS*, p. 323 (*Vorstudien* 177).

et démontrables sur demande. Il faut être à même de pouvoir montrer qu'elles ont été honorées.

Le deuxième groupe inclut les conditions de réciprocité, c'est-à-dire les conditions régissant les rapports que les participants ont les uns envers les autres. Elles garantissent qu'une communication a effectivement lieu et non pas seulement un semblant de communication pervertie par des contraintes extérieures ou même internes. La première condition se lit en ces termes : « Ne sont admis à la discussion que les locuteurs qui, en tant qu'acteurs, disposent des mêmes chances d'employer des actes de parole représentatifs, c'est-à-dire d'exprimer leurs positions, leurs sentiments et leurs souhaits. »⁵⁷ Cette condition est en fait exclusive. Non seulement les participants doivent-ils être égaux, mais tout participant potentiel qui voudrait ou pourrait par sa présence entacher cette symétrie doit être exclu ou à tout le moins contrôlé. On ne peut, à cet effet, participer à la discussion en usant de moyens d'intimidation ou en promettant des récompenses.

Par ailleurs, il n'y a aucun expert officiel lors d'une discussion. Les experts de tel ou tel domaine ne deviennent que des participants libres de présenter leurs points de vue, mais ils ne peuvent les faire valoir que par le seul poids de l'autorité de leur expertise. Un participant ne peut demander qu'on adopte sa position simplement parce qu'il s'y connaît en cette matière.⁵⁸

La dernière de ces conditions de réciprocité est la suivante : « Ne sont admis à la discussion que les locuteurs qui, en tant qu'acteurs, disposent des mêmes chances d'employer des actes de paroles régulateurs, c'est-à-dire de commander et de s'opposer, de permettre et d'interdire, de faire et d'accepter des promesses, de rendre compte et de demander des comptes. »⁵⁹ La discussion doit être libérée des entraves de la vie quotidienne. Chacun doit y participer ouvertement et en reconnaissant les autres comme égaux et en les laissant agir en égaux. Ainsi un rapport de domination issu de la société ne peut y être reproduit.

⁵⁷ J. Habermas, *LSS*, p. 323 (*Vorstudien* 178).

⁵⁸ Évidemment certains auront sans doute des contributions plus pertinentes à faire que d'autres sur tel ou tel sujet, mais ils ne sont pas l'autorité suprême.

⁵⁹ J. Habermas, *LSS*, p. 324 (*Vorstudien* 178).

Les attentes mutuelles doivent être les mêmes pour tous les participants, d'où l'idée de réciprocité. Évidemment les inaptes, les animaux, les personnes décédées et les membres des générations futures sont *de facto* exclus, de même que sans doute les machines pensantes si elles existaient, ainsi que ceux qui ne peuvent s'exprimer dans la ou les langues des débats ou ceux dont les capacités mentales seraient sévèrement amoindries. Par contre, si ces individus sont concernés par la question à l'ordre du jour, leurs intérêts doivent être pris en considération, de même que de façon prévisible ceux des descendants des concernés. Cela se fait tout simplement en tentant de se mettre à la place des autres, en ayant une attitude responsable.

Sans ces présuppositions, ajoutées au respect des prétentions à la validité, il ne peut y avoir de discussion réelle, pas de situation idéale de parole d'où peut être définie comme valide et digne de reconnaissance toute norme. Ces critères garantissent l'intérêt général.

D'entrée de jeu, nous pouvons voir qu'il n'y a jamais eu une telle situation où que ce soit et que nous ne sommes sans doute pas près d'en voir une non plus, d'où le statut paradoxal de cette notion. Habermas est conscient du fait que l'on pourrait se questionner sur la possibilité de la réalisation éventuelle de la dite situation idéale de discours. Mais cela ne nous empêche pas de faire de notre mieux pour la réaliser. Il affirme à ce sujet : « Je n'exclus pas *a priori* une réalisation suffisante des exigences auxquelles nous devons soumettre les discussions, car il est possible de compenser les restrictions évoquées par des dispositions institutionnelles, ou de neutraliser leurs effets sur l'objectif déclaré d'une égalité des chances dans l'exercice des actes de parole. »⁶⁰ Il semble que Habermas veuille nous forcer à être libres avant de l'être, le problème étant que le contenu législatif à établir requiert l'usage de ce même contenu. Évidemment, si les conditions sont trop strictes il y aura peu de participants admis et on se retrouvera avec la cité grecque et l'exclusion de l'*oikos*.⁶¹ D'un autre côté des garanties doi-

⁶⁰ J. Habermas, *LSS*, p. 325 (*Vorstudien* 179).

⁶¹ La critique féministe de Habermas l'attaque entre autres sur ce point en se référant à la traditionnelle exclusion des femmes des débats et au fait qu'elles ne soient pas prise au sérieux lorsqu'elles y participent. Voir à ce sujet : J. Meehan Ed., *Feminists Read Habermas* et plus particulièrement les articles de Jean Cohen, Nancy Fraser et Joan B. Landes. En fait cette critique

vent être fournies pour assurer l'égalité véritable des participants, sans que ces garanties n'excluent injustement certains locuteurs potentiels ayant quelque chose à jeter dans la balance.⁶² Ainsi, avec une bonne législation nous pourrions nous approcher d'assez près de cette situation idéale de discours. Cette législation ne peut à l'origine être basée que sur ce processus pour être juste.⁶³

Maintenant nous pouvons nous demander à quel point ces conditions doivent être empiriquement remplies pour qu'elles soient considérées suffisantes et pour qu'elles se rapprochent ainsi de façon acceptable de la situation idéale de discours. L'idée est de pouvoir distinguer entre une discussion authentique et une qui ne l'est pas, entre un consensus rationnel et un autre artificiel provoqué par des contraintes externes.

S'il ne faut pas vraiment chercher cette situation entièrement réalisée dans la pratique, elle demeure plus qu'un idéal à atteindre. Habermas emploie le terme « anticipée » pour la décrire, car la situation idéale de discours, bien que jamais entièrement réalisée et servant d'étalon de mesure, se trouve aussi toujours pré-supposée dans toute forme de communication qui se prétend valide.⁶⁴ Tout comme la pragmatique formelle qui nous dit que dès que l'on s'engage dans un acte de parole avec un autre nous présumons automatiquement certaines normes, ici cette norme automatiquement pré-supposée est la situation idéale de parole. Habermas la décrit en ces termes : « La situation idéale de parole n'est ni un phénomène empirique ni une construction pure et simple, mais une supposition inévitable que nous faisons réciproquement dans des discussions. »⁶⁵ Bien

semble avoir beaucoup plus de poids que ne s'en rendent compte les auteures elles-mêmes : si les idéaux de communication, de discussion et de consensus sont des idéaux masculins, Habermas devrait par conséquent, d'un point de vue féministe, remettre en question sa foi en l'universalisme.

⁶² S. Benhabib semble ignorer ces restrictions et prétend que les luttes de pouvoirs demeureront dans la situation idéale de discours. « The presence of power relations between the parties cast doubt on whether they were motivated by the force of the better argument alone. » *Critique, Norm and Utopia*, p. 285.

⁶³ D'où le développement ultérieur de la philosophie du droit chez Habermas et ce que S. Benhabib appelle « the legalistic bias of kantian moral theory » qui s'affirme chez Habermas, dans *Critique, Norm and Utopia*, p. 310.

⁶⁴ Allen W. Wood fait le parallèle avec la prière. Si celle-ci présume un Dieu quelconque, cela n'implique pourtant pas qu'il existe. « Habermas's Defence of Rationalism », in *New German Critique*, # 35, 1985.

⁶⁵ J. Habermas, LSS, p. 325 (*Vorstudien* 180).

qu'elle puisse être contrefactuelle, Habermas nous dit qu'elle est « anticipée ». Cette anticipation permet l'acceptation du consensus comme étant rationnel.

Un sujet qui s'engage dans une conversation assume implicitement que la conversation puisse se poursuivre dans les meilleures conditions possibles. Un consensus qui viole tacitement ces conditions demeure nul et non avenu. Pour Habermas : « Ce déplacement vers les présuppositions idéales d'une communauté de communication spatialement, socialement et temporellement illimitée ne reste, même dans chaque discussion réellement menée à bien, qu'une anticipation et qu'une approximation d'une idée régulatrice. »⁶⁶ Cette approximation permet une garantie meilleure que ce que n'importe quel *logos* solipsiste pourrait fournir. La discussion ne peut se faire sans que quelque part nous puissions croire en ses conditions idéales. Comme Habermas la présente en utilisant les termes d'Apel : « The learning processes of the unlimited communication community should form and arch in time bridging all temporal distances, and in the world they should realize the conditions whose fulfillment is a necessary presupposition of the unconditionality of context-transcending validity claims. »⁶⁷ Cette situation n'est donc pas confinée spatialement ou temporellement, elle est toujours déjà là dans chaque acte de parole.

L'idée de Habermas est de rendre dialogique ce qui était monologique chez Kant. La situation idéale de discours est un pas dans cette direction. Elle a un caractère universel, mais elle ne peut être concrétisée qu'approximativement, comme une figure géométrique. Nos connaissances reposent sur des idéalizations contrefactuelles, les figures parfaites n'existent pas dans la réalité. Ainsi, plus on est près de l'idéal mieux l'on s'en trouve. Pour Habermas : « Personne ne peut sérieusement entamer une argumentation s'il ne suppose pas une situation de parole qui garantisse en principe la publicité d'accès, l'égalité de la participa-

⁶⁶ J. Habermas, *ÉD*, p. 141 (156).

⁶⁷ J. Habermas, *JA*, p. 165 (133). Simone Chambers voit cette situation idéale comme se réalisant dans le temps et l'espace comme une immense toile où chacun peut soumettre une contribution quand bon lui semble, ce qui fait qu'éventuellement on se rapproche de la situation idéale de discours. Il faut donc oublier l'idée d'avoir tous les participants en un lieu en même temps, ce qui revient à ressembler étrangement au monde vécu où sont produites les normes. *Reasonable Democracy*, p. 171.

tion, la sincérité des participants, des prises de positions sans contraintes, etc. »⁶⁸
Si les règles sont systématiquement enfreintes, il n'y a pas de validité.

Les discussions servent à l'examen des normes litigieuses. Cet examen se fait par des discussions tant au niveau pratique que théorique. Pour que cet examen soit utile et valide, il doit satisfaire au mieux aux conditions de la situation idéale de discours. Sur ces deux plans, quatre étapes de radicalisations pourront être franchies lors des discussions.⁶⁹ Ces étapes sont nécessaires à une remise en question réelle de certaines normes. On se rappelle que les normes sont tirées du monde vécu sans réflexion, qu'elles sont établies par la pratique communicationnelle des acteurs, ce qui n'empêche pas un questionnement ultérieur à leur sujet. Une norme prend force lorsqu'elle est reconnue par les participants, mais il faut distinguer ici les normes valides de celles qui ne font qu'être là, qui ont un usage courant sans justifications rationnelles universellement acceptables ; celles-ci sont alors, encore plus que les autres, sujettes à être remises en question.

Il faut être à même de pouvoir motiver la reconnaissance de telle ou telle prétention à la validité si l'on veut questionner une norme. Les premières règles à établir seront celles de l'argumentation. Mais celles-ci doivent être établies et révisables, il faut pouvoir les critiquer.⁷⁰ Nous cherchons l'établissement de règles formelles ne présageant pas des contenus ultérieurs sur la bonne vie. Ainsi nous aurions trois étapes formelles à suivre : la première touche les règles de l'argumentation, la deuxième les prétentions à la validité et la troisième la situation idéale de discours. Du consensus normatif qui s'ensuivra pourra s'établir pour chacun ce qu'est la bonne vie.

La première de ces étapes présuppose paradoxalement les deux suivantes, c'est pourquoi nous l'abordons ici à travers les discussions pratiques et théoriques. Ce paradoxe n'est que fictif, car par définition les étapes deux et trois sont

⁶⁸ J. Habermas, *ÉD*, p. 122 (132).

⁶⁹ Robert Alexy est celui qui a ensuite élaboré sur ces règles dans « A theory of Practical Discourse », in *The Communicative Ethics Controversy*, p. 163.

⁷⁰ C'est la position défendue par Michael Walzer dans son article dans le *Philosophical Forum*, vol. XXI. Cette position est reprise également dans le même volume par Michael Kelly, p. 76.

des *a priori*, elles ont un statut « quasi-transcendantal ».⁷¹ Cette circularité permet le progrès vers des normes de plus en plus justes. Ainsi la discussion théorique doit :

permettre une radicalisation progressive, en d'autres termes, une radicalisation du sujet de la connaissance. En un premier temps, on passe des assertions problématisées qui sont elles-mêmes des actions, à des assertions dont la prétention à la validité — contestée — fait l'objet d'une discussion. Dans un deuxième temps, on procède à l'explication théorique de l'assertion problématisée, et donc à l'indication d'un argument à l'intérieur du système terminologique choisi. Dans un troisième temps, on procède à une modification du système terminologique choisi ou à un examen de l'adéquation de systèmes de remplacement éventuels. En un dernier temps, on procède à une radicalisation supplémentaire en passant à une réflexion sur les modifications systématiques des langages justificateurs.⁷²

Ce qui veut dire que l'on s'engage d'abord dans une discussion qui devient ensuite théorique, plus tard méta-théorique et finalement épistémologique. Une prétention pose problème, on la défend ou la questionne, on questionne ensuite le langage utilisé et propose des solutions de rechange pour finalement faire une critique normative du langage. Ce faisant, « on aboutit à un concept normatif de la connaissance en général. »⁷³ Une fois cela résolu, les questions pratiques sont abordées. Évidemment les deux se font concurremment et l'on passe d'une forme de discussion à l'autre, mais le processus de radicalisation demeure le même.

Un processus tout à fait similaire se déroule au niveau des discussions pratiques, là où l'on se penche sur l'autoréflexion du sujet de l'action et non sur celui de la connaissance. Habermas présente la discussion pratique ainsi : « Je comprends la discussion pratique comme une procédure qui sert non pas à la production de normes justifiées, mais à l'examen de la validité de normes déjà là, mais devenues problématiques et considérées sous un angle hypothétique. »⁷⁴ Les normes flottent déjà dans le monde vécu, comme nous l'avons vu. Au premier niveau, au lieu d'assertions problématisées, on s'intéresse aux commandes

⁷¹ Maeve Cooke, *Language and Reason*, p. 25. Il nous apprend, sans trop l'expliquer, que le langage peut avoir une primauté conceptuelle sans pour autant avoir une primauté fonctionnelle.

⁷² J. Habermas, *LSS*, p. 320 (*Vorstudien* 174-175).

⁷³ J. Habermas, *LSS*, p. 320 (*Vorstudien* 175).

⁷⁴ J. Habermas, *ÉD*, p. 35-36 (34).

et aux interdits qui guident l'action et qui posent problème. Ensuite, on observe encore une fois le même déroulement, on questionne les prétentions à la validité qui ont été avancées pour la défense ou l'établissement de ces normes, la terminologie est critiquée et remplacée s'il y a lieu pour finalement arriver à se demander de façon similaire à Kant « que devons-nous vouloir connaître ? »⁷⁵ La situation idéale de discours vient apposer son sceau d'authenticité sur ces débats. De la libre acceptation découle la validité et de cette dernière, l'entente sur le juste.

Ces questions épistémologiques, bien que mises de côté plus tard par Habermas, ont été revues et corrigées en ce sens que la connaissance est liée à l'intérêt de l'action. Suite à cela le « comment agir » pourrait se poser, mais avant d'arriver à cette question morale, Habermas veut établir l'éthique qui permettra ensuite aux sujets en société de décider de ce qu'est la bonne vie.

Les communautaristes,⁷⁶ entre autres, lui reprochent d'avoir déjà un propos hautement moral et d'ignorer que la notion d'égalité est morale et culturellement biaisée. Habermas s'en défend en disant que : « La répartition égalitaire des libertés à communiquer à l'intérieur de la discussion et l'exigence de sincérité pour la discussion sont des obligations et des droits relatifs à l'argumentation et nullement d'ordre moral. »⁷⁷ Bien sûr, ces obligations et ces droits pourraient relever des deux ordres, mais pour Habermas ce sont là des considérations épistémiques révélées par la pragmatique universelle, ce sont des présuppositions incontournables pour quiconque s'engage dans un processus argumentatif, donc universel et amoral.⁷⁸ C'est un hasard de l'évolution qui fait que certaines cultures particulières en viennent à adopter des normes morales qui sont en fait déjà là en tant que contenu éthique universel.

⁷⁵ J. Habermas, *LSS*, p. 322 (*Vorstudien* 176).

⁷⁶ Voir : C. Taylor, « Language and Society », in *Communicative Action*, p. 23, et *Multiculturalisme, différence et démocratie*, M. Walzer, *Spheres of Justice : A Defence of Pluralism and Equality* et A. MacIntyre, *After Virtue and Whose Justice ? Which Rationality ?* questionnent tous la possibilité de la neutralité d'une éthique. De même que S. Benhabib en se référant au sexe dans *Critique, Norm and Utopia*, chapitres 7 et 8. C. Gilligan en visant Kohlberg atteint Habermas dans nombre de ses textes, et le livre édité par D. Rasmussen, *Universalism vs Communitarianism*, bien que non spécifiquement consacré à Habermas, présente ce débat.

⁷⁷ J. Habermas, *IR*, p. 61 (62).

⁷⁸ William Rehg place Habermas à mi-chemin entre les universalistes et les communautaristes, Habermas tentant de préserver un peu des deux. « Discourse Ethics and the Communitarian Critique of Neo-Kantianism », in *The Philosophical Forum*, vol. XXII, # 2, 1990.

C'est ici que se révèle l'intérêt pour Kohlberg.⁷⁹ Habermas transpose à la sociologie les thèses de ce dernier ayant trait à la psychologie. Si les étapes du développement moral sont universelles, leurs contenus peuvent varier culturellement selon les morales particulières, mais ces étapes sont en elles-mêmes amORALES.

La morale nous dit comment nous comporter dans la vie, elle nous indique la bonne vie en accord avec les normes. Habermas veut fonder une éthique qui permette aux morales de s'exprimer et de s'élaborer. Ici « les participants doivent pragmatiquement présupposer qu'en principe, tous les concernés participent en tant qu'êtres libres et égaux à une recherche coopérative de la vérité où ne vaut que la force de l'argument meilleur. »⁸⁰ Cela est pour lui universellement valide et vrai.⁸¹

On ne fait qu'établir la possibilité de la discussion et de l'agir rationnel, ce qui n'oblige personne à s'y conformer. « Les présuppositions de rationalité n'obligent pas à l'agir rationnel ; elles rendent possible cette pratique que les participants comprennent comme argumentation. »⁸² La rationalité se présentant par définition, chez Habermas, comme étant la route vers l'émancipation, on ne peut que vouloir s'y engager. Ceux qui prétendent ne pas accepter l'existence de cette rationalité doivent tout de même s'en remettre à elle pour rendre compte de leur propre situation.

⁷⁹ J. Habermas, *MC*, p. 54 et 134 (42 et 130-131).

⁸⁰ J. Habermas, *ÉD*, p. 61 (61).

⁸¹ Nous aurions pu insérer toute une section sur la notion de vérité consensus chez Habermas, mais cela ne semble pas nécessaire ici. Il suffit de rappeler que, pour lui, la vérité était atteinte lorsqu'il y avait consensus, mais suite à de nombreuses critiques venues de tous les horizons philosophiques et surtout suite à la critique faite par Albrecht Wellmer, Habermas a amendé sa position dans le sens suivant : « I do not understand the discourse theory of truth to mean that the consensus achieved discursively is a criterion of truth (as was the case in some of my earlier statements) ; rather it should explain via the discursive redemption of validity claims the meaning of each element of unconditionality which we intuitively link with the concept of truth. » J. Habermas, « A Reply », in *Communicative Action*, p. 232-233 (351). Également voir : J. Habermas, « Théories relatives à la vérité », in *LSS*, p. 275 (127) et A. Wellmer, « Ethics and Dialogue », in *The Persistence of Modernity*, p. 160, pour qui le consensus ne garantit pas la vérité mais lui donne sa bénédiction. D'autres critiques se trouvent dans S. Chambers, *Reasonable Democracy*, p. 141 et Jane Braaten, *Habermas's Critical Theory of Society*, p. 19-29. Voir aussi les développements récents de Habermas sur cette questions dans : *Vérité et justification*.

⁸² J. Habermas, *ÉD*, p. 122 (133).

3. L'éthique de la discussion

L'éthique de la discussion au sens large inclut à peu près tout ce dont nous avons parlé jusqu'ici. Cette section se penche sur le cœur de l'éthique du discours, soit la présentation et la fondation des principes de la discussion tels qu'ils ont été présentés par Habermas dans *Morale et communication* ou encore dans *L'Éthique de la discussion*. Le rôle de l'éthique de la discussion est de fonder en raison les normes qui ont cours dans le monde vécu. Si la philosophie ne pense plus le tout, elle perd son autosuffisance et la possibilité de sa fondation ultime. On s'appuie alors sur la cohérence et non sur la fondation. Mais la cohérence seule peut conduire à des aberrations. La validité repose sur la force de conviction et celle-ci dépend du potentiel de fondation et de justification, ce qui fait qu'il y a un test permanent auquel sont soumises les différentes sphères de validité. Habermas définit le terme « fonder » de la manière suivante :

Fonder signifie établir — pour les énoncés descriptifs, l'existence d'états de chose ; pour les énoncés normatifs, l'acceptabilité d'actions ou encore de normes d'action ; pour les énoncés évaluatifs, le caractère préférentiel de valeurs ; pour les énoncés expressifs, la transparence d'autoprésentation ; et pour les énoncés explicatifs, fonder signifie établir que les expressions symboliques ont été produites dans les règles.⁸³

La meilleure fondation possible, pour Habermas, en demeure une qui sera issue de la rationalité communicationnelle.

Nous avons vu qu'il y a deux sortes de discussions, l'une théorique, concernant la fondation des normes, et une autre pratique, concernant ce que nous pourrions appeler l'observation des normes. La première touche l'éthique et la notion de justice et la seconde la morale et les questions de solidarité et de bonne vie. Ce qui revient à parler de justification et d'application.

Le besoin de fonder en raison une éthique désormais cognitive provient du fait que les fondations traditionnelles des religions et de la métaphysique n'ont plus de pertinence et ne suffisent plus. Alors même si, par exemple, une religion

⁸³ J. Habermas, *TAC* 1, p. 55 (67).

universelle s'établissait et suscitait l'adhésion de tous, nous n'aurions que des normes qui, malgré leur usage courant, ne sont pas fondées, c'est-à-dire légitimes ou valides. Dieu ne peut plus imposer son argument d'autorité et nuire au déroulement des discussions. Une fondation de cette sorte ne satisfait plus.

Une norme est valide lorsqu'elle mérite la reconnaissance, elle mérite la reconnaissance si elle est issue d'un consensus réel et sans coercition de tous et ce consensus est possible à partir d'une fondation en raison d'un principe de discussion, lui-même reposant sur les présuppositions de la communication qui ont un caractère quasi-transcendantal. Comme le précise Habermas à propos de ces présuppositions :

They are similar to transcendental conditions to the extent that we cannot avoid making certain universal presuppositions when using language in order to reach understanding. On the other hand, they are not transcendental in the strict sense for (a) we can also act in a non-communicative manner and (b) the ineluctability of idealizing suppositions does not imply that these in fact will be fulfilled.⁸⁴

Ces conditions purement transcendantales sont inévitables, mais pas nécessairement réalisées.

Comme nous l'avons mentionné, les oui et les non des participants détermineront alors les contenus à adopter en suivant ces principes. Habermas reprend ici cette idée : « All consensus achieved within discourse rest on the power of negation held by the independent subjects. »⁸⁵ Il y a ainsi toujours une porte de sortie, chacun dispose du droit de veto.

En quelques mots, Habermas nous démontre que des présuppositions de la communication sont incontournables, que des prétentions à la validité sont présentes dans les argumentations et que les participants à ces discussions anticipent toujours une situation idéale de discours. Par la suite, Habermas soutient qu'un principe d'universalisation (U) découle de ces présuppositions et que c'est à partir de ce principe que le contenu moral peut être déduit. Comme nous le verrons au dernier chapitre, il amendera quelque peu cette position.

⁸⁴ J. Habermas, « A Reply », in *Communicative Action*, p. 228-229 (346).

⁸⁵ J. Habermas, *ibid.*, p. 217 (331).

Voyons un peu de quoi il s'agit. Cela semble plutôt déterministe comme approche. Admettons que les dites prétentions à la validité soient présentes, acceptées et défendables et que l'on se soit, lors d'une argumentation, rapproché le plus possible de cette situation idéale de discours, pouvons-nous alors automatiquement affirmer que les normes issues de ce débat ont un caractère universel répondant au principe (U) qui se lit comme suit : « Toute norme valide doit satisfaire la condition selon laquelle les suites et les effets secondaires, qui, de manière prévisible, proviennent du fait que la norme a été universellement observée dans le dessein de satisfaire les intérêts de tout un chacun, peuvent être acceptées sans contrainte par toutes les personnes concernées. »⁸⁶ ? Ce principe découle nécessairement de ce qui précède pour Habermas.⁸⁷

Le contenu moral ne pouvant être tiré directement des présuppositions de la pragmatique universelle comme ce sera le cas chez Apel, il faut un principe passerelle qui est le principe (U). Ce dernier a pour tâche de faire le lien entre le contenu normatif de la pragmatique formelle et la morale. Cette norme universelle et éthique est indicative de la procédure à suivre et qui devra être institutionnalisée dans le droit. Mais ce principe d'universalisation doit être adopté en premier à titre hypothétique seulement un peu sur le mode de l'abduction tel que défini chez Peirce, ce principe (U) fonctionnant plutôt sur le mode de l'induction que sur celui de la déduction. Dans la relation si h alors o, le nombre de o trouvé sert à confirmer h. (U) se trouve ainsi confirmé par les résultats observables qui en découlent. Habermas cherche tout simplement des instances de confirmation de son hypothèse.

⁸⁶ J. Habermas, *MC*, p. 135 (131) et *ÉD*, p. 34 (32). Également dans une version ultérieure tirée de *L'Intégration républicaine*, p. 58 (60), Habermas remplace le terme « suites » par « conséquences » sur non seulement les intérêts mais aussi sur « les orientations axiologiques », ce qui démontre l'évolution de Habermas vers le conséquentialisme moral.

⁸⁷ Plusieurs critiques à ce sujet ont forcé Habermas encore une fois à clarifier sa position. Ernst Tugendhat soutient que U n'est pas décisionnel, qu'il reste du volitif, du décisionnisme et questionne donc que l'on puisse tirer un contenu moral de U. En fait, il remet en question toute la pragmatique universelle et rejette le critère dialogique. Il ne peut y avoir pour lui de structure essentiellement communicationnelle de justification. Voir : E. Tugendhat, « Langage et éthique », in *Critique*, # 37, vol. 411-415. Évidemment, Habermas lui répond dans plusieurs de ses textes. Simone Chambers est plus que sceptique face à U car U n'implique pas pour elle la validité, elle y voit même des germes d'autoritarisme. *Reasonable Democracy*, p. 139-157.

Habermas prétend ainsi éviter le trilemme de Münchhausen, trilemme affirmant que la fondation ne peut s'effectuer que par un cercle, une régression à l'infini ou un choix arbitraire. Il évite ce trilemme par deux moyens : d'abord ce trilemme s'applique selon lui aux arguments déductifs, ce qui n'est plus le cas ici ; ensuite ce trilemme « présuppose une compréhension sémantique de la fondation en raison »,⁸⁸ ce qui n'est pas non plus le cas puisqu'un contenu normatif et même moral en découle.⁸⁹ Son éthique se veut cognitive.

Habermas est convaincu que c'est bel et bien le cas, car ce principe (U) se laisse déduire du fait que si les conditions de la situation idéale de discours sont remplies, en autant qu'elles le peuvent, un participant à la discussion doit donc avoir accepté la norme débattue tant pour lui-même que pour tous.⁹⁰ Il a librement, et suite à une discussion réellement menée, accepté d'adopter cette norme, sachant que tous feront de même et que cette norme prend en considération les intérêts immédiats et prévisibles des concernés. Par contre, ces normes ne sont pas éternelles et demeurent révisables.

Il y a évidemment un cercle ici qui en a laissé plus d'un sceptique. Seyla Benhabib et Albrecht Wellmer se questionnent tous les deux sur ce raisonnement et ce processus circulaire prétendument non vicieux de Habermas. Effectivement, il faut admettre que Habermas se sert de sa conclusion pour justifier ses prémisses et vice versa, il y a donc une apparente pétition de principes. Benhabib exprime cela de la manière suivante : « The Ideal Speech situation is a circular construction ; it presupposes those very norms whose validity it was suppose to

⁸⁸ J. Habermas, *MC*, p. 101 (90). Sur ce trilemme voir aussi R. Alexy, « A Theory of Practical Discourse », in *The Communicative Ethics Controversy*, p. 154.

⁸⁹ Albrecht Wellmer a fait une critique élaborée de ces notions. Pour lui Habermas tire littéralement un lapin de son chapeau avec U et son contenu moral. Il donne plusieurs interprétations possibles de U, mais aucune ne le satisfait, que ce soit comme principe de justice, principe moral ou principe de la justice des normes. Dériver U est faux pour lui. « What is questionable, however, is whether those norms of argument which we cannot dispute without committing a performative contradiction actually betoken obligations of moral nature. » A. Wellmer, « Ethics and Dialogue », in *The Persistence of Modernity*, p. 184. L'insuffisance de la contradiction performative est aussi notée par Michael Kelly dans « MacIntyre, Habermas and Ethics », in *Philosophical Forum*, vol. XXI, # 1-2, p. 76.

⁹⁰ Pour une tentative détaillée de déduire U en dix étapes à partir des deux prémisses habermassiennes voir : William Rehg, « Discourse and the Moral Point of View : Deriving a Dialogical Principle of Universalization », in *Inquiry*, # 34, p. 36-37.

establish. »⁹¹ D'où la nécessité du principe d'abduction où on admet (U) à titre hypothétique. Benhabib, paraphrasant Wellmer, ajoute : « Universal pragmatic cannot justify the step of abstraction which defines the transition to a universalist ethics, because it presupposes it methodologically. »⁹² Thèse qui se défend effectivement puisque la justification doit venir après coup. Pour elle, on se retrouve avec deux options inacceptables pour Habermas : d'une part l'argument est tautologique pour la raison que nous venons de mentionner (la conclusion est incluse dans les prémisses, pétition de principes) ; d'autre part ce n'est pas tautologique et alors Habermas doit admettre un contenu substantif en définissant l'intérêt commun.⁹³ Ou bien (U) est vide et peut fonder n'importe quoi, ou il a déjà un contenu substantif déterminant. Habermas refuse ces deux options, c'est pourquoi, encore une fois, il s'accroche au principe de l'induction pour éviter des critiques se rattachant au mode déductif. Ce contenu dit substantif doit être démontré comme étant universel et toujours déjà là. Il est donc éthique et non moral. (U) n'est pas vide car il a une charge indicative, mais il ne détermine pas le contenu des morales particulières.

Ainsi, afin de poursuivre notre étude, nous nous rappellerons que le raisonnement monologique dans le for intérieur du sujet a été remplacé par le décentrage dialogique lors des discussions dans le but d'examiner l'universalisabilité des normes et de leur donner une légitimité.⁹⁴ La discussion permet de confronter les visions de chacun pour qu'elles s'adaptent à la réalité universelle puisque le sujet seul n'a pas cette capacité à l'intérieur du mode réflexif qui lui est propre, l'échange avec les autres doit être réel. Ce qui fait que : « L'éthique de la discussion escompte au contraire qu'une intercompréhension sur l'universalisation des intérêts soit le résultat d'une discussion publique réalisée intersubjectivement. »⁹⁵ Seule la raison communicationnelle est à même de

⁹¹ S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, p. 290.

⁹² S. Benhabib, *ibid.*, p. 291.

⁹³ S. Benhabib, *ibid.*, p. 308.

⁹⁴ Wellmer estime que le processus dialogique est à la fois plus fort et plus faible que le principe monologique kantien. Il est plus fort en exigeant une discussion réelle car on ne peut pas se contenter d'imaginer ce que les autres pensent ; ce qui le rend plus faible parce qu'impraticable. « Ethics and Dialogue », in *The Persistence of Modernity*, p. 152.

⁹⁵ J. Habermas, *ÉD*, p. 24 (21).

faire surgir cet intérêt général à partir des perspectives des première, deuxième et troisième personnes, pour qu'ensuite une norme révisée et légitimée à la suite de ce processus s'applique à la première personne du pluriel, soit pour nous.

Une fois tout cela bien établi nous pouvons passer aux discussions pratiques sur la bonne vie en nous basant sur un autre principe de discussion (D), celui-là plus restreint, mais assurant la validité des résultats. Nous passons alors de la justification à l'application.⁹⁶ Ce principe de discussion (D) se lit comme suit : « Chaque norme valide devrait pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés, pour peu que ceux-ci participent à une discussion pratique. »⁹⁷ Les discussions pratiques se déroulent avec la participation potentielle de tous les concernés. Leurs résultats sont valides en autant qu'ils sont conformes au principe (D). Les participants à ces discussions n'ont pas à chercher plus loin et à questionner la validité de (D). Ils peuvent bien sûr le faire et ils passeraient, à ce moment-là, à une discussion théorique où les philosophes devront débattre et démontrer la pertinence de (D). Pour ce faire, ils devront refaire le chemin parcouru jusqu'ici et appuyer (D) sur (U) en tant qu'il est lui-même fondé en raison, c'est-à-dire appuyé sur des bases de validité qui se trouvent déjà là dans le monde vécu. Le principe (U) justifie le principe (D) et ses résultats en étant lui-même fondé en raison.⁹⁸ Les raisons données pour justifier cette conviction, comme pour toute autre prise de position, sont bien sûr révisables et critiquables. Comme pour toute théorie, il s'agit d'une reconstruction rationnelle et hypothétique devant être corroborée, d'où le cognitivisme de l'éthique. Celle-ci n'est plus donnée comme absolue par la métaphysique.

Ces principes de discussion doivent avoir une valeur universelle, mais ils ne sont pas comme tels des *a priori* transcendants. Comme on l'a dit, « ils reposent sur des reconstructions hypothétiques dont il faut chercher à corroborer la

⁹⁶ Voir à ce sujet : Klaus Günther, « Impartial Application of Moral and Legal Norms : a Contribution to Discourse Ethics », in *Philosophy and Social Criticism*, vol. 14, #3-4, p. 425-426.

⁹⁷ J. Habermas, *ÉD*, p. 34 (32).

⁹⁸ Ne pas commettre l'erreur de Luc Langlois et de tenter de donner à (U) un usage courant immédiatement lié à l'application. Voir : *Fondation et application : de quelques apories de la Diskursethik de Karl-Otto Apel*, communication présentée au congrès de l'ACP, Université Laval, 2001.

viabilité ».⁹⁹ C'est ici qu'entre en jeu comme corroboration possible les reconstructions basées sur les recherches empiriques de Lawrence Kohlberg, soit la théorie des stades universels sans contenu prédéterminé comme dans le cas de l'éthique formelle de Habermas.¹⁰⁰

Pour Habermas, s'appuyant ici sur Apel, tenter de nier du tout au tout cette structure postulant l'existence de normes incontournables, revient à une contradiction performative. On ne peut émettre un argument contre cela sans en même temps prouver la vérité de sa base. On ne peut argumenter sans présupposer de règles argumentatives. Il reste à savoir si ces règles argumentatives impliquent éventuellement un contenu moral.

Habermas défend cette construction comme étant la meilleure et même à ce stade la seule possible et ayant le potentiel de pouvoir répondre aux exigences de notre époque. On évite l'apriorisme et on maintient l'exigence d'universalité. Les arguments de Habermas « se bornent à établir en raison qu'il n'y a rien de connaissable qui puisse se substituer à notre manière d'argumenter ».¹⁰¹ Les présuppositions qui ont cours dans l'espace public sont les seules qui soient incontournables car : « Elles président à des discussions auxquelles on ne peut rien substituer ; des discussions, à ce titre, universelles. »¹⁰² Par contre, elles ne sont pas contraignantes et n'imposent aucune nécessité.

Pour ce qui est des lieux de la discussion, Habermas utilise plus souvent maintenant la notion de monde vécu social que celle jadis usitée d'espace public, mais il entend par les deux ce lieu où peut se former la volonté générale. Cette volonté s'applique par la suite dans des contextes historiques déterminés qu'il est possible de dépasser par la discussion. Ainsi :

l'éthique de la discussion ne fournit pas d'orientations concrètes, mais offre une procédure, riche de présuppositions, qui doit garantir l'impartialité de la formation du jugement. La discussion pratique n'est pas un procédé destiné

⁹⁹ J. Habermas, *MC*, p. 131 (127).

¹⁰⁰ Le faillibilisme de Habermas repose lui aussi là-dessus en ce sens que ses hypothèses doivent trouver leurs confirmations dans les recherches empiriques comme celles de Kohlberg. Son *a priori* doit être confirmé, il n'est qu'une hypothèse. Voir à ce sujet : K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. « It is fallibilistic and depends upon the empirical validity of its reconstruction of specific human competencies. » p. 109.

¹⁰¹ J. Habermas, *MC*, p. 131 (127).

¹⁰² J. Habermas, *MC*, p. 105 (94).

à produire des normes légitimées, mais à tester la validité de normes qui sont examinées à titre hypothétique.¹⁰³

L'éthique de la discussion fournit une règle permettant aux participants d'explorer ces questions dans le but d'arriver à un accord qui ne sera pas basé sur la force, la menace ou la récompense. « Chaque éthique formaliste doit pouvoir fournir un principe qui, fondamentalement, permette de ménager, à propos des questions pratico-morales litigieuses, un accord rationnellement motivé. »¹⁰⁴ Le *telos* de l'entente réelle est là dans la réalité, mais il reste en général compromis. L'éthique de la discussion lui redonne ses lettres de noblesse. Elle permet la formation d'une volonté éclairée, basée sur des normes que les participants se sont eux-mêmes données.

Une éthique du discours s'appliquant et se vérifiant dans le monde vécu en se rapprochant le plus possible de la situation idéale de parole nous permet de percevoir ce qui nous semblait à prime abord réifié et insaisissable. Cette éthique du discours est là et se laisse découvrir. Les processus de la communication peuvent rendre compte du réel par l'intersubjectivité.

Ce nouveau paradigme et toute l'architectonique qu'il renferme ont évidemment été l'objet de critiques et de débats. C'est pourquoi nous nous intéresserons plus particulièrement à la critique élaborée par l'approche herméneutique qui par nature conteste la possibilité de dépassement de la subjectivité. Ce débat, entre les tenants de l'indépassabilité du logos comme fondement et Habermas qui s'en remet à l'intersubjectivité, nous servira à illustrer les avantages de l'approche préconisée par Habermas. Ce débat est particulièrement révélateur puisque l'herméneutique représente un exemple de ce que Habermas entend dépasser. Par contre nous verrons que ce dépassement est bien plus une compensation des limites inhérentes aux conceptions basées sur le logos et non une simple mise au rancart de celui-ci.

¹⁰³ J. Habermas, *MC*, p. 137 (132).

¹⁰⁴ J. Habermas, *ÉD*, p. 33 (31).

Chapitre 4

Remise en question herméneutique

1. Le contexte

Bien que ce chapitre soit consacré à une critique constructive de la pensée de Jürgen Habermas, il servira surtout à montrer les limites d'une approche qui semble pour nous un peu trop intellectualiste et sans véritable emprise sur le réel. Nous profiterons de ce débat pour tenter de démontrer que l'approche intersubjectiviste de Habermas est effectivement un dépassement hégélien de celle basée sur un sujet monologisant tel que le conçoit l'herméneutique.

Faisant suite au débat Habermas-Gadamer, nous reprendrons ici la présentation critique plus récente de Habermas proposée par Jean Grondin. Ce dernier se place dans une tradition herméneutique réceptive au discours habermasien. Cette approche, en plus d'avoir comme bien d'autres contribué à la formation de la pensée de Habermas, fait partie intégrante de son système, si l'on peut s'exprimer ainsi. L'autre cas qui pourrait aussi être admis ici est celui de la rencontre avec Niklas Luhmann. Malgré les différends et désaccords entre ce dernier et Habermas, le systémisme luhmannien, ou encore celui de Talcott Parsons, a été absorbé par la théorie de l'agir communicationnel. Toutes ces joutes intellectuelles furent l'objet d'une littérature abondante. Nous nous contenterons de renvoyer pour le moment à notre bibliographie.

Plusieurs reprochent à Habermas de prendre ce que bon lui semble chez tel ou tel auteur et de l'interpréter ensuite à sa guise. C'est sans doute un peu vrai, mais cela l'est aussi pour presque tous les penseurs. Ce qui nous intéresse c'est la pensée de Habermas comme telle, puisque l'exactitude de ses interprétations n'influe que de façon marginale l'originalité de sa propre pensée. Par contre, lorsque ces auteurs qui sont interprétés par Habermas sont encore productifs, ils peuvent entrer en discussion avec Habermas. Ce fut le cas avec Gadamer et

Luhmann,¹ et aussi avec John Searle² plus récemment, de même que de plus en plus avec Karl-Otto Apel que nous étudierons au chapitre suivant.

Il y eut aussi un quasi-débat avec Foucault, mais ce dernier n'a pas tant répliqué à Habermas que Habermas a écrit sur lui. Ce débat fut plutôt celui des commentateurs et à la différence des autres, Habermas n'a pas intégré Foucault à son système. Pour lui, Foucault est un héritier de l'irrationalisme nietzschéen, un partisan du postmodernisme qu'il a décrié.

Un autre emprunt notoire effectué par Habermas fut celui de Piaget qu'il complétera plus tard par Kohlberg. Le débat ici fut bref. Habermas s'inspire de Kohlberg et applique son approche tirée de la psychologie à la sociologie. Ce que Kohlberg nous apprend au niveau de l'ontogénétique, Habermas le prend à titre d'hypothèse au niveau du phylogénétique. Ainsi, les sociétés, comme les individus, doivent passer par différents stades de développement moral. Ces stades sont universels, tout en ayant un contenu particulier à chaque culture, ce qui convient exactement au formalisme habermassien. Cependant Habermas introduit un stade 7 pour faire place à sa morale postconventionnelle. Ces stades servent de justifications empiriques à son approche. Au sujet de cet usage de la théorie de Kohlberg les commentaires et critiques furent nombreux, venant surtout du côté féministe qui doutent sérieusement de cette approche.

Nous n'avons pas l'intention de reprendre ici toutes ces rencontres et tous ces débats entre Habermas et d'autres philosophes. Même le débat Habermas-Gadamer, qui servira de toile de fond ici, ne sera pas repris en détail dans ce texte. Ce débat qui se déroula surtout au cours des années soixante et soixante-dix est clos depuis lors, quoique les deux protagonistes aient réitéré leurs positions respectives ici ou là depuis ce temps. Ce débat se résume principalement à quatre textes, deux pour chaque auteur, que l'on retrouve respectivement pour Gadamer dans *L'Art de comprendre* et pour Habermas dans *La Logique des*

¹ Voir les textes de Habermas et Luhmann dans : *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*.

² Searle est couramment utilisé par Habermas et ce dernier lui a consacré un texte publié dans *La Pensée postmétaphysique*. Voir aussi de Searle : *Reply to Habermas*, et l'ouvrage collectif : *John Searle and his Critics*, sous la direction de Lepore et van Gulick.

sciences sociales.³ Évidemment ces textes renvoient à l'ouvrage principal de Gadamer, soit *Vérité et méthode*. Habermas a aussi repris sa critique dans la seconde introduction de *Théorie et pratique* et dans différents textes comme la *Théorie de l'agir communicationnel*, (tome 1). La littérature secondaire est encore une fois abondante à ce sujet.⁴

Les commentateurs se divisent généralement et logiquement en deux camps : pro-Habermas ou pro-Gadamer. Il est à noter aussi qu'en général les auteurs plus favorables à Habermas semblent aussi plus conciliants, alors que les autres, plus puristes, perçoivent toute teinture habermassienne de l'herméneutique comme étant une perversion de leur approche. Pour eux, le mariage Gadamer-Habermas n'est généralement pas possible sans que l'herméneutique ne perde son âme. Tandis que dans l'autre camp, la réconciliation fait partie de l'être de la théorie. Habermas intègre Gadamer, mais l'inverse n'est pas tant vrai, quoique pas entièrement faux, comme nous le montre Jean Grondin.⁵

Ce débat s'est ainsi clos, alors que pour certains les protagonistes se sont retrouvés plus loin les uns des autres qu'ils ne l'étaient au commencement, tandis que pour d'autres le fossé entre les deux n'est pas si large qu'il semble. Ce qui est plutôt notre avis, de même que celui du commentateur qui nous intéresse plus particulièrement ici, soit Jean Grondin.

En accord avec lui nous notons qu'une fois les malentendus dissipés sur les questions de tradition, d'autorité, de préjugé ou de critique et surtout sur la question de l'universalité, les deux auteurs ont effectivement modifié quelque peu

³ H.-G. Gadamer, « Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie », et « Réplique à Herméneutique et critique de l'idéologie », in *L'Art de comprendre*, 1982. J. Habermas, « L'Approche herméneutique » et « La Prétention à l'universalité de l'herméneutique », in *Logique des sciences sociales*, 1987. Les originaux allemands parurent entre 1967 et 1971 et furent publiés ensemble dans le collectif préparé par Apel : *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971. Ce volume comprend aussi en plus un court texte de Habermas : « Zu Gadammers Wahrheit und Methode ». Habermas a aussi ajouté une contribution d'importance dans son tout récent *Vérité et Justification*.

⁴ Nous renvoyons ici à l'ouvrage de Allan How, *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*, qui renferme une bibliographie assez vaste à ce propos. Les commentateurs que nous avons étudiés se retrouvent dans notre bibliographie.

⁵ J. Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, (UH), p. 210 et p. 211.

leur tir, ils se sont adaptés.⁶ Habermas ne rêve plus de psychanalyse sociale et Gadamer ne prêche pas la soumission aveugle à l'autorité de la tradition ou un fatalisme quasi-adornien face à l'incontournabilité de nos préjugés. Le préjugé agit à l'origine comme le cocon imperméable de la réification puisque tous deux se veulent incontournables et enduisant de leur teinte propre tout ce qui est considéré par leur entremise. Bien sûr, aussi bien Habermas que Gadamer préfèrent leurs formulations respectives, mais ils ne sont pas si loin l'un de l'autre, ils se complètent très bien et se ramènent respectivement à l'ordre. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de différences entre leurs philosophies respectives.

2. Un herméneute contemporain

Jean Grondin est un commentateur de la tradition herméneutique qui fait sans doute exception. Bien qu'il reprenne en gros les objections de Gadamer, il demeure sympathique à Habermas. Il demeure surtout sympathique à la tradition, en bon herméneute, d'où est issu Habermas, soit celle de la Théorie critique de l'École de Francfort. En gros, nous pourrions dire que Grondin accepte certaines des corrections apportées par Habermas à la Théorie critique, de même qu'à l'herméneutique en fait, mais il en rejette également d'autres.

À lire Grondin le lecteur aura souvent l'impression que ce que celui-ci tente de faire, c'est plutôt de sauver Adorno et de combler les lacunes de ce dernier (identifiées par Habermas d'ailleurs)⁷ avec Gadamer et non avec Habermas. Ici nous retrouvons non seulement son originalité mais aussi sa cohérence. Certaines faiblesses identifiées par Habermas chez son mentor Adorno ne sont pas vues par Grondin comme étant des faiblesses, mais comme des points d'appui. Ainsi, un retour à Adorno demeure, pour lui, justifié. Nous verrons que l'approche de Grondin se révèle être une mixture de Gadamer, Habermas et Adorno, ce dernier étant corrigé tour à tour par les deux autres.

⁶ J. Grondin, *UH*, p. 206 et p. 211.

⁷ J. Grondin, « La Réification de Lukács à Habermas », (*RLH*), in *Archives de Philosophie*, 51, 1988, p. 643. Voir à ce sujet la fin des deux tomes de la *Théorie de l'agir communicationnel* ainsi que notre premier chapitre.

Les questions qui posent problème pour Jean Grondin touchent trois points : 1) la pertinence et la place de la philosophie du sujet ; 2) les assises normatives nécessaires ; 3) le potentiel critique de la philosophie ; ce qui de fait rejoint le rôle de la philosophie en général. Grondin, comme nous le verrons aussi, questionne le réalisme de l'entreprise habermassienne et par le fait même son utilité pratique. Finalement, nous présenterons comment il lui reconnaît cependant un bon nombre de mérites, ce qui lui permet d'élaborer une critique constructive, mais qui selon notre analyse se révèle quelque peu aporétique.

Il en va ici d'une question de cohérence : si l'herméneutique, par exemple, accepte intégralement la critique habermassienne de la philosophie de la conscience, elle devra se saborder, puisque comme la Théorie critique elle fera face à une impasse. La critique que Habermas avait adressée à l'herméneutique touchait justement le fait que cette dernière s'intéressait à la réflexion monologique, ce qui l'empêche de voir au delà de la réification ou des préjugés.⁸

C'est sous cet angle que Jean Grondin reprendra le débat et de cette façon il tentera de sauver Adorno plutôt que Habermas. Nous retrouverons d'ailleurs la même stratégie dans le cas des assises normatives de la Théorie critique, ce qui rejoint notre premier point. Pour lui, les assises de la Théorie critique suffisent et sont valables. Grondin reconnaît cependant les avancées de Habermas sur certaines questions, mais elles sont souvent vues par lui comme étant simplement des évidences.

Les textes de Jean Grondin sur cette question ont pour la plupart été rédigés au cours de la deuxième moitié des années quatre-vingts. Ils avaient autant pour but de faire connaître la pensée de Habermas au public francophone que d'exprimer certaines réserves à son sujet. Quatre de ces textes furent repris dans ses deux ouvrages majeurs publiés en 1993 sur l'herméneutique. Les autres parurent dans des revues de langues française ou allemande.⁹

⁸ Voir à ce sujet l'article de Jean-Louis Guillemot : « L'Évolution de la critique de l'herméneutique chez Habermas. » in *Eidos*, vol. 11, # 1-2, 1993.

⁹ Jean Grondin, « La critique habermassienne de l'entente langagière au nom de l'entente langagière », in *L'Universalité de l'herméneutique*, 1993, « La réification de Lukács à Habermas », in *Archives de philosophie*, # 51, 1988, « L'éthique d'Adorno », in *Les études philosophiques*, # 4, 1987, « Rationalité et agir communicationnel chez Habermas », in *Critique*, # 464-465, 1986 ;

3. Le débat sur la philosophie du sujet

Cette discussion se doit donc de commencer chez Adorno. Comme nous l'avons vu, Habermas a identifié les apories de la Théorie critique et les a exprimées à diverses reprises. En gros, nous savons que les penseurs de l'École de Francfort ont été conduits à une impasse, n'ayant aucun outil pouvant légitimement critiquer l'ordre établi et encore moins proposer quelque chose d'autre sans impliquer une remise en question de leur approche. La Théorie critique en fut réduite, selon les termes de Horkheimer, à pointer vers le faux ou encore, selon Adorno, à chercher dans l'art la mimésis de ce qui pourrait être authentique. La société, vue de cette façon, ne peut avoir de visée complète ou libératrice parce qu'elle est prisonnière de la philosophie du sujet et entièrement colonisée par la raison instrumentale ; le salut n'y étant plus possible de quelque façon que ce soit, les germes d'émancipation y sont étouffés ou récupérés.

Ainsi il ne s'agit pas uniquement, comme l'exprime Grondin, de l'interdit ju-daique de se faire une représentation du salut, mais d'une question de cohérence théorique.¹⁰ Toute représentation d'un idéal se trouve par définition viciée. Ce qui, par ailleurs, contredit un argument de base de l'herméneutique à l'encontre de la Théorie critique. Pour Gadamer et la tradition herméneutique qui lui est subséquente, la critique des idéologies est une utopie ou une prétention hautaine à la vérité, alors que bien sûr pour Habermas elle est la seule avenue qui soit à même de percer les voilements des modes de communication systématiquement déformés. Grondin reste fidèle à Gadamer et abonde dans ce sens : « Se considérant comme l'un des derniers bastions de la vérité, la théorie critique doit s'accommoder de son isolation et de l'utopie théorique d'un monde tout autre

ces deux derniers textes sont repris dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, 1993, de même que le texte « De Heidegger à Habermas ». « Hat Habermas die Subjektphilosophie verabschiedet ? » in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, # 12, 1987 et « Habermas und das Problem der Individualität », in *Philosophische Rundschau*, 1989. Certains passages de son récent livre sur Gadamer traitent aussi de Habermas : *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, 1999.

¹⁰ J. Grondin, *Rationalité et agir communicationnel*, (RAC), p. 49 et p. 51, *L'Éthique d'Adorno*, (ÉA), p. 512.

mais invraisemblable. »¹¹ De cette manière, Adorno et son collègue Horkheimer n'avaient aucune façon d'identifier le vrai malgré la prétention implicite à la Théorie critique. Ils ne voyaient pas comment pourraient être honorées les prétentions à la validité de celui qui prétendrait à une connaissance du vrai. Comme nous l'apprend l'herméneutique, la critique demeure une illusion si elle prétend pouvoir se détacher de son contexte. Nous critiquons toujours à partir d'un point de départ servant de fondement normatif qui, chez Habermas, doit être justifiable. Conséquemment, Habermas a dû conceptualiser un point de départ à l'épreuve de ce genre de relativisme.

Le type de critique, envisagée ici par Habermas, est une entreprise vaine pour l'herméneutique. Il semblerait que pour l'herméneutique on ne puisse critiquer sans connaître la vérité, d'où cette dimension conservatrice de l'herméneutique dénoncée par Habermas. Habermas dit : « L'absence d'une analyse convaincante de la fonction représentative du langage, et donc des conditions de références et de vérité, reste le talon d'Achille de toute la tradition herméneutique. »¹² Faute de pouvoir identifier le vrai de façon certaine, l'herméneutique refuse de proposer une solution de rechange. Il n'y a qu'une variété d'interprétations, certaines plus plausibles que d'autres, mais toujours soumises aux préjugés de nos traditions. De cette conception découle une sorte de relativisme fataliste. Nous avons bien droit de nous élever contre tel ou tel état de faits, mais toujours en reconnaissant les limites contextuelles de nos positions. Cette lacune est due au fait que l'herméneutique demeure avant tout monologique et non intersubjective. Il y est assumé que certaines vues sont de facto inacceptables en société et les débats ouverts, bien qu'utiles, ne sont pas un préalable. Même lorsque ceux-ci auront cours dans les meilleures conditions possibles nous serons toujours confrontés à un horizon indépassable.

L'horizon de notre monde vécu propre se révèle être un obstacle incontournable et la vérité reste une affaire d'horizon. Pour nous, cet horizon de la pensée est trop hermétique, il rencontre sa limite. Pour l'herméneutique, cette li-

¹¹ J. Grondin, *RLH*, p. 637.

¹² J. Habermas, *VJ*, p. 21 (77).

mite est infranchissable bien que poreuse. On ne peut s'en défaire, mais la réflexion permet, semble-t-il, de la relativiser. Ce qui rejoint *de facto* les critiques, dirigées contre Habermas de la part des communautaristes, des néo-aristotéliens et néo-hégéliens qui, comme l'herméneutique, ne croient pas en la possibilité d'établir un contenu universel à partir d'un horizon particulier.

Ces critiques, en particulier l'herméneutique, placent l'éthique et la morale sur un même plan.¹³ Habermas écrit : « Gadamer conçoit la compréhension herméneutique dans un sens fondamentalement aristotélien, comme l'effort qu'accomplit une communauté fondée sur des traditions communes pour parvenir, sur elle-même, à une entente éthique. »¹⁴ Envisager un contenu universel de l'éthique devient alors contradictoire. Ces approches aplanissent les niveaux conceptuels et de discussions que l'on retrouve chez Habermas, d'où la compréhension litigieuse et la critique. Chez Habermas les questions morales qui touchent la vie de tous les jours ne sont pas soumises aux mêmes règles que les normes éthiques universelles. Ces questions morales sont effectivement soumises à l'emprise de l'horizon immédiat du monde vécu. Mais cet horizon herméneutique n'est indépassable qu'à partir des positions traditionnelles, soit subjectiviste ou objectiviste. Cette limite peut être repoussée par l'intersubjectivité ou par ce que Habermas appelle une herméneutique des profondeurs. De cette façon nous sommes à même de découvrir les pathologies s'exprimant à travers les formes de communications viciées.

Ce problème est lié à la question des fondements normatifs. Pour Habermas, l'acceptation ou le rejet d'une norme ne peut être fait simplement sur la base des préférences personnelles du sujet. Aucune stabilité sociale ne serait possible dans ce cas. Tout aussi éclairé qu'il soit, nous apprend l'herméneutique, le sujet ne peut se dégager de lui-même.

Si Gadamer et d'autres comme Kuhn ont ébranlé la pseudo-objectivité des sciences, ce fut pour se réfugier ensuite dans un subjectivisme quasi fataliste, tandis que Habermas, qui accepte cette critique de la connaissance, nous

¹³ Voir à ce sujet David M. Rasmussen : « Jurisprudence and Validity » in *Cardozo Law Review*, vol. 17, # 4-5, p. 1071.

¹⁴ J. Habermas, *VJ*, p. 36 (94).

apprend à nous appuyer sur ce qu'il affirme être la meilleure fondation possible, soit un fondement discursif. Contrairement à Apel, que nous étudierons plus loin, il ne cherche pas de fondation ultime, mais un fondement hypothétique et vérifiable, même si nous ne pouvons plus prétendre à quelque critique valable à partir de la philosophie du sujet. Les justifications manquent à ce sujet critiquant et cela, c'est autant Gadamer que Habermas qui l'a démontré. Cependant Habermas va plus loin que son compatriote, en ce sens qu'il croit en l'universalisme au delà de la méthode. Habermas tente de se positionner fermement entre le relativisme et le fondationnalisme, entre Gadamer et Apel.

Cependant l'herméneutique ne peut accepter cette fin de la philosophie du sujet, puisqu'elle est elle-même une philosophie basée sur la réflexion du sujet. Bien sûr, elle reconnaît l'entente et l'universalité du langage, mais toujours à partir d'un observateur, qui bien sûr se sait aussi participant et limité par son horizon propre. Voilà où le raisonnement s'arrête. Dans son rôle d'herméneute, l'observateur ne participe pas vraiment.

Chez Habermas, il est clair que les prétentions à la validité sont honorables à travers la communication et que l'universalisation des maximes doit se faire sur un mode dialogique. Il ne serait jamais venu à l'idée du sujet kantien, par exemple, de demander l'avis de ses interlocuteurs potentiels avant d'universaliser sa maxime. On lui demande de se mettre à la place des autres, d'anticiper leurs points de vue, mais sans aucune obligation d'entrer en dialogue avec eux. En fait, ni Kant ni Grondin ne semblent croire en la possibilité de ce type de dialogue.¹⁵ Chez ce dernier, le recoupement des horizons limités ne peut conduire à la vérité, ce qui, pour nous, est difficilement défendable depuis Peirce à moins d'avoir une définition si étroite du concept de vérité qu'elle devient caduque.

C'est en ce sens que la philosophie du sujet est aporétique : sans les fondements absolus de la métaphysique et des religions, il ne reste que des questions de préférences dictées par les particularités de nos traditions. L'intersubjectivité qui s'offre comme solution de remplacement ne fournit pas une

¹⁵ J. Grondin, « De Heidegger à Habermas », (HH), in *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, p. 106. Voir aussi : Habermas, VJ, p. 35 (93).

garantie suffisante pour l'herméneutique, qui veut bien admettre les limites du sujet, mais de manière fataliste. Ce fatalisme est inacceptable pour Habermas. Contrairement à Horkheimer, il ne croit pas que sans Dieu tout soit permis. Ce qui nous conduit à la question de la possibilité même de la critique et l'identification des bases qui en seraient la condition de possibilité.

L'herméneutique fait ce pas vers l'intersubjectivité, mais lui attribue aussi des faiblesses insurmontables. Elle ne distingue pas entre la simple intersubjectivité de la vie de tous les jours et celle de l'agir communicationnel. Chez Habermas, comme nous l'avons vu, la pragmatique universelle et l'éthique de la discussion remédient à ces lacunes. La situation idéale de discours permet ce que l'herméneutique refuse. Cette dernière a bel et bien une prétention critique, mais cette critique est-elle valable pour les fins d'une théorie critique de la société ? Habermas en reconnaît sans doute l'utilité, mais elle a selon lui ses limites. Cette critique en sera toujours une qui sera contextuelle.

Comme nous le rappelle Grondin, Gadamer a effectivement, suite à *Vérité et Méthode*, aiguisé l'aspect critique de son approche; cela en bonne partie grâce à l'apport habermassien.¹⁶ Ce nouveau savoir réflexif à vocation critique demeure toutefois prisonnier du monde du logos réfléchissant, ce qui rejoint encore une fois la question de l'absence de dialogue. Le sujet réfléchissant aura beau se situer n'importe où, selon n'importe quelle perspective, il demeurera une monade plus ou moins éclairée qui, face à la confrontation, se réfugiera derrière les idiosyncrasies indépassables de sa tradition.

Grondin nous suggère alors une herméneutique de la vigilance qui nous rappelle l'herméneutique du soupçon de Ricoeur. Le sujet se doit d'être vigilant, il se doit de tenter de se dégager le plus possible des préjugés de sa tradition, d'où la possibilité, quoique partielle, de critique. L'herméneutique perçoit les limites de la réflexion, mais fatalement elle ne voit aucun moyen de les contourner. La seule compensation qu'elle offre, c'est pour le sujet de tenter de se dégager le plus possible de sa tradition.

¹⁶ J. Grondin, *UH*, p. 210.

Il est alors naturel pour Jean Grondin de se rapprocher d'Adorno, puisque tous deux croient qu'il est impossible de surmonter ce qui est en fait de l'agir stratégique. Habermas s'en remet au débat, suivant en cela Max Weber qui, dans *Le Savant et le politique*, envoyait les prophètes et les démagogues défendre leurs idées dans la rue. Cette confrontation avec les autres offre une garantie de validité supérieure dans le genre de celle recherchée par Habermas. L'approbation par les autres confère la validité universelle aux énoncés, tandis que les intuitions méditatives n'offrent aucunement la garantie d'être vraiment universalisables. Cela peut bien sûr être le cas, mais nous ne sommes pas en mesure de le savoir sans qu'il y ait préalablement eu débat.

Ceci rejoint à nouveau toute la question de la philosophie du sujet, de cette philosophie de la conscience basée sur un sujet dont l'existence et les idées dépendent pourtant des autres. Aux yeux de certains dont Jean Grondin, il semble que Habermas ait fait un procès quelque peu sommaire de la philosophie du sujet. Se référant ici à un texte de Tom Rockmore, Grondin affirme :

Malheureusement Habermas n'offre aucun argument pour montrer que la philosophie de la conscience doit être rejetée si l'on se place au niveau intersubjectif. Habermas semble posséder une conception purement mentaliste, totalement inappropriée, de la philosophie de la conscience des Temps Modernes, qui ne fait pas justice à son potentiel critique.¹⁷

Ce potentiel critique demeure limité dans un monde réifié, il est cloisonné et sans moyen d'expression. Ainsi pour les uns, il n'y a de possible que le relativisme, pour d'autres un décisionnisme quelconque, pour d'autres encore il est impossible de dire quoique ce soit de vrai au plan éthique. Grondin prend la défense de la philosophie de la conscience après avoir reconnu l'idée féconde de Habermas de passer du monadologique à l'intersubjectif, ce qui nous laisse quelque peu perplexe. En effet, si l'on se place au plan intersubjectif, et c'est effectivement là l'entreprise habermassienne, nous quittons indubitablement la philosophie du sujet. Contrairement à ce qu'affirme Grondin, Habermas a amplement argumenté contre la philosophie de la conscience basée sur le monologue intérieur, mais

¹⁷ J. Grondin, *RAC*, p. 52.

pas contre l'intersubjectivité. Grondin accepte donc implicitement l'approche habermassienne, mais sans l'assumer jusqu'au bout. Selon nous, il fait sien ce qu'il critique et en réalité, il tente de sauvegarder la philosophie du sujet en plus de la nouvelle approche plus communicationnelle de Habermas. Pour Grondin, la philosophie du sujet a encore des contributions à faire et demeure même essentielle pour une raison communicationnelle.

Il est vrai que Habermas ne s'est attardé à la philosophie du sujet qu'à travers la Théorie critique. Ceci est dû au fait que pour lui, elle était ce qu'il y avait de plus avancé en philosophie et que le reste lui était antérieur et devait être dépassé au sens hégélien du terme. Une fois l'impasse de la Théorie critique révélée, cela condamne le reste de la philosophie qui procède elle aussi du logos. Ainsi, même si d'autres points d'arrivée de la philosophie occidentale existent, comme le souligne Grondin, Habermas les disséquera pour conserver ce qui est fécond, tout en leur refusant toute prétention critique valable.

Grondin n'accepte pas cette vue. Il reconnaît l'aporie de la Théorie critique, mais cette aporie est particulière à cette dernière. Elle est due à une généralisation historique de la réification.¹⁸ Pour lui, on ne peut ainsi impunément assimiler théorie critique et philosophie. Ce qui est vrai pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre. Ce qui pour nous resterait à démontrer. Certes d'autres courants philosophiques n'ont jamais parlé de réification et ne reconnaissent pas la futilité de leur propre entreprise ; mais cela n'est certainement pas une garantie d'authenticité. La critique, tel que l'entend l'herméneutique, ne peut se limiter à dénoncer les prétentions à la vérité si l'on vise l'émancipation, cela conduit à l'immobilisme. Cette herméneutique de la vigilance n'est pas très constructive. Il s'agit d'une position purement défensive et attentiste prête à questionner quiconque énonce une prétention à la vérité ; position utile et nécessaire, mais tout aussi incomplète.

C'est ainsi que Kant et Hegel, sur lesquels Grondin s'appuie, doivent également être dépassés. Nous avons vu les raisons de ce dépassement dans le cas de Kant en parlant de l'universalisation des maximes, et c'est encore plus vrai

¹⁸ J. Grondin, *RLH*, p. 645.

avec Hegel chez qui l'Esprit progresse vers le savoir absolu de façon purement réflexive. Dans le premier cas Grondin s'exprime ainsi : « La raison pratique ne peut être que communicationnelle, si tant est qu'elle élève une prétention de validité universelle. Il appartient à un individu d'orienter son action en fonction de la communauté universelle des êtres raisonnables. »¹⁹ Ce qui est sans doute vrai, mais la maxime des actions n'a pas l'obligation d'être ouvertement soumise à l'approbation des autres. Les interprétations communicationnelles de ces auteurs que l'on peut faire *a posteriori* ne font que confirmer que ces auteurs auraient dû prendre en compte l'aspect communicationnel, ce qui est précisément la thèse de Habermas. Il reconnaît lui-même que cet aspect avait été perçu par nombre de philosophes avant lui, mais aucun ne s'est engagé fermement sur cette voie.

Pour ce qui est de Hegel, Grondin confirme encore une fois sans le vouloir la thèse de Habermas. Il nous dit :

Rien de moins hégélien qu'une conception de la conscience conçue comme sphère mentale opposée à un monde d'objets fixes. Pour Hegel, la conscience est essentiellement l'acte d'outrepasser le limité, perpétuel dépassement de la limitation, dans lequel on peut voir, après avoir lu Habermas, une ouverture vers l'autre et la communication. Pour autant que le dialogue nous enjoigne de dépasser les limitations de la subjectivité isolée, il incarne au plus haut point un processus de conscience. La dialectique du maître et de l'esclave doit être lue comme la genèse sociale de la conscience de soi par l'intermédiaire de la reconnaissance communicationnelle.²⁰

La conception de Hegel, de même que celle Habermas, n'est pas mentaliste. Chez le premier la conscience progresse dialectiquement avec le monde, tout en s'appuyant sur une reconnaissance limitée. Cette reconnaissance joue le rôle de l'entente, mais elle ne saurait être complète étant donné le manque de dialogue et l'absence des conditions de la situation idéale de discours. Le sujet hégélien se reconnaît lui-même dans le concept et n'a pas vraiment besoin des autres pour ce faire. Nous avons déjà mentionné qu'il devait y avoir entente entre le maître et l'esclave. Habermas va plus loin en forçant l'acceptation par les deux parties de la norme guidant leurs actions pour qu'il y ait entente légitime. Grondin

¹⁹ J. Grondin, *RAC*, p. 53.

²⁰ J. Grondin, *RAC*, p. 53-54.

approuve ainsi la thèse de Habermas en retraçant chez Hegel l'aspect communicationnel.

Jean Grondin tente donc de défendre deux thèses : 1) la philosophie du sujet a encore des ressources, même après Habermas ; 2) la Théorie critique avait des fondements suffisants, quoique sans discernement, pour faire de la critique (cette thèse sera examinée dans la prochaine section).

La première thèse peut se ramener à une question de perception. Habermas n'est pas Nietzsche et il n'a pas proclamé la mort du sujet mais bien la prétention pour un sujet seul d'arriver à un contenu universel valide, ce qui est aussi admis par l'herméneutique. Il ne peut y avoir de garantie suffisante dans ce cas. Ceci n'est possible que par la discussion. Si, par exemple, on invoque le dogme, alors il n'y a ni réflexion ni discussion, mais dans lequel cas l'universel sera également sans garantie de vérité et dépourvu de légitimité à moins bien sûr que ce « dogme révisable » ait été approuvé par tous dans une discussion libre et ouverte à tous.

L'herméneutique ne veut pas dépasser le constat de la nécessité préalable et incontournable de la réflexion, tout en avouant par la suite l'impuissance de celle-ci. La reconnaissance de l'autorité et de la tradition ne suffisent pas. Certes il y a toujours un sujet réfléchissant quelque part, un sujet qui présente, accepte ou rejette telle ou telle hypothèse ou position par un oui ou un non, mais encore une fois ce sujet n'est pas une monade éclairée, même s'il est conscient de sa tradition ; il est limité et il n'est sujet que par les autres.

Dire que la philosophie du sujet est épuisée n'est pas la même chose que de préconiser l'autodafé de la philosophie occidentale. Grondin a une conception trop adornienne de ce que Habermas entend par ce dépassement. Il nous dit : « Habermas érige la philosophie de la conscience en épouvantail philosophique dont seul le tournant communicationnel peut nous sauver. Il ne remarque pas que la communication n'a elle-même de sens que pour une conscience ou pour un sujet. »²¹ La première phrase exprime une vérité chez Habermas. Il est vrai que pour lui la philosophie du sujet semble souvent être la cause de tous les maux.

²¹ J. Grondin, *RLH*, p. 644.

Ceci a pour but de justifier le tournant langagier qui se veut une démocratisation de la philosophie, un dépassement de l'arbitraire et du contextualisme. La deuxième phrase révèle un malentendu, comme si, encore une fois, Habermas voulait rendre caduques les sujets pensants, ce qui reviendrait à dire quelque chose comme « je n'existe pas ».²² La communication forme les sujets, voilà ce qui échappe à l'herméneutique.

En résumé, chez Habermas, le sujet existe, mais il est communicationnel. Ce à quoi Grondin réplique : « Loin de déclasser le paradigme de la subjectivité, la philosophie de l'intersubjectivité en découle et lui reste soumise. »²³ Pour employer sa propre expression, Grondin enfonce ici des portes ouvertes. Ce fait est admis par nombre de commentateurs et par Habermas lui-même. Le nouveau paradigme resitue la philosophie de la conscience sans toutefois l'abolir. La conscience est communicationnelle, elle n'est que communicationnelle.

4. Les assises normatives

C'est ce qui nous amène maintenant à la question des assises normatives. Cette question étant le fil conducteur de notre entreprise, il est donc pertinent de voir où se situe Jean Grondin sur ce point. En bref, il ne reconnaît pas le manque, dénoncé par Habermas, d'assises normatives au sein de la Théorie critique. Pour lui, la Théorie critique et le marxisme occidental disposent de solides et de vigoureuses assises normatives qui suffisent amplement à la tâche qu'ils s'assignent. Habermas n'est bien sûr pas d'accord, comme nous avons tenté de le démontrer antérieurement.

²² Évidemment cette phrase a du sens selon l'interprétation que nous pouvons lui donner, tel que nous l'apprend la tradition herméneutique. Elle est auto-réfutante si le « je » réfère au sujet parlant, mais elle a du sens dans une théorie de la réification ou la catégorie du « je » est annihilée par définition. Grondin nous livre aussi une double interprétation du fameux « Le tout est le non vrai » d'Adorno. Si cela désigne comme c'est le cas la fausseté de tout ce qui est, à cause de la réification, cette théorie demeure cohérente. Par contre si cela désigne un rejet de la catégorie de totalité, elle est auto-réfutante parce que la phrase elle-même repose sur cette catégorie. Cette interprétation ne semble pas cohérente avec la théorie d'Adorno. J. Grondin, *ÉA*, p. 513.

²³ J. Grondin, *RLH*, p. 644.

Les assises sur lesquelles Grondin et la Théorie critique s'appuient ne relèvent en réalité que de l'indignation morale, ce qui par définition ne peut fournir de garantie d'universalité et nous soumet au relativisme des préférences. Nous nous retrouvons avec une sorte d'émotivisme où nous ne pouvons qu'affirmer ce qui nous plaît ou déplaît sans trop pouvoir le justifier, si ce n'est à partir de concepts vagues et généraux de justice, de souffrance ou d'amour du prochain. Adorno attribuait bel et bien une vocation éthique à la philosophie, de même que Habermas bien sûr, mais cette éthique ne peut être arbitraire, sans fondement ou être soumise aux caprices d'une époque.

Grondin accepte en ces termes les fondements éthiques de la Théorie critique :

La théorie critique se conduira au nom d'un idéal de bonheur et de justice qui verra à rester radicalement négatif. Or ce fondement normatif, plus intuitif que discursif, mais peut-être doit-il en être ainsi de la réalité morale, suffit largement au propos d'une théorie critique de la société. A-t-on vraiment besoin d'un étalon normatif beaucoup plus précis pour condamner l'injustice ? Est-il indispensable d'épeler les fondements normatifs d'une critique du génocide et de la manipulation totalitaire des masses ? Aux yeux d'Adorno, le philosophe qui viendrait demander « au nom de quoi vilipendez-vous la déraison (en l'occurrence l'extermination des juifs) ? » apparaîtrait dépourvu de toute sensibilité éthique.²⁴

En fait, et aussi étonnant que cela puisse paraître, il faut être à même, bien que ce soit très rarement requis, de fournir cette justification si l'on veut effectivement condamner une situation que l'on trouve injuste tout en évitant le relativisme ou le décisionnisme pur. Il n'y a pas de critère objectif qui permette de condamner quoi que ce soit sur la base de la simple indignation morale, ou d'autres critères du genre tels la souffrance ou l'exploitation des travailleurs, tout en prétendant lui assigner une valeur universelle. Ces critères doivent être eux-mêmes justifiés. Nous savons bien que les terroristes des uns sont les combattants de la liberté des autres, alors comment dépasser ces perspectives particulières ? L'herméneutique ne croit pas vraiment en une telle possibilité

²⁴ J. Grondin, *ÉA*, p. 512.

d'universalisation ; celle-ci ne peut être qu'intérieure, comme chez Kant, et non l'objet d'un dialogue. Elle n'est pas praticable en société.

Il faut donc un fondement normatif qui offre une meilleure garantie. Habermas tente de le faire découler de l'analyse du langage et de l'éthique de la discussion. Les prétentions à la validité de celui qui condamne le génocide doivent être circonscrites s'il souhaite avoir le meilleur lors d'une argumentation avec l'un de ses partisans. Il faut pouvoir aller plus loin que la simple reconnaissance des divergences d'opinion puisque dans des circonstances hypothétiques quelqu'un pourrait, dans une perspective utilitariste, en arriver à la conclusion qu'il faille bel et bien recourir à ce moyen drastique pour assurer le plus grand bien-être.

Ailleurs, cette fois en parlant de Lukács, Grondin reprend à peu près la même thèse que celle exposée antérieurement de la façon suivante :

Chez lui, la critique se fait sur des assises éthiques au nom de l'humanité et de la justice dont les prolétaires sont privés sous le joug de la réification. Certes ces critères, dont la valeur restera toujours intuitive, sont très généraux, mais n'est-ce pas aussi vrai de l'idée d'une réconciliation communicationnelle ? Est-il vraiment nécessaire d'exprimer l'étalon de la théorie critique en termes de communication ? Car il n'y a pas que la communication qui soit entravée sous le mode de production capitaliste. La justice la plus élémentaire souffre aussi d'une distribution inégale des fruits du travail.²⁵

Comment peut-on affirmer cela si ce n'est à partir d'un étalon universel ? Or, d'où peut émaner ce dernier : de l'autorité ? de la tradition ? ou encore d'un principe discursif ? Le tort de Grondin est de réduire la Théorie critique à être une petite province de la philosophie. Il impute même à Habermas la volonté de mettre cette dernière à la remorque des sciences sociales, ce qui est un peu exagéré.²⁶ Pour Habermas, la philosophie ne peut être intelligente sans les autres disciplines, mais elle n'est pas à leur service. La vocation critique, et aussi éthique, est la philosophie.

Pour Grondin, la validité des fondements invoqués soit par Lukács, soit par Adorno, est évidente. Aucune autre explication n'est requise, ce que Habermas

²⁵ J. Grondin, *RLH*, p. 642.

²⁶ J. Grondin, *RAC*, p. 52. Pour lui, le changement de paradigme préconisé par Habermas conduit à cette fâcheuse conséquence.

refuse parce que cela conduit selon lui à une aporie si l'on souhaite argumenter sérieusement comme le dira Apel. La perspective herméneutique perçoit comme étant impossible un dégagement de l'agir stratégique, de la raison instrumentale en fait, et donc elle ne peut que faire au mieux à l'intérieur de ce cadre. Lukács et Adorno souhaitaient un changement qualitatif de ce qui est. Mais cette même indignation, suffisante pour l'herméneutique, conduit à l'acceptation du réel comme indépassable ou à tout le moins à l'impossibilité de l'universalisation des principes. C'est sans doute là le conservatisme de l'herméneutique : oublions les discussions sur les fondements normatifs puisqu'elles sont futiles ou encore réservées aux discussions supérieures de la philosophie. Il faut laisser l'opportunité à chaque tradition de se révéler. Il sera conséquemment difficile de condamner notre partisan du génocide ou notre défenseur de la morale de tortionnaire tout en attribuant une quelconque validité à cette condamnation.

Aux yeux de Lukács — et d'Adorno surtout — l'exigence d'une explicitation des fondements normatifs procède elle-même de ce que l'on pourrait appeler une « réification de l'éthique », d'une scientificité objectivante, réhabilitée par Habermas, mais dont Lukács et Adorno ont tenté de secouer la domination. Un étalon bien défini est-il indispensable pour condamner l'exploitation ? (...) Il est douteux que la suppression de la communication soit ici le critère le plus déterminant.²⁷

Encore une fois, quelle est l'alternative ? Pour Lukács, une avant-garde auto-proclamée du prolétariat. Pour Adorno, la négation du laid. Grondin ne fournit aucun critère autre que l'indignation morale du sujet pour justifier la critique ; ce qui a pour conséquence que la critique n'a plus qu'un rôle marginal en philosophie. Les entraves à la communication sont déterminantes en ce sens que sous les auspices d'une communication véritable, ces choses décriées par ces auteurs auraient trouvé leur discrédit ou leur légitimité. Par exemple, un accord normatif de tous les concernés risque fort de réduire la possibilité de génocide. Pour admettre une telle méthode, il faut assimiler philosophie et théorie critique, ce que refuse l'herméneutique.

²⁷ J. Grondin, *RLH*, p. 642.

Contrairement à ce que Jean Grondin affirme, la communication non entravée n'a pas la prétention de régler de façon immédiate des problèmes de justice distributive, qui en gros relèvent bien plus de la raison instrumentale, sauf pour ce qui est de l'établissement de la norme. Si celle-ci dit « à chacun selon ses besoins » ou « tout doit être réparti également » ou quoique ce soit d'autre, le travail de la raison communicationnelle directe s'arrête et elle n'est plus qu'un étalon pour la raison instrumentale afin d'appliquer la norme. Ainsi l'entente de tous et chacun n'a pas à être établie sur chaque détail de la vie quotidienne. Bien entendu il y aura de ces questions qui remontent aux plus hauts échelons de la morale, comme les grandes questions de notre temps touchant la peine de mort, l'avortement ou l'euthanasie, mais la théorie de la communication ne se dit pas pour ou contre l'avortement ou l'euthanasie, elle fournit une procédure de prise de position et il est évident que dans des cas comme ceux-ci un consensus se révèle dans l'immédiat être une utopie. Cette procédure ne saurait être normative en soi aux yeux de Grondin. Gadamer nous a appris à nous méfier de la méthode. Habermas, par l'éthique du discours, tente de démontrer que la procédure peut produire la légitimité à défaut de la vérité.

5. À propos de la communication

Le scepticisme de Jean Grondin se résume alors à deux autres points litigieux : 1) Il n'y a pas que la communication qui soit entravée ; 2) où se trouve cet agir communicationnel ? Ces questions sont récurrentes chez Grondin. Notre analyse des trois premiers chapitres a tenté de répondre à ces questions. Bien que Grondin présente adéquatement la démarche habermassienne, il semble aussi ne pas toujours en saisir la portée.

Habermas ne se contente pas de dire que tout se résume à un problème de communication. La colonisation du monde vécu à travers les modes déformés de communication représente bien plus qu'une rupture de l'entente. C'est la même pathologie identifiée par Lukács et Adorno qui revient, mais cette fois le sujet est mieux outillé pour y faire face.

Il s'agit chez Habermas d'un effort pour replacer la philosophie dans un monde dominé par la raison instrumentale, un combat contre l'abdication de la Raison. Cette raison communicationnelle anticipée n'est qu'un point d'ancrage, très utile si l'on veut éviter le contextualisme, les dogmes ou encore l'autorité du mythe, selon le langage wéberien adopté par Habermas.

Ce fait est bien présenté par Grondin et il admet d'ailleurs que Habermas a une vision plus nuancée du réel que celle d'Adorno. La raison instrumentale, chez lui, reprend ses lettres de noblesse, puisqu'elle s'avère très utile pour la vie de tous les jours. Le monde n'est plus l'univers du faux. Mais Grondin demeure sceptique face au tournant communicationnel qui lui semble être un idéalisme naïf étant donné que « ce n'est pas un phénomène que l'on rencontre très souvent dans la vie quotidienne. »²⁸ En fait, nous le rencontrons toujours et jamais, comme nous l'avons vu. La situation idéale de discours est toujours déjà là et anticipée, mais jamais complètement réalisée.

Ainsi, lorsque Grondin justifie ses propres fondements normatifs (l'indignation face à la souffrance par exemple), il juge futile et non pertinent d'attendre la justification communicationnelle sous prétexte qu'on ne sait pas comment peut s'engager cette discussion sur les prétentions à la validité. De plus, même si cette discussion s'engage, il faudra attendre le jugement dernier pour arriver à une position. Il faut donc un outil utile *hic et nunc*. Comme il dit : « Cette vérité non historique ne sera jamais atteinte, ce qui ne nous avance pas tellement. (...) Faut-il attendre le jugement dernier pour connaître la vérité. »²⁹ Il faudrait évidemment s'entendre sur une définition de la vérité. Celle recherchée par l'herméneutique est inconnaissable. Habermas, pour sa part, se rabat sur une vérité possible, accessible. C'est sans doute, pour le dire dans les propres termes de l'herméneutique, à cause des préjugés de sa tradition qui ne voit pas d'issue au trilemme de Münchhausen,³⁰ que l'herméneutique ne voit pas de possibilité d'action.

²⁸ J. Grondin, *HH*, p. 106.

²⁹ J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer, (IG)*, p. 205.

³⁰ J. Grondin, *HH*, p. 107.

Cette discussion sur les prétentions à la validité s'amorce dès que, justement, on demande à quelqu'un de se justifier. Comme Grondin le fait fictivement dire à Adorno : « Au nom de quoi vilipendez-vous la déraison ? ». L'éthique du discours, comme nous l'avons vu, n'est pas qu'un idéal qui ne sera jamais réalisé, c'est une présupposition de la communication. Elle nous fournit le moyen de critiquer la déraison autrement que sur la base d'une simple divergence d'opinion.

Habermas et Karl-Otto Apel ont largement démontré que si les prétentions à la validité sont questionnées, la discussion s'engage et on vise le consensus de tous les concernés par la force du meilleur argument. Grondin trouve cela naïf, voire utopique. En fait, comprise de manière appropriée, cette conception n'est pas si irréaliste. La situation idéale de discours doit être prise comme un idéal toujours déjà anticipé et plus ou moins réalisé dans chaque conversation. C'est une possibilité réelle de perfection théorique. Ce à quoi Grondin réplique justement que la discussion est pratiquement toujours soumise aux intérêts stratégiques, et qu'ainsi on ne fait que soutenir une sorte d'utilitarisme relativiste.³¹

Habermas reconnaît que la communication est viciée, mais au lieu d'abdiquer devant ce fait il cherche à le surmonter. Les exemples fournis par Grondin confirment ce que l'on a déjà dit : au plan individuel la distinction entre les formes d'agir est minime ; c'est au niveau intersubjectif, donc en société, que la différence se révèle et devient fondamentale. Ainsi, lors de la coordination des plans d'action, il y a encore stratégie de la part du sujet, comme le remarque Grondin, mais cette stratégie vise justement l'entente et la coordination, elle n'est pas strictement suivie à des fins égoïstes et c'est justement cela l'agir communicationnel.³²

Il y a un problème d'interprétation ici : chez Habermas tout agir n'est pas communicationnel, contrairement à ce que laisse croire notre auteur. Il y a de l'agir simple entre individus et objets en plus des autres formes d'agir dont nous avons discuté auparavant. Par contre, entre individus la communication est né-

³¹ J. Grondin, *RAC*, p. 46.

³² J. Grondin, *RAC*, p. 46-47.

cessaire pour l'entente, même dans le cas de l'agir le plus égoïstement stratégique, mais de toute évidence cette communication est rarement, si jamais elle l'est, pure ou sans faille.

6. Les avancées de Habermas

Grondin reconnaît malgré tout l'usage positif de ce développement de la Théorie critique en ces termes :

Le concept d'agir communicationnel permet de sauvegarder, en lui donnant une appellation positive, un potentiel de rationalité dont la modernité porte la promesse ; cette notion prépare ainsi le terrain à une réécriture de la théorie critique de la société d'Adorno et Horkheimer, qui, devant la déshumanisation et la barbarie engendrées par la rationalisation, avaient cru devoir clouer la raison au pilori.³³

Ceci est effectivement fondamental. En réanimant le projet de la modernité, et en dévoilant l'intérêt émancipatoire propre à l'humain, il fallait une façon de reconduire la philosophie dans ses fonctions. Habermas nous en propose une.

Grondin reconnaît cet avancement proposé par Habermas :

L'avancée de la pensée de Habermas en regard de l'École de Francfort se manifeste peut-être sous son aspect le plus original dans sa réévaluation de la rationalité instrumentale. Chez Habermas, la rationalité technico-scientifique recouvre ses droits et perd ses atours diaboliques. La pénétration de la rationalisation dans la vie de tous les jours n'est plus perçue comme réification aliénante. La rationalisation du monde vécu est, au contraire, un phénomène irréversible de la modernité puisqu'elle contribue effectivement à l'émancipation du genre humain.³⁴

Ainsi la société n'est plus entièrement jugée d'un bloc comme étant malade et en besoin de guérison. Nous avons déjà exprimé notre scepticisme face à ce genre de diagnostic, et l'herméneutique en avait fait l'un de ses champs de bataille.³⁵

Grondin ne s'oppose donc pas à l'idée d'une raison communicationnelle. En fait, pour lui, il s'agit souvent là d'évidences, mais cette raison doit démontrer son utilité immédiate et ne pas oublier l'existence du sujet. Il admet que, « C'est

³³ J. Grondin, *RAC*, p. 48.

³⁴ J. Grondin, *RAC*, p. 56.

parce que certains arguments sont plus crédibles, plus consistants, plus solides que d'autres que l'idée d'une raison communicationnelle doit être préservée et pratiquée. »³⁶ Nous sommes d'accord avec Habermas et surtout ici avec Apel qui, tous deux, ne font qu'énoncer ce qui pour eux est une évidence. Qui viendrait ouvertement proposer autre chose, par exemple que nous devrions nous en remettre à l'autorité, aux arguments boiteux, aux croyances ou autre chose du même acabit ? Le point en litige est plutôt celui qui a trait à la possibilité de faire découler un contenu éthique universel à partir du langage. Cette tentative demeure pour l'herméneutique un leurre et même une rechute dans la réification, comme l'exprime Grondin : « L'éthique de la discussion de Habermas réifiera ces pré-suppositions en parlant ici de « conditions transcendantales » du dialogue qui ont trait à la rationalité et à la véracité des interlocuteurs. »³⁷ Il s'agit tout d'abord bien plus d'Apel que de Habermas ici. Le terme « transcendantal » est peu usité chez Habermas. De plus, il faut distinguer entre réifier et conceptualiser, sinon on ne peut plus rien dire sur quoi que ce soit. Parler de façon objective de prétentions à la validité ne revient pas à chosifier ce qui par essence n'en a pas le caractère, selon le sens du terme réification. Grondin se rendait coupable, comme nous l'avons vu plus haut, de cette même erreur en parlant de Lukács et d'Adorno.

Grondin accepte plusieurs des points mis de l'avant par Habermas et il les intègre à son approche plus herméneutique tout en sauvegardant certaines des positions de la Théorie critique. Le passage suivant résume bien sa position :

La rationalité herméneutique est communicative au sens précis où elle vit de la communication et des convictions qui sont partagées par ceux qui comprennent et qui se comprennent. C'est la raison des arguments crédibles parce qu'ils procèdent de ces convictions. Mais cette rationalité n'est pas celle du jugement dernier, mais celle qui peut nous convaincre hic et nunc et au sein de laquelle nous débattons toujours déjà des raisons qui parlent en faveur des prétentions de validité.³⁸

Parce que nous ne sommes pas des dieux nous devons nous en remettre l'un à l'autre, ce qui est exactement la thèse de Habermas.

³⁵ J. Grondin, *UH*, p. 209.

³⁶ J. Grondin, *IG*, p. 207.

³⁷ J. Grondin, *IG*, p. 93.

³⁸ J. Grondin, *IG*, p. 207.

Le reste des textes sert à débattre ou à contester la paternité de tel ou tel concept entre Gadamer ou Habermas. Lequel des deux est le plus langagier ? Qui parle vraiment d'entente ? Qui fait vraiment de la critique ? Lequel des deux est un idéaliste ou un conservateur ? Qui a la vraie prétention à l'universalité ? Ces discussions importent peu pour notre débat.

Soulignons que la notion d'universalité semble en fait contradictoire dans une visée herméneutique qui se réclame des traditions. Le langage, bien qu'universel en herméneutique, y semble bien trop mécanique, il n'est qu'un outil, une toile à travers laquelle passe ce qui se laisse comprendre, une ouverture au monde. On sait bien que l'être qui se laisse comprendre est langage, puisque c'est avec cet « outil » que la réflexion s'opère. Pour l'herméneute cependant, l'intersubjectivité n'est pas vue comme étant plus révélatrice de quoi que ce soit. Habermas va encore plus loin, car il a la prétention de tirer un contenu éthique du langage, indépendamment de ce qu'en disent les individus. De plus, ce contenu éthique doit avoir par définition une visée universelle. Une telle prétention n'est pas herméneutique, mais elle reste à démontrer de façon satisfaisante. Nous devons nous demander si l'éthique peut découler de la méthode.

Nous examinerons maintenant de quelle manière Karl-Otto Apel, en comparaison avec Habermas, tente de déterminer ce contenu éthique. Apel défend encore plus farouchement que Habermas la nécessité du fondement communicationnel qui semble peu nécessaire à Jean Grondin.

Chapitre 5

Remise en question par Apel

1. Introduction

Il serait difficile de parler des fondements normatifs chez Habermas sans faire un détour du côté de son collègue Karl-Otto Apel. Les deux ont développé parallèlement et conjointement ce qui est maintenant connu sous l'appellation d'éthique du discours ou de la discussion. Habermas et Apel partagent l'idéal d'asseoir la théorie critique sur de nouvelles assises normatives, et pour ce faire, ils s'en remettent tous deux à l'analyse du langage.

C'est Apel, l'aîné des deux, qui a de fait ouvert la voie en ce sens, Habermas lui ayant aussitôt emboîté le pas, voyant là un filon fertile à exploiter. Les deux ont amplement discoursé sur ce thème. Ils ont trouvé chez Charles Sanders Peirce les bases de ce qui allait devenir pour l'un la communauté communicationnelle idéale, et pour l'autre la situation idéale de discours. Tandis que Habermas étendit son champ de recherche à d'autres domaines, en conformité avec son approche, Apel, pour sa part et lui aussi de façon conséquente, est demeuré plus restreint dans l'étendue de ses recherches.

Contrairement à Habermas, Apel n'est pas l'auteur de grands ouvrages thématiques, il n'a publié que deux livres comme tel, il y a environ vingt et trente ans.¹ Il a publié quantité d'articles, dont la plupart traitent, d'une façon ou d'une autre, de la question de la sémiotique transcendantale. Ses écrits sont toujours très spécialisés et assument que le lecteur connaisse déjà le reste de ses textes. Habermas est plus systématique à défaut d'être plus concis. Il a toutefois l'avantage de situer le lecteur constamment par rapport à l'ensemble de ce qui

¹ Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 8, 1963.
Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

est visé dans un texte. Mais Habermas peut demeurer obscur, c'est-à-dire qu'il est parfois, à prime abord, difficile de distinguer sa pensée de celles des auteurs qu'il commente. De plus, il faut toujours placer ce qu'il exprime dans le contexte des niveaux conceptuels appropriés, soit ceux qui ont trait à la justification ou à l'application.

Si Apel et Habermas vont de pair, cela ne signifie pas pour autant qu'il y a consensus sur toutes les questions entre eux, ce qui peut sembler pour certains la preuve des difficultés majeures que comporte leur approche basée sur la notion même de consensus. Ils empruntent amplement l'un à l'autre et acceptent les analyses de l'autre sur bien des questions. Il y a cependant quelques points de désaccord qui semblent prendre de l'ampleur au fil des ans et des publications. Il semblerait qu'après avoir développé l'éthique du discours, les deux soient arrivés à une intersection, deux voies possibles et cohérentes s'offrant à eux. Habermas en prit une, la philosophie du droit, et Apel choisit l'autre, l'éthique de la responsabilité. Mais avant d'arriver à ce point, nous pouvons retracer l'évolution de leur désaccord à partir d'une autre question qui conduira, elle, à une deuxième altercation.

La première question que nous explorerons, après avoir exposé les particularités de la pensée d'Apel, est celle ayant trait à sa confrontation avec Habermas sur la question du fondement normatif de la théorie critique. Non pas qu'ils se disputent sur la question de la nécessité d'un tel fondement, mais en quelques mots, sur la question de savoir si ce dernier doit être ultime ou être faillible.

De cette question découle un deuxième problème, soulevé par Apel, qui est celui touchant l'établissement de la priorité de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique. À nouveau dans ce cas-ci, tant Apel que Habermas croient en cette préséance de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique, mais ils arrivent à faire cette démonstration de façon différente. Apel considère que sans sa fondation ultime, Habermas ne peut établir avec succès la priorité de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique.

Finalement, les deux se trouvent devant la bifurcation mentionnée plus haut. Il s'agit de répondre à la question soulevée par Jean Grondin : « Doit-on

attendre le jugement dernier pour arriver à la vérité ? » Une fois que nous avons fondé l'éthique du discours, tant chez Apel que chez Habermas, comment se comporter dans le monde vécu ? Comment contribuer à la marche vers l'émancipation ? Pour Apel, une fois démontré le caractère incontournable de sa fondation ultime, il s'agit de développer conséquemment une éthique de la responsabilité qui garantira le progrès. Pour Habermas, il s'agit plutôt de développer des législations qui garantissent la préservation des acquis. Il ajoute également que la légitimité des normes morales sera tirée de ces législations, ce qui ne satisfait pas Apel non plus.

Ces deux approches ne sont pas, pour nous, contradictoires. Elles sont plutôt vues comme étant complémentaires, malgré certaines incompatibilités. Elles posent chacune leurs difficultés et devront être complétées par une relecture des deux auteurs.

Ce chapitre est divisé en quatre sections suivant cette introduction et qui ont pour but de présenter, dans un premier temps, les bases de la philosophie apeliennne (2), surtout celles qui sont nécessaires à la compréhension de sa critique de Habermas. Nous partirons de ce qu'il partage avec Habermas en élaborant sur son rejet de la philosophie de la conscience, qui s'exprime chez lui par le rejet du cogito (2.1). Ensuite nous explorerons le refus d'Apel de se soumettre à une réserve faillibiliste (2.2), pour finalement nous pencher sur la démonstration qu'il fait pour établir la nécessité et l'existence de ce fondement ultime inévitable (2.3). Les trois sections suivantes explorent trois divergences à l'endroit de Habermas. Apel s'en prend d'abord à Habermas parce que ce dernier rejette sa fondation ultime de l'éthique et accepte en partie une réserve faillibiliste (3). Ensuite, nous explorerons la divergence sur la manière d'établir la priorité de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique (4), pour finalement explorer la divergence sur la manière de poursuivre l'éthique du discours, c'est-à-dire par l'éthique de la responsabilité chez Apel ou par la philosophie du droit chez Habermas (5).

2. L'éthique du discours apelienne

Nous n'allons pas reprendre ici la philosophie complète de Karl-Otto Apel, bien que celle-ci semble tourner entièrement autour des mêmes questions que nous traiterons dans ce chapitre. Il est également inutile de répéter ce qu'il partage avec Habermas. Les trois divergences que nous étudierons retrouvent leurs points d'ancrage chez Apel dans les positions qu'il adopte vis-à-vis certaines questions qui ne sont pas directement reliées à la philosophie de Jürgen Habermas. Par exemple, Apel, tout comme Habermas, refuse la primauté du cogito, ce qui mérite d'être étudié. Il élaborera aussi sur son rejet du faillibilisme en général ; point de litige avec Habermas. Il démontrera également, liée à cette question du faillibilisme, l'existence d'un fondement ultime de l'éthique, ce que Habermas refuse. Pour Apel, on ne peut s'asseoir entre deux chaises comme tente de le faire Habermas. Pour lui, on est ou bien fondationaliste ou relativiste et une position mitoyenne à la Habermas ne peut conduire qu'à l'incohérence.

2.1 Le rejet du cogito

Apel s'accorde par ailleurs avec Habermas pour reconnaître l'épuisement de la philosophie de la conscience. La philosophie basée sur le sujet réflexif ne peut plus prétendre à l'atteinte de l'universel et du vrai. Comme l'affirme Apel : « L'évidence cognitive comme preuve subjective de la validité objective doit être transformée en une validité intersubjective. »² Ce qui ne veut pas dire, encore une fois, un rejet total de l'existence du solipsisme. Il s'agit plutôt relocalisation du sujet, comme chez Habermas. Certains critiques comme Otfried Höffe³ s'en prennent à cet aspect, en faisant voir que le solipsisme existe encore chez Apel comme Grondin le faisait remarquer à propos de Habermas. Comme c'est le cas chez ce dernier, cela ne pose pas de problème, le sujet n'est pas annihilé. Ce qui

² Karl-Otto Apel, « La Question d'une fondation ultime de la raison », in *Critique*, # 413, p. 907.

³ Otfried Höffe, « Kantian Skepticism toward Transcendental Ethics of Communication » in *The Communicative Ethics Controversy*, p. 214.

est remis en question c'est la prétention à l'universalité du solipsisme et l'autonomie du sujet. Tel que nous l'avons expliqué, le sujet n'est que par les autres.

Ainsi le cogito, qui marque depuis Descartes le point indépassable de la réflexion transcendantale, doit être lui-même dépassé. D'où la nécessité de l'introduction d'un troisième paradigme de la *prima philosophia*. La philosophie de la conscience avait d'abord remplacé la philosophie de l'étant et celle-ci doit maintenant faire place à un autre paradigme, soit celui de la sémiotique transcendantale.⁴

Le cogito ne peut plus suffire à la tâche, car : « Ce « je pense » ne permet par lui-même aucune fondation transcendantale de l'éthique. »⁵ Le cogito cartésien et son cousin l'ego transcendantal husserlien ne sont plus les points indépassables de la réflexion. Suivant en cela Peirce, Apel affirme que l'établissement du « je pense » à partir d'un doute sur papier présuppose l'usage du langage, donc de la communication intersubjective, bien qu'il s'agisse ici du solipsisme méthodique, par définition solitaire. Ce dernier ne peut être mené à bien sans implicitement et au préalable avoir reconnu les règles de la discussion. Le cogito est donc redevable de l'intersubjectivité. Apel nous dit que : « Cette fonction a été négligée de Descartes à Husserl. »⁶ Si la conscience est une condition nécessaire au cogito, l'usage du langage implique nécessairement son existence. Dès que nous retraçons un usage langagier, cela implique l'existence de la réflexion. La conscience réfléchissante ne peut être sans l'usage de la raison, sans une raison fondamentalement communicationnelle dont les exigences de validité sont implicitement présupposées.

Ainsi, le cogito n'est pas un arrêt arbitraire du processus de fondement, soit la troisième option du trilemme de Münchhausen présenté par Hans Albert. Le « je » n'existe que par les autres. Descartes et Husserl, en démontrant

⁴ Karl-Otto Apel, « La Sémiotique transcendantale et les paradigmes de la *prima philosophia* » in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 92, # 2, 156-157.

⁵ Karl-Otto Apel, « L'Éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, # 4, p. 510.

⁶ Karl-Otto Apel, « La Question d'une fondation ultime de la raison », in *Critique*, # 413, p. 913.

l'évidence du cogito, n'ont en fait, ce faisant, que démontré l'évidence de l'usage des règles de l'argumentation, soit de la reconnaissance intersubjective. Il ont ainsi démontré l'évidence de l'intersubjectivité. Selon les termes de Jean-François Lyotard, commentant Apel, le cogito « ne révèle pas seulement la position de l'auto-affirmation de soi dans toute pensée, mais celle aussi de la compréhension de l'existence de l'autre. La « méditation » est une partie d'un « dialogue virtuellement public ». Elle ne déclare pas seulement que je suis en tant que je pense, mais si je pense tu es. »⁷ La certitude du cogito résulte d'une expérience simultanément réflexive et communicationnelle.

Apel explique à sa manière le sens du cogito :

Cette proposition ne doit pas être entendue dans le sens que lui donne un solipsisme méthodologique : comme la certitude pré-verbale et par principe solitaire que celui qui pense éprouve à propos de lui-même. Non. Il faut la comprendre bien plutôt au sens qu'elle a pour un partenaire ouvert à la discussion en fonction de l'« évidence paradigmatique » du jeu de langage indépassable de l'argumentation.⁸

Cet acte de parole performatif, affirmant la certitude de mon existence propre, n'est possible qu'en présupposant l'intersubjectivité. Même l'idée que tout soit un rêve ou encore celle postulant que nous sommes tous des cerveaux dans une cuve selon l'exemple de Putnam, présupposent la validité intersubjective et donc ces hypothèses se contredisent elles-mêmes.

Ce genre de remise en question ne peut qu'aboutir « à une saisie réflexive non dogmatique sur les conditions de possibilité et de validité du discours théorique de la philosophie elle-même. »⁹ Ce processus, si on y réfléchit, démontre alors l'inverse de ce qui est posé hypothétiquement, soit le penseur solitaire. Apel résume sa thèse dans les termes suivants :

À mon avis, la transformation de la philosophie transcendantale au moyen de la pragmatique du langage peut montrer deux choses : premièrement, elle peut montrer que dans la pensée publique et dans la pensée empiriquement solitaire, nous devons constamment présupposer les conditions

⁷ Jean-François Lyotard, « Argumentation et présentation : la crise des fondements », in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1, p. 740-741.

⁸ Karl-Otto Apel, « Le Problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », in *Critique de la raison phénoménologique : La Transformation pragmatique*, p. 47.

⁹ Karl-Otto Apel, *L'Éthique à l'âge de la science*, p. 86.

normatives de possibilité d'un discours argumentatif idéal comme la seule condition pensable de l'acquittement (*Einklösung*) de nos prétentions normatives à la validité ; deuxièmement, elle peut aussi montrer qu'ainsi nous avons déjà reconnu, implicitement et de façon nécessaire, le principe d'une éthique du discours.¹⁰

Il s'agit là pour Apel d'un *a priori* incontournable. Dans la tradition philosophique, le « je » par lui-même ne peut poser le sens des lois morales sans présupposer la priorité de l'intersubjectivité, donc de la communication et du langage.

Les conventions ne peuvent être des conventions qu'à travers un usage intersubjectif du langage. L'usage du langage est par définition intersubjectif et présuppose analytiquement l'existence de conventions. Comme le dit à nouveau Lyotard : « Les règles du jeu de la recherche du fondement constituent le fondement des règles du jeu, et notamment de celui-là. »¹¹ Ces conventions doivent être validées et leur existence doit être fondée. Apel a trouvé ce qui pour lui est incontournable : il faut suivre des règles pour établir des règles et ces règles constituent l'*a priori* de la communauté idéale de communication.

2.2 Le rejet du faillibilisme

Il peut sembler étrange de poursuivre ce texte sur Apel en parlant du faillibilisme. Cela va pourtant de soi car même si Apel rejette la fondation basée sur la réflexion du sujet, il demeure farouchement fondationaliste et anti-faillibiliste. Apel est, bien entendu, opposé à cette approche pour une raison bien simple : « Quiconque a une démarche philosophique — ce qui signifie quiconque argumente sérieusement — doit toujours avoir déjà au moins implicitement, une norme éthique fondamentale. »¹² Voilà ce qui rend, pour lui, le faillibilisme indéfendable. Pour ce dernier, tout fondement doit être révisable, donc être faillible. Il ne peut y avoir ainsi de fondement ultime, mais seulement une décision ultime.

¹⁰ Karl-Otto Apel, « L'Éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, # 4, p. 511.

¹¹ Jean-François Lyotard, « Argumentation et présentation : la crise des fondements », in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1, p. 740. Lyotard n'est pas un apélien et il n'accepte pas la fondation ultime d'Apel, mais il résume bien sa pensée dans le texte que nous citons ici.

Apel s'est acharné à démontrer qu'une telle position est intenable. Voici un exemple illustrant sa démarche : « Même l'idée, que l'argument poppérien pré-suppose comme compréhensible, d'une décision à prendre entre les membres de l'alternative originaire (raison ou obscurantisme) n'est en vérité intelligible que si l'on pré-suppose que l'on peut déjà argumenter (penser !). Mais ceci à son tour, pré-suppose d'avoir déjà reconnu les normes de la discussion. »¹³ Le faillibilisme est donc incohérent en ne reconnaissant pas ce qu'il met lui-même de l'avant.

Lorsque Apel s'en prend aux défenseurs du faillibilisme, c'est bien entendu Karl Popper qui est visé, mais plus particulièrement dans le contexte allemand, il s'agit du disciple de ce dernier : Hans Albert.¹⁴ Pour Apel, il est intenable de soutenir, comme le veulent les partisans du rationalisme critique, Popper ou Albert, la faillibilité de tout énoncé puisque cet énoncé lui-même devient faillible et on se retrouve avec un paradoxe.

Cette tactique est la tactique d'argumentation privilégiée d'Apel : soumettre les énoncés à leur propre maxime pour voir si ceux-ci tiennent le coup. Dans ce cas-ci, est-il vraiment problématique pour un faillibiliste que sa maxime principale soit elle-même faillible ? C'est la question que pose justement Jean-Marc Ferry : « Toute prétention à la vérité est faillible ne me semble pas contredit par la présupposition de l'énoncé. »¹⁵ Pour Apel, il en va ici d'une question de cohérence interne. On ne peut s'en sortir en disant que tout est faillible, sauf le fait que tout soit faillible. Mais est-ce vraiment un problème ? Nous croyons que non en fait, car si l'énoncé en question peut être faux, il n'en résulte que la possibilité du vrai quelque part. Ce qui ne pose pas de problème fondamental pour nous. Le vrai peut exister, mais le savoir demeure faillible.

Une explication de cette divergence se trouve sans doute dans le fait que les visées d'Albert ou Popper et celles d'Apel ne sont évidemment pas les mêmes. Les deux premiers peuvent vivre avec une question semblable en suspens. Il y a pour eux une décision irrationnelle *a priori* en faveur de la raison. Il y a des

¹² Karl-Otto Apel, *Discussion et responsabilité*, tome 1, (DR 1), p.19.

¹³ Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, p. 46.

¹⁴ Hans Albert, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1982.

¹⁵ Jean-Marc Ferry, *Philosophie de la communication*, tome 1, p. 102.

éléments indémontrables et il suffit de s'en remettre à une critique constante. « Au lieu de fonder, il (Albert) recommande de soumettre les systèmes moraux existants à un réexamen critique et incessant, mené à la lumière des alternatives qui s'offrent. »¹⁶ Ce qui est insuffisant pour Apel. Pour lui, il doit y avoir, et il y a en fait, un fondement incontournable, même pour le faillibiliste ou qui que ce soit d'autre, qu'il soit sceptique, cynique, nihiliste ou dogmatique.

Les discussions peuvent, comme nous l'avons vu chez Habermas, remettre en question les normes établies, mais elles doivent être préalablement fondées. C'est justement cette fondation qui est impossible pour Albert et Popper. Pour Apel, le principe faillibiliste ne peut remplacer la fondation ultime de l'éthique, ni prouver son absurdité.¹⁷ La position d'Apel se résume ainsi :

L'éthique de la discussion est une éthique cognitiviste en ce sens qu'elle saisit dans la validité (l'obligation) afférente à un principe du bien en tant que principe de ce qui doit être fait ; elle s'oppose en cela au décisionnisme sous toutes ses formes, qui croit devoir substituer à une fondation de la valeur par la saisie d'un principe, une décision ultime irrationnelle en faveur d'un principe (voire en faveur de la raison elle-même).¹⁸

Il est en cela d'accord avec Habermas, qui fera pourtant usage du principe faillibiliste avec ses implications décisionnistes, mais tout en voulant préserver la nécessité d'un fondement. Sur ces deux points Apel aura de la difficulté à suivre Habermas. L'usage de ce principe faillibiliste chez Habermas mène, pour Apel, à l'incohérence et le fondement habermassien qui en résulte est trop instable et aléatoire.

Apel admet bien sûr l'usage faillibiliste trouvé chez Peirce dans le sens d'une révision possible des résultats des discussions pratiques, mais il rejette la possibilité que les présupposés de son éthique soient, quant à eux, faillibles. Ils sont incontournables même pour celui qui les conteste. « Le fait de les affirmer ne peut donc être soumis à la faillibilité puisque c'est d'elle que dépend, en premier le sens de la faillibilité des hypothèses et de leur testabilité. »¹⁹ Apel admet

¹⁶ Karl-Otto Apel, « La Question d'une fondation ultime de la raison », in *Critique*, # 413, p. 898.

¹⁷ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 918.

¹⁸ Karl-Otto Apel, « L'Éthique de la discussion : sa portée, ses limites », in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1, p. 154.

¹⁹ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 156.

rhétoriquement, comme le remarque Ferry, que même ce principe fondamental pourrait être falsifiable transcendentalement et empiriquement, mais on ne sait trop comment. Nous savons toutefois que toute réfutation empirique serait non avenue parce qu'extérieure. Pour ce qui est d'une réfutation transcendantale, elle devrait se faire sans l'usage du langage.

En fait, Apel admet la faillibilité des formulations, et non pas de ce qui est formulé de la manière suivante:

On pourrait en effet souligner que toute tentative pour formuler le principe qui doit être nécessairement reconnu comme présidant à l'éthique de la discussion s'avère révisable. (...) Quiconque en effet s'efforce de formuler le principe, constate sur lui-même que ses formulations s'avèrent révisables, ne serait-ce que parce qu'elles ne sont jamais parfaitement adaptées à tous les contextes de discussion et qu'elles doivent donc être toujours améliorées, voire complétées.²⁰

Mais en réalité cette conception se perçoit comme infaillible quand à son contenu, et ce en dépit de ce que prétend ouvertement Apel. Cette prétention est contredite par la conception elle-même, puisqu'elle n'admet pas la possibilité d'être réfutée. Elle n'admet que la faillibilité superficielle de la formulation du principe. C'est une prétention que nous trouvons pour le moins un peu forte. Pour lui, ce sont des évidences qui ne peuvent être remises en question sans contradiction. Apel est personnellement faillible, comme il le reconnaît, mais sa méthode ne l'est semble-t-il pas. Il exprime cela ainsi : « Le philosophe qui défend la possibilité de principe et la nécessité de la fondation ultime, ne prétend pas plus à l'infaillibilité personnelle que le mathématicien qui affirme le caractère *a priori* des intellections mathématiques. »²¹ Il est convaincu de mettre de l'avant une évidence. Ce que nous questionnons, c'est le poids de ces évidences apeliennes.

Le paradoxe du faillibilisme démontre la nécessité du fondement ultime. On ne peut, pour Apel, s'en remettre au rationalisme critique comme nous venons de le voir ou à une herméneutique de la vigilance telle que celle proposée par Grondin. Ces approches présupposent déjà quelque chose d'incontournable, comme s'acharne à nous le démontrer Apel : « Par conséquent, celui qui prend la

²⁰ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 157.

²¹ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 158.

décision obscurantiste, au sens de Popper, ne peut malgré tout la comprendre qu'en présupposant ce qu'il dénie lui-même. Il la prend encore à l'intérieur du jeu de langage transcendantal de la communauté transcendantale de communication. »²² La preuve se trouve dans l'explication et la défense de la dite position. Dès que l'on tente de s'expliquer on donne raison à l'argument apélien et cet argument est semble-t-il infaillible.

2.3 La fondation ultime

Un point qui constitue sans aucun doute à l'originalité de Karl-Otto Apel est bien celui de la fondation ultime de l'éthique. Apel est à peu près seul dans son camp à défendre une position aussi radicale. Même Habermas, pourtant très proche et qui lui est redevable sur cette question, ne peut le suivre sur cette voie. Apel a pratiquement suscité le consensus contre lui-même avec cette prise de position.

Pour lui, la fondation ultime est inévitable et nécessaire. Elle sert bien sûr d'assise normative à l'éthique et par conséquent à la théorie critique, mais de plus elle est aussi une arme pour combattre ses opposants philosophiques défendant des approches relativiste, faillibiliste ou sceptique. À chacun il rétorque qu'ils ne peuvent argumenter sans confirmer ce que lui avance et sans se contredire eux-mêmes. L'argument est simple, frappant, logique et cohérent ; mais a-t-il autant de poids qu'Apel le prétend ?

Pour Apel, la prise de décision en faveur de l'argumentation est bien plus qu'une simple décision d'argumenter sur une question. Dès que l'on entre dans cette pratique, tout un lot de présuppositions deviennent plus ou moins manifestes et ces présuppositions ont des implications qui s'étendent bien au-delà du sujet immédiat de conversation. Un peu comme nous l'avons vu chez Habermas qui nous a appris que dès que nous affirmons quelque chose, tout un lot de prétentions à la validité se trouvent également soutenues. Dans le cas d'Apel, qui accepte d'ailleurs en gros cette analyse, il y a encore plus qui est soutenu.

²² Karl-Otto Apel, *L'Éthique à l'âge de la science*, p. 112.

Pour commencer avec le moins controversé, nous pouvons dire avec Apel que dès que nous argumentons nous reconnaissons l'existence d'une communauté d'argumentation réelle, soit celle où nous nous trouvons à ce moment particulier, incluant nous-mêmes et les autres participants de la discussion. Comme nous l'avons vu dans le cas du cogito, même le monologue intérieur présuppose une communauté de communication. Dans ce cas le sujet joue les rôles multiples, mais en suivant le modèle d'une discussion réelle.

L'usage du langage dans la pensée n'a de sens que de façon communicationnelle et donc appuyé sur l'intersubjectivité, et ce même si celle-ci ne se rencontre pas dans la situation immédiate donnée. Nous pouvons comprendre qu'un individu seul ne puisse développer un langage dans le sens que l'on donne à ce terme. Pour qu'il y ait langage il doit y avoir communication entre au moins deux personnes. Le langage est un instrument d'échange qui est lui aussi présupposé. On présuppose que les interlocuteurs sont aptes à se comprendre, qu'il partagent et acceptent les mêmes règles grammaticales.

Ensuite, Apel nous apprend que celui qui argumente sérieusement, selon son expression favorite, présuppose aussi une communauté idéale de communication. L'idée de cette communauté a été trouvée chez Peirce avec sa communauté idéale des savants qui progressent ensemble vers la vérité. Habermas reprend également cette idée dans sa situation idéale de discours. Pour Apel, cette communauté idéale ne peut pas ne pas être présupposée par tout acte de langage puisque : « Si nous argumentons sérieusement au sens qui vient d'être indiqué, nous avons toujours déjà reconnu, nécessairement, que nous sommes membres d'une communauté d'argumentation réelle, puis d'une communauté d'argumentation idéale anticipée de manière contrefactuelle. »²³ Celui qui argumente ne peut nier qu'il argumente et il doit assumer que les meilleures conditions de communication soient une possibilité réelle. En principe il y a donc des conditions idéales de communication qui peuvent être identifiées.

²³ Karl-Otto Apel, « L'Éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, # 4, p. 514.

En ce sens Apel n'émet pas autant de réserves à la manière de Habermas qui, lui, reconnaît d'emblée que sa situation idéale de discours ne sera jamais réalisée. Pour ce dernier il ne s'agit là que d'un idéal anticipé tandis que la communauté idéale de communication d'Apel est par définition potentiellement réalisable, bien que ce soit « sous réserve d'un risque absolu et d'une totale incertitude quant à la réalisation de la raison. »²⁴ Elle est anticipée et visée de manière contrefactuelle, mais toujours dans le but d'une potentielle, quoique peu probable, réalisation. Il nous dit bien qu'elle ne doit pas être confondue avec une utopie concrète, mais du même souffle il nous informe que nous devons travailler à sa réalisation, que cette dernière justifie de fait la survie de l'humanité.²⁵

Celui qui argumente se doit de reconnaître ce fait sinon l'argumentation devient impossible. Comment discuter si les partenaires ne visent pas l'atteinte du vrai, s'ils poursuivent des objectifs personnels, accordent autant de valeurs au mensonge ou à la tromperie qu'à l'entente véritable ? Dès que nous entrons dans un processus de communication, nous assumons qu'il y a une possibilité réelle de se comprendre, d'arriver à être d'accord. Nous assumons qu'il y a des conditions parfaites de communications qui servent de points de repère. Apel s'exprime ainsi sur cette question : « On doit également présupposer que tous les partenaires du discours sont en principe intéressés à solutionner toutes les questions pensables concernant les problèmes de validité, et qu'ils ne désirent pas instrumentaliser le discours avec d'autres partenaires, afin de poursuivre uniquement leurs propres fins. »²⁶ La bonne volonté est donc une condition préalable, mais son absence n'invalide pas la théorie.

Il y a cependant plus que cela qui est assumé. Il y a tout un champ éthique couvrant les notions de justice et de rectitude qui y semble également présupposé. Celui qui argumente reconnaît l'égalité principielle des participants, il reconnaît que seule la force de l'argument meilleur compte et non la force brute, il re-

²⁴ Karl-Otto Apel, *DR 1*, p. 64.

²⁵ Karl-Otto Apel, *L'Éthique à l'âge de la science*, p. 133.

²⁶ Karl-Otto Apel, « L'Éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, # 4, p. 512.

nonce à la récompense ou au poids des traditions ou de l'autorité ; il reconnaît aussi que le processus devra être équitable, et il reconnaît toutes ces caractéristiques que nous avons mentionnées lors de notre étude de Habermas. Pour Apel : « Celui qui argumente sérieusement, qu'il en convienne ou non, doit recourir aux conditions et aux présuppositions idéales et universellement valides de la communication dans une communauté communicationnelle idéale. » Nous reconnaissons de fait en argumentant la « co-responsabilité » des sujets ainsi que leur « égalité principielle ». ²⁷ C'est sans aucun doute l'introduction de ce contenu éthique à ce point qui pose le plus de problème. Ce contenu a, pour lui, des implications morales substantielles, ce qui pose problème pour Habermas.

Apel a, lui aussi, une visée universaliste. Il cherche un contenu valide de tout temps. Les présuppositions mentionnées plus haut répondent, selon lui, à cette exigence. Comme il le dit :

Cela signifie qu'en regard des présuppositions que j'ai visées ici, on ne puisse supposer que leur compréhension dépende de contextes historiques et contingents transformables pour la simple raison qu'elles doivent être présupposées comme présuppositions nécessaires en chaque argumentation et en chaque mise en question argumentative de présuppositions contingentes. ²⁸

Voilà qui lui met à dos à peu près toute la philosophie contemporaine. Pour Apel, tout genre de relativisme ou de contextualisme erre fondamentalement en niant ce que ses tenants utilisent pour défendre leur position propre. « Ces présupposés de l'argumentation sont inévitables — c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être contestés sans que l'on tombe dans l'autocontradiction performative — et selon moi, ils contiennent implicitement un principe de l'éthique du discours. » ²⁹ Ce qui fait dire à Apel qu'une position purement sceptique est intenable et contradictoire. Rorty et Gadamer doivent eux aussi se rendre à l'évidence, les horizons contextuels présupposent quelque chose d'universel. Albert et Popper doivent se rendre

²⁷ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 514-515.

²⁸ Karl-Otto Apel, « Le Problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », in *Critique de la raison phénoménologique : La Transformation pragmatique*, p. 65-66.

²⁹ Karl-Otto Apel, « L'Éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, # 4, p. 515.

compte de l'intenabilité de leur position car eux aussi utilisent ce qu'ils contestent. Habermas devra, lui aussi, devenir cohérent, car il refuse ce qui est incontournable.

Les présupposés du langage sont incontournables dès que nous pensons. Dès que nous commençons à nous interroger sur ce qui est transcendantal ou encore, en d'autres termes, sur ce qui fonde la raison ou l'éthique, un élément frappe tout de suite : nous ne pouvons éviter l'usage de ce que Habermas appelle la raison communicationnelle. Pour Apel, il s'agit des présupposés de la pragmatique transcendantale. Ceux-ci imposent l'existence de normes éthiques universelles et elles sont bel et bien transcendantales. Elles s'appliquent partout, de tout temps, elles ne peuvent être remises en question sans être utilisées pour y parvenir. Elles sont ainsi transcendantales en tant que conditions de possibilité de la réflexion.

Apel nous dit que dès que l'on s'interroge sur notre activité nous confirmons l'existence d'un principe éthique universel : « La fondation ultime pragmatiko-transcendantale du principe d'universalisation en éthique, tel que je viens de l'esquisser, peut être atteinte par le biais d'une réflexion sur les présupposés de l'argumentation que l'on ne peut contester sans tomber dans l'autocontradiction performative. »³⁰ C'est là le point à partir duquel on ne peut plus reculer. Il suffit de se pencher sur ce que l'on fait pour confirmer cette thèse.

Ainsi, le fait que l'on ne puisse remettre en question son propre processus réflexif sans dévoiler une contradiction devient la base de tout. Au fond, cet argument nous dit que pour penser et argumenter de manière sensée, il faut nécessairement éviter de tomber dans l'autocontradiction performative en tentant de nier ce que l'on utilise nous-mêmes. Ce fondement ultime se démontre par lui-même en étant toujours là. Toute tentative de chercher un autre fondement, de le remettre en question ou même de le confirmer ne fait que le démontrer. Apel nous le répète : « Ce retour réfléchi sur ce que nous ne pouvons contester sans autocontradiction performative n'est pas autre chose que la fondation philosophique ultime, par-là même, la raison qui fait qu'il est impossible et non nécessaire

³⁰ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 515-516.

de fonder la rationalité ou la moralité en les dérivant d'autre chose. »³¹ Voilà le fondement incontournable de la moralité.

Ceux qui voudraient affirmer qu'il n'y a pas de vérité, pas de normes, pas de prétentions à la validité ou qu'ils ne prétendent pas à la sincérité ou même à l'existence, ces derniers commettent toujours au moins une faute performative puisqu'en argumentant pour leur position respective ils contredisent ce qu'ils affirment. Pour Apel, ces présuppositions argumentatives sont infaillibles, elles « sont incontestablement vraies et donc certaines ».³²

Même celui qui refuse l'argumentation n'y échappe pas. Car ou bien quelqu'un d'autre devra défendre sa position et ainsi reconnaître les règles de l'argumentation ou encore aucune position ne sera défendue. La simple phrase « je refuse d'argumenter » est chargée de présuppositions. Le silence n'est pas non plus un argument en soi pour Apel, car il faudrait que la personne nous indique préalablement le but de son silence. Il s'agit plutôt là, pour Apel, d'un problème d'ordre psycho-pathologique et non d'ordre philosophique.

Habermas et Popper ont tous deux une argumentation différente sur cette question. Pour Habermas, ce refus de participer à la discussion est possible pour l'individu seul, mais il s'agit là d'une position intenable en société. Pour Popper, cette position demeure valide, le silence est un argument.

Cette fondation ultime de la raison par une pragmatique transcendantale garantit la possibilité d'être de la raison. Ces conditions pragmatiques sont des conditions de possibilité tant de la raison que de la connaissance. En se penchant sur ces dites conditions de possibilité, on s'interroge sur ce qui assure la validité. Une interrogation sur ces conditions est une interrogation sur la possibilité d'un savoir intersubjectivement valide, c'est une interrogation sur le sens, comme le confirme Apel : « La pragmatique doit devenir une discipline philosophique qui traite des conditions subjectives et intersubjectives permettant un accord de sens et la formation d'un consensus de vérité dans la communauté idéa-

³¹ Karl-Otto Apel, *DR 1*, p. 8.

³² Karl-Otto Apel, « L'Éthique de la discussion : sa portée, ses limites », in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1, p. 157-158.

lement illimitée des scientifiques. »³³ Cette dernière idée de Peirce est évidemment élargie chez Apel à la communauté idéale de communication non restreinte aux scientifiques.

L'accord est possible à partir d'expériences communes, ce qu'Apel appelle « les évidences paradigmatiques d'expériences ». Elles jouent le rôle du monde vécu chez Habermas. Sans ces évidences, les jeux de langage sont impossibles. Sans un bagage commun que les partenaires de la communication traînent avec eux, ils ne pourraient s'entendre, ni même discuter. Il s'agit là d'une « évidence d'expérience commune à partir de laquelle tout doit procéder. »³⁴ Ce monde vécu dans lequel chacun puise ce qui lui est propre tout de même demeure ouvert au partage intersubjectif. Mais, comme nous le verrons, Apel refuse la fondation à partir du monde vécu.

Le jeu de langage transcendantal révèle ces conditions et ces évidences en tant que fondation ultime de la raison. Cette fondation ultime est dégagée de façon non déductive, mais immédiate : « ses évidences paradigmatiques ne peuvent être mises en question par la critique sans se contredire elles-mêmes, ni être fondées déductivement sans se présupposer elles-mêmes. »³⁵ Cette intuition non critiquable est à l'abri des remises en question, car quiconque s'y essaie commet une pétition de principe. Il y a donc un minimum incontournable qui se trouve révélé ici. Encore une fois, nous ne pouvons critiquer ou nier le fondement de l'argumentation sans l'utiliser et de fait confirmer sa réalité.

Pour Apel, les présupposés des deux communautés de communication, l'une réelle et l'autre idéale, ainsi que les règles minimales de la logique et les règles de la pragmatique transcendantale, forment le fondement ultime de la raison. Les arguments philosophiques prennent tous racine dans cette fondation. Apel exprime cette possibilité de cette façon : « La pertinence d'une fondation philosophique ultime de la raison réside alors dans un argument réflexif : on ne peut décider au niveau du discours et de la pratique ni pour, ni contre les règles du jeu

³³ Karl-Otto Apel, « La Question d'une fondation ultime de la raison », in *Critique*, # 413, p. 903-904.

³⁴ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 907.

³⁵ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 919.

de langage transcendantal sans avoir déjà présupposé ces règles. »³⁶ On ne peut que les reconnaître.

Le fait que l'on suive ces règles, que l'on reconnaisse les autres partenaires de la discussion, n'implique pas une éthique mais la présuppose selon les dires d'Apel.³⁷ En discutant, nous manifestons un comportement éthique. Il faut comprendre ici qu'il doit y avoir discussion et non invective, refus d'argumenter, combat ou imposition par la force. Dans ces cas, les règles ne sont pas suivies, même si elles existent pourtant. Ce qui implique désormais que l'existence de ces règles est en fait nécessaire, mais non suffisante pour l'élaboration de l'éthique. La règle à suivre peut très bien dire que c'est la loi du plus fort qui prévaut, et le plus fort peut faire prévaloir cette loi. Mais il ne peut suivre cette règle tout seul, d'autres doivent l'endosser et encore là la force peut prévaloir. Ainsi l'éthique se manifeste uniquement si l'on s'engage véritablement dans la discussion sans contrainte et que l'on reconnaît la communauté d'argumentation. Dans ce cas, lorsque le plus fort tente de défendre rationnellement sa position, elle devient injustifiable.

Ainsi nous pouvons répondre à la question : « pourquoi être moral ? » en répondant qu'on ne peut faire autrement, que la vie en société l'exige, que l'usage du langage présuppose une morale. En reconnaissant ce qui se doit, soit *a priori* de la communication, nous reconnaissons la morale. Nous reconnaissons par ce fait :

La norme fondamentale de justice, c'est-à-dire du droit égal de tous les partenaires de discussion possibles à employer tous les actes de langage propres à articuler des prétentions à la validité susceptibles, le cas échéant, de consensus ; j'ajoute la norme fondamentale de solidarité entre tous les membres, et au-delà : de tous les membres potentiels de la communauté d'argumentation actuelle, en principe illimitée, étant donné que dans le cadre de l'entreprise commune de la résolution argumentative de problèmes, ils sont liés et renvoyés l'un à l'autre ; et enfin, la norme fondamentale de coresponsabilité de tous les partenaires de discussion dans l'effort solidaire visant à articuler et à résoudre des problèmes.³⁸

³⁶ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 928.

³⁷ Karl-Otto Apel, *L'Éthique à l'âge de la science*, p. 92.

³⁸ Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, p. 42.

Ces présuppositions sont manifestement morales, ou éthiques en tant qu'elles prétendent à l'universalité, mais sont-elles toutes vraiment déjà là ? Leur usage communicationnelle a-t-il vraiment des implications pratiques ?

Évidemment, comme nous l'avons dit, cette analyse ne fait pas l'unanimité, si ce n'est contre elle. Pierre Livet³⁹ et Jacques Lenoble parlent d'indécidabilité au lieu d'incontournabilité de ce contenu éthique. Otfried Höffe⁴⁰ affirme qu'Apel n'a pas vraiment démontré l'existence de ce contenu éthique. En cela Karl-Heinz Ilting⁴¹ lui fait écho. Jean-Marc Ferry⁴² abonde également dans ce sens. En fait, Habermas lui-même trouve l'introduction de ce contenu éthique un peu subit.

Pour Apel, une fois ces faits reconnus, les sujets se servent de l'éthique du discours pour établir, lors des discussions pratiques, les normes à suivre dans la vie de tous les jours, sans avoir à se demander pourquoi être moral ou raisonnable.

3 Fondement ultime ou faillibilisme

Habermas n'a pas été convaincu par les positions d'Apel sur les questions du faillibilisme et du fondement ultime de la raison. Une confrontation devint inévitable. Apel, dans son intransigeance théorique, ne peut accepter des positions à mi-chemin. Comme nous l'avons dit, pour lui, on est ou bien relativiste ou fondationaliste, pas les deux à la fois ou entre les deux. Ainsi, les propos de Habermas, reconnaissant la nécessité de s'en remettre à un certain faillibilisme, et encore plus ses propos affirmant l'inutilité et l'impossibilité d'une fondation ultime, ne purent que provoquer une réplique de la part d'Apel. Sur ces deux points Habermas, selon lui, « erre dans l'incohérence ». Il demeure aveugle à ce qui lui semble pourtant évident. La question, dans les termes de Stéphane Courtois,

³⁹ Pierre Livet, « Les Limitations de la communication » in *Études philosophiques*, # 2-3, p. 270. J. Lenoble, *Droit et communication : La Transformation du droit contemporain*, p. 33-45.

⁴⁰ Otfried Höffe, « Kantian Skepticism toward Transcendental Ethics of Communication » in *The Communicative Ethics Controversy*, p. 202.

⁴¹ Karl-Heinz Ilting, « The Basis of Validity of Moral Norms » in *The Communicative Ethics Controversy*, p. 226.

demeure : « Avons-nous affaire là à une théorie transcendantale, ou à une théorie empiriquement faillible ? »⁴³

Apel s'en prend tout d'abord au fait que Habermas s'en remette aux réalités du monde vécu en tant que corroboration finale de l'éthique. Le fondement suffisant de Habermas pour l'éthique trouve sa fondation dans le monde vécu. Ce qui devient pratique courante forme la norme et celle-ci demeure révisable. Ainsi, non seulement rejette-t-il le fondement ultime, mais de plus il introduit une réserve faillibiliste. À l'offense, il ajoute le sacrilège. Voyons de plus près la critique formulée par Karl-Otto Apel sur cette question.

Apel présente sa critique ainsi :

Il (Habermas) a par exemple contesté la différence de principe, essentielle du point de vue épistémologique et méthodologique, qui oppose les énoncés possibles des sciences reconstructrices et les énoncés universels (selon moi : valables *a priori*) de la philosophie. Il a contesté les énoncés de la pragmatique universelle et il a utilisé, sans limite aucune, le principe du faillibilisme pour les énoncés de la pragmatique philosophique universelle (donc aussi pour les énoncés portant sur le principe du faillibilisme et ses présupposés nécessaires). Il a de ce fait, malgré d'apparentes restrictions, accepté le principe non restreint partant, applicable à lui-même, du faillibilisme.⁴⁴

Position qui par conséquent ne peut sérieusement prétendre à la fondation d'une éthique selon Apel.

Pour Apel, les énoncés universels de la pragmatique ne sauraient être soumis à une réserve faillibiliste. Ils sont valables *a priori* et donc de tout temps et pour toutes les époques. Mais, pour lui, Habermas ne fait pas les distinctions nécessaires entre ces universaux et de simples propositions empiriques, qui sont par définition falsifiables.

Il s'agirait là d'une première erreur méthodologique. Habermas cherche des confirmations du côté des sciences empiriques, ce qui n'est pas invalide en soi pour Apel, mais cette approche oublie les présupposés incontournables de la réflexion présentés antérieurement. Les sciences empiriques ne peuvent que

⁴² Jean-Marc Ferry, *Habermas : L'Éthique de la communication*, p. 507-508 et 523.

⁴³ Stéphane Courtois, « Le Faillibilisme de Jürgen Habermas et ses difficultés : un faillibilisme conséquent est-il possible ? », in *Dialogue*, vol. 33, p. 239.

⁴⁴ Karl-Otto Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, p. 11-12.

fournir un argument de plus, argument qui demeure précaire et insuffisant sans la reconnaissance d'un fondement ultime. La racine de la validité se trouve dans ce fondement ultime pour Apel, alors qu'elle se trouve pour Habermas dans le monde vécu.

De plus, ce monde vécu introduit de fait une réserve contextualiste, puisque les contenus du monde vécu sont par définition variables. Il ne reste alors plus grand-chose de valable universellement. La seule façon d'assurer la validité et le contenu de cette approche, en soi correcte même pour Apel en ce qui a trait à l'empirie, est de l'assortir d'une fondation ultime. Sans cela, Habermas redonne vie à un « reliquat de la philosophie spéculative de l'Histoire » qui trouve en elle-même un « principe de fondation suffisante ». Ainsi Apel ne peut accepter l'approche de Habermas :

qu'à la condition de la compléter par une fondation ultime pragmatico-transcendantale, ce qui veut dire que je suis contraint de rejeter, comme un reliquat de la philosophie spéculative de l'Histoire, plus ou moins passé sous silence ou inaperçu, l'exigence qui, de manière apparemment implicite chez Habermas, voudrait que la figure argumentative esquissée contienne elle-même sa propre fondation suffisante.⁴⁵

Cela revient à un cercle, à une pétition de principe où les éléments, prémisses et conclusion, se fondent l'un l'autre, se présupposent l'un l'autre. Cette position, bien sûr, est inacceptable pour Apel.

Apel ne peut concevoir qu'il n'y ait pas de fondement ultime. Il lui faut alors en trouver un. Pour lui, une idéologie qui s'en remet à une sorte de téléologie de l'histoire destinée à l'émancipation, demeure incomplète, injustifiée et non fondée. Il s'agirait là d'une forme de dogmatisme qui par définition ne requiert pas d'autre fondement. Il écrit : « C'est effectivement à cela qu'aboutit Habermas quand il considère les présuppositions de la discussion argumentée relative à la constitution de consensus, uniquement comme des hypothèses empiriquement vérifiables. »⁴⁶ Pour Apel cela revient à un relativisme où tout peut être d'égale valeur. Nous ne partageons évidemment pas cette lecture apeliennne de Habermas : ce dernier combat le relativisme à sa façon. Cependant Apel a aussi raison

⁴⁵ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 15.

⁴⁶ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 35.

sur un point car, selon nous, Habermas ne fait que compenser les limites du relativisme. Un relativisme atténué demeure présent dans sa pensée. Habermas tente de démontrer que l'on peut trouver dans l'expression des mondes vécus particuliers quelque chose de commun et d'universel.

Habermas est, pour Apel, incohérent en refusant de faire les distinctions qui s'imposent entre ce qui est empirique et ce qui est transcendantal. Il dit alors : « Je crois que Habermas se verra un jour devant l'obligation de décider s'il veut persister dans l'incohérence ou restituer à la philosophie sa fonction fondatrice authentique, liée à des prétentions à la validité universelles *a priori* et auto-référentielles. »⁴⁷ À l'instar de Jean Grondin, mais pour des raisons bien différentes,⁴⁸ Apel n'accepte pas que la philosophie soit à la remorque des sciences sociales ou du savoir faillible en général. Elle a un rôle primordial. Si son rôle est d'être la gardienne de la rationalité comme le prétend Habermas, alors sur quoi se fonde ce choix et, qui plus est, sur quoi se fonde cette rationalité elle-même ?

Habermas a fait des découvertes dont il refuse, semble-t-il, de faire usage. Il admet la théorie d'Apel sans en accepter la portée et les conséquences. Comme l'exprime Apel dans son texte polémique :

Habermas a trouvé dans le principe de discussion le point d'Archimède du principe d'une fondation ultime de la philosophie, non dans le cadre ontologique ni dans celui d'une théorie de la conscience mais au plan pragmatico-transcendantal. Mais d'autre part il ne fait pas d'utilisation appropriée de cette découverte car il tente de ramener finalement aux ressources de la communication du monde vécu non pas la seule constitution de sens, intentionnelle (là, je le suivrais) mais aussi la justification de la validité — la fonction de la validité de la morale par exemple. On pourrait parler ici d'un naturalisme reconstruteur de la justification de validité.⁴⁹

Cette justification se doit d'être transcendantale et non empirique.

La moralité du monde vécu est insuffisante pour Apel, et il serait même dangereux de s'y remettre sans fondation ultime établissant déjà des balises, car Dieu sait le genre de normes qui pourraient être établies étant donné la prédomi-

⁴⁷ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 39.

⁴⁸ Pour Grondin la philosophie se trouve trop marginalisée chez Habermas, réduite à un rôle subalterne à la remorque des sciences empiriques, elle perd de sa grandeur. Pour Apel, Habermas, avec cette approche, introduit une réserve faillibiliste ne permettant aucune fondation réelle.

⁴⁹ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 42.

nance de l'agir stratégique dans le monde vécu. Ce qu'Apel ne semble pas voir c'est que même si c'était le cas et que la moralité du monde vécu pouvait très bien se défendre ou s'accommoder d'une morale de tortionnaire par exemple, cela ne démontrerait toujours pas l'existence d'une fondation ultime, mais simplement le souhait et la pertinence d'en avoir une si celle-ci pouvait véritablement se démontrer et fonder l'éthique. Or Habermas, nous l'avons vu, emprunte un autre chemin au bout duquel la moralité de tortionnaire est tout de même rendue inacceptable, sans pour autant admettre comme fondement ultime la reconnaissance des normes éthiques de la communauté communicationnelle idéale. Habermas s'en remet à la meilleure corroboration possible, soit celle du monde vécu. La norme qui suscitera le plus grand consensus sous les meilleures conditions de communication sera la norme valide, quoique toujours révisable. De cette façon il combat aussi le relativisme.

Il s'agit, selon Apel, d'une insuffisance qui ne saurait pouvoir fonder une théorie critique de la société de façon cohérente et sérieuse. Il explique cela de la manière suivante :

Je ne pense pas cependant que cette position méthodique suffise à rendre possible quelque chose comme une Théorie critique, c'est-à-dire une science critique reconstructive qui, à l'égard des prétentions à la validité, historiquement compréhensibles, du Droit et de la morale ou des morales formulées par des philosophes qui appartiennent à une forme de vie, ou à une époque socio-culturelle précise, permettrait pour un jugement normatif sur les bonnes ou mauvaises raisons les mêmes prétentions que celles qu'elle a fait valoir pour la reconstruction de l'histoire interne de la science par exemple.⁵⁰

Apel démontre bien la nécessité de la fondation ultime, mais il assume de plus qu'elle existe avec toute sa portée. L'un n'implique pas l'autre, il s'agit là d'une erreur de catégorie du style de celle que Kant reprochait à Anselme.⁵¹ La possibilité logique n'implique pas l'existence réelle. Apel ne comprend pas comment il se fait que Habermas puisse refuser de voir que les présupposés de la pragmatique

⁵⁰ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 31.

⁵¹ C'est notre collègue Patricia-Anne DeVriendt qui nous a signalé la similarité entre notre critique d'Apel et celle mentionnée ici. Apel nous semble toutefois plus rigoureux qu'Anselme. Il a de fait peut-être raison, mais il est impossible de le savoir, d'où la précarité de sa position.

transcendantale s'appliquent nécessairement à toute tentative de falsification des normes du monde vécu. Ceux qui entrent dans l'agir communicationnel font forcément usage de ces présupposés. Ils ne peuvent effectivement les remettre en question. Comment Habermas peut-il ne pas reconnaître cela ? Comment peut-il aller chercher ailleurs ce qui se trouve déjà donné, soit le devoir-être moral ?

Il faut évidemment voir que les visées des deux auteurs ne sont pas tout à fait les mêmes. Habermas ne cherche pas de fondement ultime, alors il ne sert pas à grand-chose de lui reprocher de ne pas en avoir trouvé un. Ce qu'il a trouvé est pour lui, et aussi pour nous, la meilleure fondation possible. Celle-ci ne saurait être ultime, car seul un dieu pourrait avoir une telle prétention.

L'infaillibilité d'Apel n'est certainement pas un argument convaincant. Apel n'envisage que des critiques désincarnées pour sa position. Ceux à qui il s'attaque sont des idéalités contrefactuelles comme son sceptique ultime qui ne peut exister. Bien sûr, il argumente aussi contre des philosophes réels, mais ce qu'il ne voit pas, ce sont des adversaires qui peuvent le suivre sur un bout de chemin pour ensuite s'arrêter. Nous le répétons, cela n'est pas une position possible, tenable ou cohérente pour lui. Ainsi, on doit admettre tous ces présupposés de l'éthique du discours ou rien du tout. La seconde position, et il l'a bien démontré, est intenable à moins de sombrer dans une démente qui nous oblige à nier notre propre existence. Cela n'implique pourtant pas que l'on ne puisse plaider, comme nous l'avons mentionné, en faveur de l'indécidabilité ou encore pour une forme de faillibilisme, voire de décisionnisme.

Par conséquent, nous pouvons certainement admettre que dès que nous argumentons, nous sommes membres d'une communauté réelle d'argumentation, que nous devons accepter de suivre les règles du langage pour se comprendre et qu'il ne sert à rien de feindre la bonne foi tout en espérant du même souffle atteindre un consensus véritable. Mais ces principes, même si nous leur prêtons le statut de fondement ultime, que fonderont-ils précisément ? Avec ce genre de présuppositions inévitables, n'importe quoi peut être fondé, y compris une morale de tortionnaire. En acceptant ce qui est vérifiable empiriquement et non pas ce qui relève de la spéculation logique, nous sommes con-

traint à une telle observation. La société de tortionnaires reconnaît son existence et celle de ses membres. Ceux-ci peuvent se comprendre sans difficulté et pourtant leur éthique est très discutable et tout à fait inégalitaire. Pour éviter la possibilité d'une telle société il faut admettre des présuppositions invérifiables telle la reconnaissance de l'égalité principielle des individus comme phénomène acceptée ; il faut aussi accepter le devoir-être moral ou encore l'implication morale concrète de la communauté idéale de communication. L'argument d'Apel est efficace seulement si on accepte de jouer le jeu de la rationalité communicationnelle et même dans ce cas la charge morale qu'il lui prête n'est pas démontrée. D'où la nécessité habermassienne d'aller établir des garanties dans le monde vécu.

Pour éviter ce problème Apel nous dit qu'il y a encore bien plus que cela qui est présupposé. D'abord, il faut vouloir argumenter sérieusement, ce qui dans le monde vécu ne se rencontre pas souvent. Ensuite, il nous apprend qu'il faut anticiper cette situation idéale de la communication avec ses garanties de justice, d'égalité et de coresponsabilité. Elle sert d'étalon, mais elle sert justement d'étalon seulement pour ceux qui cherchent la vérité, et encore là, il est impossible d'en démontrer l'existence, non pas réelle, puisque ce serait contradictoire, mais idéale.

De plus, Apel croit inévitable le fait que la reconnaissance de ces présuppositions implique une prédisposition à être moral. Cela relève de la croyance pure et simple et ne saurait être démontré. Apel se doit d'insister sur le fait que le contenu moral est déjà inscrit dans tout ce qui est déjà présupposé pour pouvoir justement éviter la morale du tortionnaire et toute forme de relativisme. Or, pour ce faire, Apel a dû quitter le champ du savoir pour laisser place, à l'instar de Kant, à celui de la croyance. Empruntons donc temporairement une conclusion de Jean-François Lyotard : « Je conclus, en kantien, que la fondation ultime de la raison ne peut être trouvée dans les seules conditions de la pragmatique argumentative. »⁵² Il semblerait qu'Apel surcharge cette pratique.

⁵² Jean-François Lyotard, « Argumentation et présentation : la crise des fondements », in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1, p. 741.

Habermas ne fait pas ce saut, il ne s'aventure pas dans de telles spéculations et il se limite au champ du connaissable, donc du falsifiable. Il s'agit là du meilleur fondement possible, le seul qui puisse être réellement défendu, même s'il est faillible. Si le contenu éthique n'y est pas déjà inscrit, il n'y a pas de fondement ultime directionnel ; ou encore, il est impossible de démontrer l'existence de ce fondement même s'il existe. Cela revient à la question posée antérieurement à savoir si ce fondement est substantif ou vide. Si on admet tout de même son existence, c'est comme ensemble vide. Le fondement ultime demeure alors impossible et inutile ; indémontrable ou pouvant fonder n'importe quoi. Le manque à gagner éthique se trouve compensé chez Habermas par un recours aux corroborations du monde vécu. Apel remplace cela par un acte de foi. Apel refuse d'admettre qu'il a pris une décision en faveur de l'éthique, non pas une décision irrationnelle comme l'entend Popper, mais une décision rationnelle. Le saut transposant l'éthique du langage à la réalité ne peut être démontré.

De plus remarquons qu'Apel a une attitude quelque peu aristocratique vis-à-vis du monde vécu. Il le croit incapable de sagesse véritable par lui-même, il n'a pas la noblesse du philosophe. Apel est fermement convaincu que le monde vécu a bel et bien besoin des lumières de la philosophie. Pour lui, la morale conventionnelle ne peut se fonder elle-même et c'est pourtant, pour Apel, ce à quoi mène l'idée énoncée par Habermas, que les individus n'ont justement « pas besoin des lumières des philosophes »⁵³ dans leur vie de tous les jours. Apel tente aussi d'être formaliste et de ne pas dicter les critères de la bonne vie, mais paradoxalement il souhaite également que des morales de tortionnaire soit *a priori* injustifiables.

Ainsi, l'argument récurrent de la contradiction performative ne vaut que pour le début de la démonstration d'Apel, pas pour son entièreté. Nous ne pouvons être accusés de cette faute en admettant avec Habermas ce que nous admettons (communauté réelle, norme du langage) sans pour autant accepter la fondation ultime orientée vers l'éthique. Apel constate que : « Sans contester un tel *a priori* communicationnel, Habermas refuse d'en faire un fondement ultime —

⁵³ J. Habermas, *MC*, p. 119 (108).

ce qu'il juge impossible et inutile. »⁵⁴ Forcément puisque l'entreprise habermasienne est procédurale et non théologique alors que l'entreprise d'Apel est déontologique, téléologique et par conséquent carrément déterministe.

Apel insiste sur le fait, dans une attitude sans compromis, que les présuppositions de la pragmatique transcendantale sont incontournables et qu'elles doivent toutes, sans exception, être admises. De ce fait il introduit en sous-main tout un contenu spéculatif indémontrable. Son argument ressemble étrangement à une pente fatale. Apel ne peut démontrer, malgré ses tentatives, la faute performative de celui qui doute du contenu éthique pour la pratique quotidienne lié à l'usage du langage. Ce dernier admet les présuppositions vérifiables sur lesquelles peut se baser l'argument de la faute performative ; cet argument n'est toutefois pas valable lorsqu'il est question de ce qui ne peut être prouvé. On aura beau nous dire que nous n'irons pas au ciel, si nous ne croyons pas en Dieu, cela demeure indémontrable. Par l'introduction de ce contenu éthique, Apel nous dit en fait que l'homme est naturellement bon, ce qui n'a pas plus de valeur que de dire que l'homme est un loup pour l'homme, et qui, selon ses propres dires n'est pas « une hypothèse empiriquement sensée. »⁵⁵ Le recours au monde vécu devient un palliatif nécessaire.

4. Établissement de la priorité de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique

Un autre point de légère discorde entre Apel et Habermas a trait à la primauté de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique. Non pas que les deux ne soient pas d'accord sur ce fait, mais il y a désaccord sur la façon d'établir cette priorité. Les deux acceptent le fait qu'une société basée sur une morale égoïste ne puisse fonctionner. Apel nous dit, en ses propres termes, qu'une telle démonstration d'une société basée sur l'agir stratégique n'est pas faisable stratégiquement et que cette société elle-même s'effondrerait : « Elle échouera en effet

⁵⁴ Jean-Marc Ferry, *Philosophie de la communication*, tome 1, p. 86.

⁵⁵ Karl-Otto Apel, « L'Éthique de la discussion : sa portée, ses limites », trad. Bouchindhomme, in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1, p. 163.

pour la bonne raison que le respect des contrats ne peut lui-même se fonder sur des contrats ou sur des intérêts égoïstes. »⁵⁶ Ainsi, même les contrats présupposant la mauvaise foi présupposent une volonté de respecter ces mêmes contrats.

Comme nous pouvons nous en douter, l'établissement de la priorité de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique n'est possible, pour Apel, qu'à partir d'une fondation ultime, ce qui n'est pas le cas chez Habermas. Il faut se rappeler encore une fois qu'il ne faut pas confondre l'utilité et la pertinence d'une telle fondation avec son existence réelle. Apel tend à confondre les deux et à présenter cette pertinence comme preuve de l'existence. Comme nous l'avons mentionné, il serait sans doute bien pratique que les choses soient ainsi, mais nous ne pouvons en être certains.

C'est dans le deuxième texte de la série de *Penser avec Habermas contre Habermas* qu'Apel a rassemblé l'essentiel de sa critique sur ce point. Il a de fait, pour l'essentiel, repris ce qui avait déjà été énoncé dans d'autres textes dont nous nous servirons également ici.

Nous pouvons prendre comme point de départ pour cette critique qu'adresse Apel à l'égard de Habermas la réponse qu'il fournit à l'argument présenté dans la section précédente, à l'effet que les normes du discours n'impliquent pas de contenu éthique ou un devoir être moral. Le contre-argument qu'Apel fournit en arrive à démontrer la préséance de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique mais en s'appuyant sur la fondation ultime. De plus, il démontre que cette préséance serait impossible à établir, surtout dans le cas de l'agir ouvertement stratégique, sans que ce fondement ultime, une fois démontré, soit éthique et moral en son essence.

Son argument n'est pas étranger à celui de Habermas. Tant pour l'un que pour l'autre, l'agir stratégique présuppose l'agir communicationnel. Nous pouvons essentiellement penser l'existence de ce dernier sans pour autant devoir assumer l'existence du premier, par contre l'inverse n'est pas vrai. Nous ne pouvons considérer l'agir stratégique sans référence à l'étalon qu'est l'agir communicationnel. Dès que l'on agit performativement, la rationalité stratégique ne peut prendre la

⁵⁶ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 163.

place de la rationalité communicationnelle à cause des normes que celles-ci présupposent. Elle ne peut qu'en être dérivée. En cela, Apel et Habermas sont en parfaite harmonie. Apel explique ainsi son approche : « On procédera donc inversement, en définissant la structure de la rationalité stratégique dans le cadre d'une théorie des types de rationalité qui prend pour base la rationalité consensuelle et communicationnelle — cadre dans lequel est donc par là même présupposée une rationalité authentiquement éthique. »⁵⁷ Apel est déjà convaincu que l'inverse n'est pas possible.

Il nous apprend que si l'on prétend que suivre les règles de la communication n'entraîne pas l'exigence d'un contenu éthique, on se lance dans une entreprise vaine et contradictoire. Si, par exemple, on ne suit les règles que pour soi ou si, lors d'une argumentation suivant les règles de la discussion, on en arrive à établir la préséance de l'intérêt stratégique ou d'autre chose comme la loi du plus fort ou la morale de tortionnaire, deux prémisses doivent être défendables : 1) « Suivre une norme devrait signifier la même chose dans le cas de la discussion que dans celui de la coopération stratégique. »⁵⁸ 2) Le rapport entre les deux types d'agir peut être adéquatement rendu par une simple juxtaposition, « cela veut dire qu'il n'est par exemple ni possible ni nécessaire de montrer que les normes procédurales de la discussion argumentative puissent ou doivent assumer la fonction normative de l'établissement des critères en vue de la régulation morale de toutes les formes d'interaction du monde vécu. »⁵⁹

La première prémisse est intenable pour la raison suivante : le parasite ne peut rechercher la vérité, mais il peut très bien vouloir ne poursuivre que son intérêt personnel sans égard pour les autres. Ainsi, « ce n'est que du point de vue moral que son comportement est contraire aux normes ; il peut en revanche être parfaitement conciliable avec les normes de la rationalité purement stratégique. »⁶⁰ Il n'a donc pas besoin, semble-t-il, des présupposés de l'agir communicationnel dans ce cas. Mais Apel nous dit, d'accord en cela avec Habermas, que

⁵⁷ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 163.

⁵⁸ Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, p. 55.

⁵⁹ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 56.

⁶⁰ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 59.

l'on ne peut absolument pas se soustraire de la discussion argumentative par une disposition d'esprit stratégique. Même si dans ce cas on ne cherche pas la vérité et qu'on échappe donc, de l'aveu même d'Apel, à la fondation ultime. Ainsi cette priorité n'est valide que si l'on cherche la vérité. L'hypothèse d'Apel ne serait donc valide que dans des cas rarissimes, car même la recherche de vérité pour des fins personnelles est invalide. Mais cela vaut, semble-t-il, aussi pour ceux qui défendent uniquement des prétentions au pouvoir, comme dans le cas de son exemple des Athéniens face aux Méliens.

Ainsi, celui qui participe à une discussion argumentative ne peut en enfreindre les normes sans se punir lui-même et par conséquent agir contre son intérêt personnel, ce qui rend paradoxal d'agir stratégiquement dans une telle situation. Avec Apel on peut alors se demander : « S'ensuit-il pour autant que dans le cas d'un manquement aux normes de la discussion, on n'ait absolument pas affaire à une infraction morale, mais seulement, précisément, à une simple atteinte à son intérêt stratégique propre. »⁶¹ Ainsi nos deux types de dispositions, placées côte à côte, ne donnent pas le même résultat, ce qui contredit la seconde prémisse.

Dans un cas un manquement aux normes n'est certainement pas moral, mais en est-il ainsi pour l'autre ? Apel nous dit que non, car si un manquement aux normes stratégiques ne saurait être qualifié d'immoral, un manquement aux normes de la discussion l'est. Apel effectue un raisonnement circulaire et nous revient avec toutes les présuppositions de la communauté idéale de communication. Or, il n'a toujours pas démontré l'existence de celles-ci autrement que comme possibilités logiques, alors qu'il les prend comme prémisses. Malgré sa tentative, il n'a toujours pas répondu à celui qui accepte ces normes sans les charger de tout ce contenu éthique. Sa fondation ultime ne peut pas établir la priorité de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique à ce point, et encore une fois nous devons nous rabattre sur la meilleure fondation possible, soit celle des corroborations tirées du monde vécu proposée par Habermas.

⁶¹ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 59.

Toutefois ce type de fondement s'avère, pour Apel, insuffisant comme il l'affirmera régulièrement. Voici le coeur de son argumentation touchant la priorité de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique :

The reason for this is that, in the case of OSUL (openly strategic use of language), it is impossible in principle to decide which use of language — the strategically rational or the consensually communicatively rational — is more fundamental, without appealing to controversial philosophical presuppositions concerning the rational norms of language. Indeed, it is impossible to decide whether there is a fundamental use of language at all.⁶²

C'est ce que nous voudrions examiner. Nous pouvons deviner que seule une fondation ultime soit à même de garantir cette préséance tout comme elle est la seule à être capable d'établir la validité intersubjective. Car une « stricte réflexion sur l'acte philosophique d'argumenter » qui révèle la « fondation ultime pragmatico-transcendantale (...) des conditions idéales de validité ne peut pas être remplacée par le recours à l'indépassabilité factuelle des certitudes d'arrière-fond propres au monde vécu. »⁶³ Apel s'oppose à la recherche d'une fondation dans le monde vécu parce que le monde vécu est bien plus soumis à des « critères stratégiques de rationalité » qu'à autre chose. Une recherche de fondement dans le monde vécu revient à défendre l'agir stratégique comme étalon, ce qui est l'inverse de ce que nous voulons réaliser, ou à tout le moins force la conclusion qu'il est impossible d'établir fermement une telle préséance. Habermas pose l'entente comme étant toujours présumée pour s'en sortir.

Apel s'oppose directement à Habermas en ces termes :

Selon moi, il est tout simplement faux d'affirmer qu'au niveau de la pratique de la communication et de l'interaction dans le monde vécu, l'entente et la coordination sociale des actions sont normalement réalisées sur la base de la force du lien social suscitée par des prétentions à la validité acceptées, donc à la lumière de critères de validité généralement reconnus, par exemple des normes légales ou morales.⁶⁴

⁶² Karl-Otto Apel, « Openly Strategic Uses of Language: a Transcendental-Pragmatic Perspective (a second attempt to think with Habermas against Habermas) », in *Habermas : a Critical Reader*, p. 275.

⁶³ Karl-Otto Apel, « Signification illocutionnaire et validité normative. La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », trad. D. Dumas, in H. Parret Ed., *La Communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, p. 24-25.

⁶⁴ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p 25.

Cette thèse de Habermas est une idéalisation indéfendable. Il s'agit là, aux dires d'Apel, d'un refus de voir que ces ententes du monde vécu sont, plus souvent qu'autrement, des rejets de l'agir stratégique. Habermas n'ignore pas cela, mais il défend que même ces ententes stratégiques, et sur ce point il est en parfait accord avec Apel, sont redevables de l'agir communicationnel et que ce dernier est l'étalon qui rend ces ententes possibles.

Pour Apel cela est insuffisant. Cette démonstration n'est valide que pour les visées stratégiques dissimulées, qui par essence, doivent faire croire à une finalité visant l'entente véritable. Cette démonstration, par contre, ne peut s'appliquer aux actes et aux prises de positions ouvertement stratégiques qui, eux, n'ont pas à jouer la comédie, donc ne présupposent pas nécessairement l'entente communicationnelle pour leur réussite. Pour Habermas, ces cas limites sont des situations parasites qui dépendent quand même de l'agir communicationnel, mais sa démonstration quant à cela reste incomplète. Apel remarque : « The difference between an openly strategic and a Habermasian understanding-oriented rationality of action can certainly be established by means of the usual forms of linguistically or sociologically oriented analysis of language and communication. But nothing concerning the priority of one or the other can be decided in this way. »⁶⁵ Pour Apel, cette démonstration est impossible sans l'apport d'une fondation ultime.

En réalité, Apel a peut-être raison, mais cela n'est toujours pas une preuve de l'existence de ce fondement, et ainsi l'alternative habermassienne demeure valide par défaut. Même si pour Apel :

L'argument de Habermas n'a aucunement montré qu'au niveau de la pratique dans le monde vécu, il est nécessaire que l'on ait également reconnu le primat normatif des prétentions à la validité — et avec lui, le primat de la rationalité de la formation du consensus, laquelle prend appui sur des critères de validité — par rapport à la rationalité s'appuyant sur le pouvoir et ouvertement stratégique.⁶⁶

⁶⁵ Karl-Otto Apel, « Openly Strategic Uses of Language: a Transcendental-Pragmatic Perspective (a second attempt to think with Habermas against Habermas) », in *Habermas : a Critical Reader*, p. 287.

⁶⁶ Karl-Otto Apel, « Signification illocutionnaire et validité normative. La fondation pragmatique-transcendante de l'entente communicationnelle illimitée », trad. D. Dumas, in H. Parret Ed., *La Communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, p. 27.

Les exemples qui prouvent cela se rencontrent partout : en politique, dans les contrats et les négociations de tous genres. Apel nous dit que dans le monde vécu, les ententes de la mafia sont tout aussi valides que d'autres.⁶⁷ Dans ces cas, on ne feint pas la recherche de consensus, on offre ouvertement des avantages, on applique des pressions ou on utilise d'autres moyens dont la moralité est douteuse. Ainsi, on ne s'en remet pas aux normes idéales de la communication et on n'est pas ouvert à une discussion sur les prétentions à la validité puisque celles-ci n'entrent pas en ligne de compte. Les prétentions au pouvoir constituent la norme.

Il faut donc, pour Apel, pouvoir démontrer que même de tels agissements dépendent de l'entente langagière basée sur la communication, ce qui implique pour lui la reconnaissance de la communauté communicationnelle idéale et toutes ses présuppositions. Celui qui s'en remet aux prétentions au pouvoir refuse une discussion sur les prétentions à la validité pour ne pas avoir à reconnaître l'illégitimité de sa position. Il y a une différence de principe entre l'agir ouvertement stratégique et l'agir stratégique dissimulé, ce qui semble avoir échappé à Habermas. Apel nous dit : « L'on peut voir ici que c'est bel et bien la possibilité d'une fondation ultime rationnelle de l'éthique qui est en jeu. Car c'est justement en ceci que consiste la délicate question d'une fondation post-conventionnelle de l'éthique : peut-on amener un argument rationnel contre l'utilisation purement stratégique des autres. »⁶⁸ Par conséquent, « on ne peut pas démontrer la reconnaissance du primat normatif de la communication et de la formation de consensus non stratégiques par le moyen quasi empirique d'une reconstruction compréhensive de la pratique dans le monde vécu. »⁶⁹ Au niveau de cette pratique on ne peut rien contre celui qui s'en remet ouvertement à l'agir stratégique. Il faut donc

⁶⁷ Karl-Otto Apel, « Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia », in *The Communicative Ethics Controversy*, p. 39.

⁶⁸ Karl-Otto Apel, « Signification illocutionnaire et validité normative. La fondation pragmatique-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », trad. D. Dumas, in H. Parret Ed., *La Communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, p. 29.

⁶⁹ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 29.

montrer que cet agir ouvertement stratégique est lui aussi parasitaire de l'agir communicationnel.

La preuve d'Apel se formule ainsi :

Celui qui argumente et qui réfléchit au sens de ce qu'il fait, celui-là peut et doit se rendre compte que le sens des actes de paroles stratégiques, par exemple des menaces et des offres avantageuses, ne peut être lui-même expliqué discursivement qu'à l'aide d'actes non stratégiques visant l'entente, et que le refus de l'entente discursive à propos de prétentions à la validité, lequel refus adopte le point de vue du pouvoir sous la forme d'actes de parole ouvertement stratégiques, constitue finalement un mode déficient par rapport à la possibilité de l'entente consensuelle intégrale en général.⁷⁰

Même si le mafieux ou encore notre tortionnaire ou les Athéniens refusent l'argumentation, ils n'échappent pas à ses règles pour les raisons expliquées antérieurement. Leurs positions respectives sont indéfendables sans le recours aux normes basées sur l'entente, donc sur l'agir communicationnel et non sur l'agir stratégique. L'inverse n'est évidemment pas vrai. Celui qui reconnaît la primauté de l'entente n'a pas besoin d'agir stratégiquement pour s'expliquer. En deux mots, pour pouvoir argumenter contre cette primauté de la validité sur la stratégie il faut s'en remettre à cette primauté. On ne peut suggérer que seul l'usage de la force compte en s'en remettant à une position stratégique. Cette défense requiert la possibilité d'une discussion orientée vers l'entente, comme l'affirme Apel : « It can only be grounded through an argumentative discourse concerning validity claims. It is here that we find the recognition of the priority of the consensual-communicative rationality of argumentative discourse. »⁷¹ Et de poursuivre :

But this demonstration can only be achieved via the strictly reflexive "detour" of an answer to the question of the transcendental-pragmatic conditions of the possibility of valid argumentation in general — and not through an ontology in the pre-kantian sense (which talk of a *telos* internal to language suggests). Even less can it be achieved through a quasi-empirical theory of communication or a sociology of communication.⁷²

⁷⁰ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 31.

⁷¹ Karl-Otto Apel, « Openly Strategic Uses of Language: a Transcendental-Pragmatic Perspective (a second attempt to think with Habermas against Habermas) », in *Habermas : a Critical Reader*, p. 288.

⁷² Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 289.

Mais en réalité, à quoi s'en remet-on ? À la reconnaissance des normes du langage, de la communauté réelle d'argumentation et de la nécessité de la compréhension. Ce qui n'implique toujours pas un devoir-être moral, si ce n'est que lorsque nous voulons véritablement expliquer notre position et encore là, il suffit de se faire comprendre.

L'étendue de l'*a priori* chez Apel, voilà ce qui est discutable. Apel fait un usage abondant de cette catégorie sans toujours être précis sur son sens. Pour Apel cet *a priori* est ce qui est incontournable, il est ce point à partir duquel on ne peut plus reculer. Il est tout ce qui est déjà donné. Les présuppositions de la communication forment cet *a priori* pour Apel. Méritent-elles ce statut ? Sans aucun doute tant pour lui, pour Habermas que pour nous. La différence est qu'Apel accorde à cet *a priori* une implication éthique nécessaire, ce qui nous semble à tout le moins difficile à démontrer de façon convaincante. Ainsi même si le fondement ultime permettait de démontrer hors de tout doute la préséance de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique, l'affirmation de son potentiel éthique relèverait ultimement d'un acte de foi. Nous en revenons alors à la position habermassienne qui consiste à trouver des corroborations dans le monde vécu.

Par ailleurs, nous avons vu comment Apel avait mis de côté le cogito comme fondement ultime. Il a même rejeté tout autre fondement que le sien en fait, sous prétexte qu'ils présupposent tous, sans exception, sa fondation ultime. Ce serait donc dire que ce fondement ultime, pour sa part, ne présuppose rien, ce qui pour nous mérite examen. Il présuppose plusieurs éléments, par exemple, l'existence de la causalité, le fruit de l'évolution et l'apparition des conditions nécessaires et suffisantes. Évidemment nous cherchons ici le fondement ultime de la raison, pas de la vie en général. Le point d'arrêt demeure quand même arbitraire. La conscience, un cerveau en bon état, une éducation (la liste pourrait être très longue), sont de toute évidence préalables à la réflexion par le langage. Bien sûr, on ne parle pas d'*a priori* dans ces cas. Mais n'est-il pas un peu rapide d'affirmer que l'usage du langage est l'*a priori* absolu ? Que, comme plusieurs le pensent et l'affirment, il n'y a pas de pensée sans langage ? Ceci ne peut être vrai que moyennant une définition tellement étroite de la pensée qu'on n'y recon-

naîtrait rien. Tant au niveau de l'évolution phylogénétique de l'espèce qu'au niveau de l'évolution ontogénétique de l'individu, la thèse d'Apel est au mieux indémontrable.

Nos ancêtres n'ont pas commencé à réfléchir seulement après avoir inventé le langage. Nous pouvons supposer que le poupon grandissant a des pensées avant de maîtriser le langage également. S'agit-il là uniquement d'impressions, de sensations, d'incohérences irrationnelles ou d'autres types de raisons escamotés par Apel dans sa typologie, nul ne saurait le savoir. En ce domaine nous ne pouvons que spéculer, tout comme nous pouvons le faire en tentant de s'imaginer ce qui se passe dans la tête de notre animal favori. Si l'on ne peut remettre en cause la réflexion sans faire usage de cette dernière, on ne peut faire usage de cette dernière sans une foule d'autres choses. Si la pensée présuppose le langage, nous voyons mal comment l'inverse ne pourrait pas être tout aussi vrai. Au lieu de parler d'implications éthiques nous pourrions tout autant parler d'implications émotives. Comment démontrer ce choix de façon non falsifiable comme Apel le prétend ?

Le fondement d'Apel demeure volontairement étroit mais il renferme aussi une part d'arbitraire. Il est étroit car il fonde de fait très peu, et il est arbitraire car si un questionnement de la réflexion présuppose bel et bien l'usage de cette dernière, que dire de ce qui est aussi présupposé comme la connaissance, la conscience ou un organe cérébral fonctionnel. Ces éléments incontournables sont tous des fondements arbitraires, donc invalides et ne pouvant prétendre au statut accordé par Apel. D'où le recours par défaut à la meilleure fondation possible, suggéré par Habermas, et qui s'appuie sur l'empirie du monde vécu. À partir de ce point, le fondement de la morale n'est pas préétabli, mais il peut s'établir.

5. Philosophie du droit ou éthique de la responsabilité

Nous en arrivons à une autre divergence entre Apel et Habermas. Par contre, il est à noter que dans ce cas il pourrait ne pas s'agir vraiment d'une opposition ferme, chacun n'étant pas nécessairement contre ce que l'autre entre-

prend, mais chacun décidant de mettre l'accent sur une avenue différente qu'il pense plus cohérente pour assurer la poursuite de l'éthique de la discussion. Les deux voient les faiblesses de l'autre, mais ils ne semblent dorénavant plus tout à fait parler le même langage.

Nous devons ici répondre à la question déjà soulevée par Jean Grondin : « Devons-nous attendre le jugement dernier avant d'atteindre la vérité ? » Il s'agit de trouver une application plus pratique à l'éthique du discours, de fournir un pont entre cette éthique et les agissements des sujets du monde vécu quotidien. Puisque la communauté idéale de communication, dans les termes d'Apel, ou encore la situation idéale de parole, dans les termes de Habermas, ne sont pas réalisables, à tout le moins pas dans l'immédiat, que peut-on faire ?

Bien sûr les deux nous fournissent un processus de transition entre la fondation des normes et le monde vécu. Nous avons vu chez Habermas l'usage de la pragmatique universelle qui permet de fonder le principe (U), à partir duquel nous pouvons fonder le principe (D) pour un usage courant dans la vie de tous les jours. Apel accepte cela *grosso modo*, tout en le faisant reposer sur une fondation ultime de l'éthique. Comme il le dit : « Les discussions pratiques qu'il faut mener concrètement — celles concernant, par exemple, la fondation du droit — supposent toutefois un principe procédural qui lui-même requiert une fondation ultime s'établissant par la pragmatique transcendantale. »⁷³ Ce qui laisse entrevoir un différend de plus avec Habermas qui, lui, passe directement au droit. Dans *Droit et démocratie*, Habermas dissocie encore plus le lien entre l'éthique du discours et la morale, ce avec quoi Apel n'est pas d'accord. Pour ce dernier la morale est déjà inscrite dans les présuppositions de la pragmatique transcendantale, ce que Habermas reconnaît de moins en moins.

L'éthique de la discussion trouve son prolongement naturel, chez Apel, dans une éthique de la responsabilité où l'on doit prendre en compte, à la manière des utilitaristes, les conséquences et les effets secondaires prévisibles. Il exprime cela ainsi : « L'éthique de la discussion est d'emblée autre chose qu'une éthique spéciale des discussions argumentatives ; c'est une éthique de la res-

⁷³ Karl-Otto Apel, *DR 1*, p. 84.

ponsabilité solidaire de ceux qui sont capables d'argumenter, pour tous les problèmes du monde vécu qui sont susceptibles de discussion. »⁷⁴ La responsabilité engage autrui et le futur. C'est sur cette responsabilité éthique et individuelle que peut s'établir l'ordre stable.

Habermas voit une lacune évidente en cela, car pour lui les normes de cette éthique doivent être institutionnalisées. Il l'exprime en ces termes dans sa deuxième conférence sur le droit et la morale : « Or si on ne peut généralement pas attendre des intuitions morales qu'elles aient une force d'obligation efficace sur le plan de la pratique, on ne peut exiger le respect de ces normes du point de vue d'une éthique de la responsabilité que s'il est désormais doté d'une force d'obligation juridique. »⁷⁵ Habermas reconnaît la nécessité de la législation et d'un usage monopolistique de la force alors qu'Apel voit cela comme un danger totalitaire. Pour lui il suffit de s'en remettre à sa partie B de l'éthique.

Habermas est fidèle à lui-même et s'en remet au monde vécu. Il est bien louable de vouloir développer une éthique de la responsabilité, mais l'histoire prouve son insuccès par elle-même. Ce qu'il faut par ailleurs, c'est une institutionnalisation des acquis, donc des normes. Ainsi, chaque progrès dans le sens d'une éthique de la responsabilité, une fois accepté comme tel, c'est-à-dire faisant partie des valeurs mises en pratique et régissant les actions du monde vécu, devrait être traduit sous forme de lois et d'institutions. Ces lois ne sont légitimes qu'après avoir passé le test de la procédure discursive. Bien sûr, celles-ci demeurent révisables, mais elles accordent le statut d'une plus grande pérennité aux normes et garantissent une certaine stabilité.

L'histoire démontre que les sociétés qui ont, par exemple, progressé vers la démocratie, l'on fait non seulement par une évolution des moeurs, mais aussi en légiférant les avancées démocratiques afin d'éviter les rechutes qui se sont malgré tout parfois produites. Habermas exposera son approche dans son ouvrage *Droit et démocratie*, que nous étudierons au chapitre suivant.

⁷⁴ Karl-Otto Apel, *DR 1*, p. 102.

⁷⁵ J. Habermas, *DM*, p. 49 (567).

Apel, encore une fois, n'est pas en principe contre cela, mais il y voit des lacunes. Il reconnaît lui-même qu'une fois développées les conditions des discussions morales, il faut « institutionnaliser efficacement cette méthode dans des conditions politico-juridiques finies. »⁷⁶ Mais, pour lui, Habermas brûle une étape. Le troisième texte de la série *Penser avec Habermas contre Habermas* traite de cette divergence.⁷⁷ Encore une fois, il reprend des notions énoncées ailleurs pour tenter de démontrer que ce passage entre l'éthique du discours et le droit est non seulement trop rapide chez Habermas, mais aussi une déformation inacceptable de l'éthique du discours. Nous reviendrons donc sur ce texte à la fin du chapitre six, soit après avoir examiné plus en détails les positions de Habermas défendues dans *Droit et démocratie*. Nous pouvons tout de même dès maintenant faire un travail de déblayage et nous faire une idée de ce débat.

Pour Apel, le but le plus noble à atteindre est la réalisation de la communauté idéale de communication (même si elle est principalement conçue comme une idée régulatrice et non comme utopie concrète), et la réalisation de celle-ci passe par la survie et la perpétuation de la communauté réelle d'argumentation. La survie de cette dernière dépend d'une éthique de la responsabilité qui dit que l'individu a tout intérêt à travailler à la réalisation de cet intérêt commun. En réalité, ces principes régulateurs sont pour lui incontournables. Il faut : « Premièrement, garantir dans tous nos faits et gestes la survie de l'espèce humaine en tant que communauté réelle de communication, et deuxièmement, réaliser la communauté idéale dans la communauté réelle de communication. »⁷⁸ Ce travail passe alors, par exemple, par une conscience environnementale, une attitude responsable vis-à-vis des écosystèmes qui maintiennent la vie et par conséquent l'espèce humaine. Ce sont là des éléments de son éthique de la responsabilité.

Cette tâche est aussi par essence vouée à l'égalité, comme il le présente ici : « Car il est clair que la tâche de la réalisation de la communauté communica-

⁷⁶ Karl-Otto Apel, *L'Éthique à l'âge de la science*, p. 127.

⁷⁷ Karl-Otto Apel, « Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken », in *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*.

⁷⁸ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 133.

tionnelle idéale, formule aussi, en termes de la théorie de la communication, l'abolition de la société de classes : elle implique l'élimination de toute asymétrie du dialogue interpersonnel socialement conditionnée. »⁷⁹ Apel voit donc loin et grand, car la mondialisation contemporaine nécessite, pour lui, une telle morale universelle.

Évidemment, Apel ne questionne pas la nécessité ou la pertinence de la survie des humains. Nous devons nous « sentir coresponsable du maintien, pour les générations futures, de l'écosphère humaine. »⁸⁰ Cette donnée incontournable pour Apel demeure quand même un choix arbitraire, défendable uniquement sur la base du meilleur argument dans le monde vécu. Puisque bien des espèces sont déjà disparues dans le cours de l'évolution et des aléas de l'univers, pourquoi l'homme serait-il spécial ou différent ? Une autre finalité doit être donnée que celle de l'âme éthique qui serait en nous de par notre nature communicative.

En ce sens l'adage de Protagoras fait loi : « L'homme est la mesure de toute chose. » Ce que nous ne contestons pas puisqu'il est le seul, à ce que l'on sache, qui puisse mesurer quoi que ce soit. Il ne faudrait quand même pas oublier que cela est le fruit d'une évolution pour le moins hasardeuse et qu'il n'y a aucune nécessité ou besoin préétabli pour la survie de l'espèce humaine. Encore une fois, seule la création par un Dieu pourrait fournir une telle garantie. Comme dans le cas du fondement ultime, il serait bien pratique d'en avoir un, mais ce fondement demeure indémontrable et l'utilité potentielle d'un tel fondement n'est pas la preuve de son existence.

Nous sommes là et Apel nous dit que nous devons tout faire pour assurer notre survie. En tant qu'espèce morale, par essence pour lui, il est normal et légitime de vouloir notre préservation. Apel, dans sa démonstration, appuie tout cela sur sa fondation ultime de la raison et de la morale pour conduire à une éthique de la responsabilité appliquée à l'histoire. Nous savons maintenant pourquoi nous devons être rationnel et moral : parce qu'il ne peut apparemment pas en être autrement. Il semblerait que nous soyons prédestinés.

⁷⁹ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 134.

⁸⁰ Karl-Otto Apel, *L'Éthique de la discussion*, p. 26.

Ce déterminisme semble laisser peu de place à la liberté. Nous avons le règne des nécessités et celui des libertés qui souvent s'opposent, alors qu'Apel souhaite maintenir les deux. Comme pour Boèce et Cicéron, comment peut-il y avoir du libre arbitre s'il y a prescience divine ? Jusqu'où va le déterminisme apélien et où commence la liberté ? Pour lui, le salut passe par le sujet responsable. Comme plusieurs avant lui, Apel prêche la vertu, sans trop fournir de garanties, sans que l'on sache d'où proviendra cette nouvelle nature vertueuse de l'humain. En fait, il faut croire qu'elle est une conséquence nécessaire de notre propre constitution d'être humain communicatif. Toutes les justifications apeliennes sont tirées de cette fondation qui se trouve maintenant surchargée de sens.

Apel se voit forcé d'introduire l'autonomie quelque part. L'individu est-il sans recours face aux consensus réels ? C'est une question qui, pour nous, ne se pose pas, puisqu'il n'y a consensus que si je suis convaincu. Alors Apel introduit le test d'aptitude à susciter le consensus, test qui s'effectue *in foro interno*. Pour sauvegarder l'autonomie du sujet, Apel redevient kantien. Le sujet doit développer son éthique personnelle, une éthique de la responsabilité, tout en envisageant par lui-même les conséquences de l'universalisation de sa maxime. Apel effectue alors une régression en omettant temporairement ici la confrontation avec les autres et la recherche du consensus. Le sujet doit bien sûr être disposé à défendre publiquement sa maxime, mais il doit conserver son autonomie de jugement. Comme il le présente : « La procédure publique et discursive de la fondation des normes universellement aptes à susciter un consensus doit également former l'étalon de mesure des discours de la conscience morale empiriquement solitaire de l'individu *in foro interno*. »⁸¹ Pour être valide, nous croyons que cette procédure doit s'exercer sans retenue dans la sphère publique si nous souhaitons éviter la sclérose de la pensée telle qu'elle s'est exprimée dans tous les absolutismes de l'histoire. Il faut être certain de ne pas ouvrir la porte à la censure par ce test. Il y a des débats qui ont constamment cours dans la société, les enjeux sur telle ou telle question sont connus. Nous pouvons aussi avoir une idée

⁸¹ Karl-Otto Apel, « L'Éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », trad. D. Dumas, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, # 4, p. 517.

assez précise de ce qui sera acceptable ou non selon les moeurs en vigueur mais sans pour autant être empêchés de nous exprimer. Car si, comme l'histoire nous l'apprend, ce que l'on a à dire se révèle trop controversé, ne correspond pas à la ligne du parti ou à la doctrine, donc ne pouvant pas susciter le consensus, nous pouvons être conduits à ne pas vouloir l'exprimer. Mais dans le cas de la communauté idéale de communication ce ne saurait être le cas. L'éthique du discours serait totalement pervertie dans ce cas, puisque par essence les idées doivent se confronter ouvertement, aucun argument ne doit être retenu à partir du jugement du sujet seul, sinon l'emprise de l'agir stratégique ou du dogmatisme se refermera. Cette communauté idéale n'étant jamais entièrement réalisée, le test d'aptitude à susciter le consensus doit donc être par définition faillible.

Ce n'est évidemment pas l'intention d'Apel d'introduire la censure, lui qui dénonce souvent les dangers des aspects totalitaires chez Habermas, mais il ne semble pourtant pas voir les dangers d'un tel test et les limites du dialogue intérieur. Apel souhaite que le sujet fasse par lui-même et à prime abord ce test d'universalisation potentielle telle que Kant l'avait envisagé pour son impératif catégorique. Mais nous voyons là un risque même si son attitude se justifie en défendant la liberté de conscience face à une autorité potentielle. Comment distinguer les arguments retenus pour les bonnes ou les mauvaises raisons ? C'est là une rechute solipsiste avec ses inconvénients. Un retour aux limites de la philosophie de la conscience. La conscience est-elle autonome vis-à-vis de la moralité ?

Encore une fois, ou bien le terme moral à usage transcendantal est vide chez Apel, ou nous avons un déterminisme. Peut-on choisir raisonnablement d'être immoral ou amoral ? Ces choix demandent une conduite morale pour Apel. Tout d'abord dans l'explication de ce choix et ensuite dans l'établissement d'une morale alternative. Mais ce faisant le contenu vertueux, juste ou bon se voit évacué. Apel soutient ou bien la nécessité d'une morale orientée vers le juste ou une liberté qui peut aller dans toutes les directions, mais non pas les deux.

Une fois la fondation ultime établie, Apel nous dit que celle-ci nous servira à l'établissement des normes courantes à travers les discussions pratiques. Il ac-

cepte ici le principe (U) de Habermas mais en le modifiant, ce dernier devenant (Ua) et relevant de la fondation ultime au lieu de la pragmatique universelle. Il se lit comme suit :

N'agis qu'en fonction d'une maxime dont tu peux admettre, soit en raison d'une entente réelle avec les personnes 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.⁸²

Ce qui introduit la nécessité des considérations historiques factuelles.

Tout cela entre dans ce qu'Apel identifie comme étant la partie A de son éthique. Cette partie A est anhistorique, elle est *a priori*, le caractère transcendantal indépassable non soumis à l'espace-temps. Cette partie A comprend alors : A1 la fondation ultime, A1-2 la phase transitoire (U ou Ua) et A2 les discussions pratiques. La partie B, quant à elle, dépend de cette partie A. Forcément puisque la fondation ultime doit être primordiale, suivie par les normes du monde vécu. En B on adopte le discours existentialiste : nous sommes là, jetés ou même pro-jetés ; ce qui est, encore une fois, un *a priori* incontournable, mais cette fois lié à l'histoire. Dans ce cas nous devons adopter et justifier des stratégies de survie. Pour ce faire, Apel remplace le principe (D) de Habermas, qui ne découpe pas son éthique de cette façon, par un principe (S) sur les stratégies d'application de l'éthique. Ce principe supplétif nous oriente vers l'émancipation. (S) doit pouvoir « tenir lieu d'idée régulatrice afin que soient approximativement réunies les conditions d'applications de (U). »⁸³ Dans ce cadre nous pourrions justifier l'État constitutionnel, le monopole légitime de la force appartenant à l'État, ce qui forme B1, et toutes les stratégies servant à la concrétisation de ce qui sera décidé en A2, soit suite aux discussions pratiques du monde vécu que l'on retrouve en B2. Dans les mots d'Apel, cela se lit comme suit :

Je distingue, au sein de l'éthique du discours, une partie fondationnelle abstraite « A » et une partie fondationnelle reliée à l'histoire, soit la partie

⁸² Karl-Otto Apel, *DR 1*, p. 107 ou *Éthique de la discussion*, p. 78.

⁸³ Karl-Otto Apel, *L'Éthique de la discussion : sa portée, ses limites*, p. 164.

« B » ; à l'intérieur de la partie « A », je distingue à nouveau le plan de la fondation ultime pragmatique-transcendantale du principe de la fondation des normes et en second lieu, le plan de la fondation des normes reliées à des situations, dans les discours pratiques exigés par le principe.⁸⁴

La partie B se complète par un incontournable agir stratégique, où dans les termes mêmes d'Apel une décision de foi morale intervient, puisque la stratégie d'émancipation est ultimement infondable. Il avoue : « Chacun doit prendre ici sur soi une décision de foi morale qui n'est pas — ou pas complètement — susceptible d'être fondée. »⁸⁵ Dans ce texte plus ancien, Apel semble déposer les armes pour accepter ce qu'il combat. En réalité, il s'en remet à la responsabilité individuelle. Nous verrons qu'il estime que sans cette responsabilité ancrée sur une fondation ultime de l'éthique, le projet habermassien ne peut fonctionner. Pour Apel cette « décision de foi morale » n'en est plus vraiment une, puisqu'elle est déjà inscrite dans les conditions de la communication, ce sur quoi Habermas diffère. Ce qui est paradoxal chez Apel c'est donc d'essayer de sauvegarder une autonomie dirigée. Le sujet doit être responsable, mais il y a des limites pré-inscrites à ses choix possibles.

6. Conclusion

Nous n'avons pas tant pour but ici de faire une critique d'Apel que d'explorer sa critique de Habermas, mais afin de pouvoir poursuivre notre démarche nous avons dû exprimer nos réserves face à cette critique. Apel et Habermas partagent la même intention, ils partagent même une grande part des moyens pour arriver à leur but, mais les différences qui les séparent et qui découlent toutes en fait de cette nécessité apeliennne d'avoir une fondation ultime de l'éthique ou encore du refus habermassien d'accepter cette fondation, ne peuvent être passées sous silence. Dans ce débat, nous penchons du côté de Habermas. Nous croyons qu'Apel n'a pu se détacher de ce relent de métaphysique qui leste

⁸⁴ Karl-Otto Apel, « L'Éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », trad. D. Dumas, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, # 4, p. 516.

⁸⁵ Karl-Otto Apel, *L'Éthique à l'âge de la science*, p. 137.

sa philosophie (ce dont il accuse pourtant Habermas). Ce fondement ultime est pour nous, comme pour Habermas, indémontrable dans son existence réelle et surtout inutile en tant que fondation directe de l'éthique. L'erreur de catégorie d'Apel confond l'utilité et la possibilité logique de ce fondement avec l'existence réelle de cette fondation. De plus si ce fondement est démontré il reste à démontrer l'étendue de sa portée morale. Apel doit s'en remettre à un acte de foi qui est, pour nous, insuffisant. Habermas préfère tabler sur ce qui est possible et vérifiable.

Dans le chapitre suivant nous explorerons cette option offerte par Habermas, qui s'en remettra maintenant à un principe démocratique pour l'établissement du droit pour ensuite faire découler la morale de ce droit. Nous pouvons tout de suite nous imaginer qu'Apel se distanciera encore plus de cette position qui rejette le caractère *a priori* de la morale pour la faire dépendre des contingences du monde vécu.

Chapitre 6

Droit et démocratie

1. La légitimité par le droit

1.1 L'enjeu

Comme nous y avons fait allusion au chapitre précédent, une fois l'éthique de la discussion établie et fondée, Habermas se trouve face à la question de son utilité pratique. Il a certes réussi à relancer la théorie critique sur de nouvelles bases, soit le tournant langagier, mais peut-il effectivement faire plus que ce que les Adorno ou Horkheimer faisaient, peut-il faire plus que dénoncer l'inacceptable sans pour autant être à même de proposer une solution de remplacement ne valant pas plus qu'une autre ?¹ Cette nouvelle voie, Habermas nous la présente de la façon la plus complète dans son ouvrage *Droit et démocratie*,² où il entend effectivement proposer quelque chose d'original, de critique et fondé en raison.³

C'est vers la fin des années quatre-vingts que Habermas s'est tourné vers la philosophie du droit. En 1988, il prononça deux conférences à l'Université Harvard dans la série des « Tanner Lectures » connues sous le titre *Recht und Moral* et qui furent publiées en français avec le titre *Droit et Morale*. C'est au cours de ces conférences qu'il a énoncé la façon dont il entendait poursuivre le programme de l'éthique de la discussion. Après la parution de *Droit et démocratie*, il aura l'occasion de clarifier certaines notions dans une postface écrite pour cet

¹ C'est la question que posent Michael Power et bien d'autres aussi. Habermas préserve l'unité, la cohérence et relance la Théorie critique, mais à quel point y a-t-il encore un vrai potentiel critique ? Voir : Michael K. Power, « Habermas and the Counterfactual Imagination », in *Cardozo Law Review*, vol. 17, # 4-5, p. 1023.

² Le titre allemand *Faktizität und Geltung* est reproduit dans le sous-titre français *Entre faits et normes*. Cette distinction typiquement habermassienne est loin de faire l'unanimité. On s'en prend à la pertinence de la distinction entre application et justification (Lenoble), ou celle entre l'empirique et le normatif (Peters), ou encore à l'association entre fait et validité qui ne correspondent pas à réalité et normes (Power).

³ Les critiques adressées à Habermas au sujet de son idéalisation trop poussée du concept de raison sont nombreuses, surtout du côté de la philosophie française inspirée par Derrida et Lyotard. Voir les ouvrages cités de Pierre Livet, « Les limites de la communication », in *Les Études philosophiques* et de Jacques Lenoble, *Droit et communication*.

ouvrage en 1994 et aussi dans divers textes publiés ultérieurement, particulièrement dans *L'Intégration républicaine* et tout récemment dans *Vérité et justification*.

Droit et démocratie est un texte très vaste et il n'est pas question pour nous de le reprendre en entier. Fidèle à sa bonne habitude, Habermas y expose ses idées tout en faisant parallèlement des commentaires quasi continus sur d'autres auteurs ayant marqué la philosophie du droit. Plusieurs penseurs issus de la tradition allemande sont commentés, tels Kelsen ou Bloch, ainsi que des auteurs contemporains tels Luhmann, Günther ou Höffe. Mais il ne s'arrête pas là, car les Américains Dworkin, Rawls et Michelmann sont aussi commentés en plus des classiques comme Hobbes, Locke, Kant, Hegel ou Rousseau.

Rappelons-nous d'abord notre point d'entrée dans cette recherche, soit l'idée de relancer la théorie critique sur de nouvelles assises normatives, ce qui veut dorénavant dire, dans ce nouveau contexte, évaluer et questionner ce qui confère leur légitimité aux institutions. Habermas propose à cette fin ce qui semble, à première vue, un renversement de la tradition, en inversant le rapport entre le droit et la morale. Il est généralement admis que le droit s'appuie sur la morale et qu'il tire sa légitimité des institutions qui sont elles-mêmes légitimées par la tradition d'où elles sont issues. Ce qui revient à dire que dans certains cas, il s'agira d'institutions fondées sur une constitution ou sur une loi fondamentale. Le fait que ces dernières soient basées sur un contrat, sur une tradition ou sur un dogme importe peu à ce moment puisque c'est de là que provient de toute façon la légitimité.

Il ne faut pas automatiquement associer le concept de légitimité à une approche particulière ou à un mode particulier de légitimation. Les Légitimistes lors de la Restauration de 1815 en France étaient des monarchistes et ils pouvaient tout autant se dire légitimes que nos élus contemporains. Dans tous ces cas, le droit, une fois instauré, décrète ce qui est moral, mais il demeure plus ou moins perméable aux discussions morales qui ont cours dans la société. Pour Habermas, ces discussions sont le point d'ancrage du pouvoir communicationnel qui, une fois institutionnalisé en pouvoir administratif, dicte la morale par le droit.

Habermas nous propose une définition de la légitimité qui repose uniquement sur sa théorie de la communication telle que nous l'avons étudiée, en particulier dans les chapitres deux et trois. C'est en suivant cette nouvelle procédure prétendument neutre que les sociétés peuvent se doter ouvertement et démocratiquement d'institutions justes et légitimes, et surtout d'un droit qui peut prétendre définir ce qui est moral. Ces nouvelles institutions seront le point d'aboutissement de ce que Habermas appelle, à l'instar d'Hannah Arendt, le pouvoir communicationnel basé sur des délibérations ouvertes et sans contrainte. Ce pouvoir s'exprimera par le pouvoir politique en établissant les lois régissant la dite société, et de ce nouveau droit légitime découlera alors la morale.

C'est cette proposition critique que nous examinerons d'abord plus en détail dans ce chapitre. Ensuite nous devons, comme nous l'avons mentionné auparavant, faire un retour à Apel, qui juge assez sévèrement cet éloignement de la morale chez Habermas. Ensuite, nous présenterons ce qu'il nous semble que Habermas propose en fait, et en quoi cela est véritablement critique. Comme il le dit lui-même à la fin de son entreprise : « Tout ce que l'on obtient ainsi est un étalon critique pour l'analyse de la réalité constitutionnelle. »⁴ Ce qui semble le rapprocher de plus en plus de John Rawls. De même, son modèle semble être de plus en plus empreint d'une vision romantique du système américain et on lui objectera que cela correspond à bien peu de sociétés.

1.2 La vocation du droit

Les deux premiers chapitres de *Droit et démocratie* reprennent en gros les acquis de la théorie de la communication. La seule modification notoire est celle qui fait repousser, au grand dam d'Apel, encore un peu plus loin l'introduction de la morale. Nous avons vu la controverse entre les deux à ce sujet, et dans ce dernier ouvrage Habermas semble admettre que même avec tout le chemin parcouru, l'introduction de ce principe moral demeurerait quand même subit, ce que nous avons déjà mentionné.

⁴ J. Habermas, *DM*, p. 90 (598).

Habermas défend la raison communicationnelle à l'encontre du relativisme et de l'irrationalisme. Face à trois constatations qui ont donné naissance à ces mouvements négateurs de toute raison, mouvements impuissants à retracer le travail de la raison exprimé dans la variété et qui ne peuvent que constater le caractère arbitraire des normes. Habermas prétend que tout doit quand même relever d'une forme de raison capable de s'exprimer sans se saborder. Ces visions désillusionnées ne sont que la conséquence de trois constats que Habermas résume en ces termes : « Les contenus de la raison pratique éclatée dans le cadre de la philosophie du sujet ne se retrouvent ni dans une téléologie de l'histoire, ni dans la constitution de l'homme, ni dans les fonds contingents de traditions ayant évolué dans le bon sens. »⁵ Voilà ce qui élimine les approches traditionnelles de la Théorie critique, des anthropologies, du communautarisme et de l'herméneutique, d'où le retrait d'inspiration nietzschéenne hors du champ de la raison possible. La fondation en raison y serait discréditée à l'avance, elle n'a plus de base pouvant prétendre à l'universalité.

Chez Habermas, nous passons de la raison pratique, immédiatement liée à la morale, à la raison communicationnelle qui, bien que présupposant la morale, ne peut d'abord l'admettre qu'à titre hypothétique. Ce n'est que plus tard que cette dernière sera établie. Une fois cela fait, l'intégration émancipatrice des individus pourra se faire sur la base de lois normativement valides du point de vue moral. C'est donc ce cheminement qu'il nous faut retracer.

Il s'agit encore une fois d'une théorie contractualiste, mais différente de celle que l'on retrouve chez Hobbes, car on ne l'appuie pas sur l'agir stratégique, ou de celle de Kant, car le test d'universalisation doit être dialogique, ou encore chez Rousseau, car la volonté populaire n'est pas un ensemble de « je » formant une volonté générale, mais un « nous » visant le consensus normatif, ou finalement chez Rawls, où les participants de la position originelle sont trop désincarnés et dont le modèle est paradoxalement lié à son contexte d'origine, soit la tradition américaine.

⁵ J. Habermas, *DD*, p. 17 (17).

Les normes valides sont uniquement celles que se donnent sans contrainte et mutuellement tous les citoyens sur une base égalitaire. En se les donnant ils acceptent aussi par le fait même de s'y soumettre. Comme l'explique Habermas : « La valeur sociale des normes juridiques est fonction du degré d'application effective, et donc de l'acceptation factuellement prévisible dont elles jouissent parmi les sujets de droit. »⁶ Comme nous l'avons déjà expliqué, une norme n'en est pas une si personne ou seulement quelques-uns la respectent. Ce qui lui donne sa normativité, c'est le fait que chacun sache que les autres vont aussi la suivre.

Habermas nous présente également une distinction entre normes et valeurs. Elles ne sont pas identiques même lorsqu'elles sont partagées. Une collectivité ne normalise pas nécessairement toutes ses valeurs. Les normes « ont un sens déontologique, tandis que les valeurs ont un sens téléologique. »⁷ Les premières sont contraignantes pour autant qu'elles renferment un caractère obligatoire, leur force d'engagement est absolue et non relative. Les valeurs, elles, sont des préférences qui deviennent des valeurs sociales si elles sont intersubjectivement partagées, mais elles ne sont pas institutionnalisées. Les normes et les valeurs sont changeantes et il y a des normes qui sont pertinentes et d'autres qui s'effacent ; on les abroge. Les normes s'appliquent globalement à une société donnée, ce qui n'est pas nécessairement le cas des valeurs.

Par ailleurs, si nous voulons atteindre le champ de l'universel, nous rejoignons alors l'éthique. Les discussions éthiques à grande échelle permettent de s'élever au-dessus du confinement des communautés, de dépasser les traditions et les identités particulières. C'est la raison communicationnelle qui sert de garantie et de procédure à ce moment. La morale, pour Habermas, s'applique à des communautés particulières alors que les valeurs s'appliquent à des segments de société. Pour sa part, l'éthique est universelle. Il est à noter que la même valeur peut être éthique ou morale selon le cas, mais c'est l'universalité

⁶ J. Habermas, *DD*, p. 44 (47). Pour Apel, comme nous le verrons, ces deux notions que sont le téléologique et le déontologique sont indissociables.

⁷ J. Habermas, *DD*, p. 278 (310-311). Chez Apel le téléologique et le déontologique sont indissociables.

inscrite dans la pragmatique universelle qui fournit le critère de distinction. Par exemple, la notion d'égalité peut sans aucun doute être vue comme étant morale dans les sociétés occidentales, mais elle est aussi éthique parce qu'elle fait partie des présuppositions de la communication. Ce n'est qu'une contingence de l'histoire qui fait que certaines sociétés partagent moralement ce qui est de toute façon déjà éthiquement déterminé.

Le fait que les citoyens se soient donné mutuellement des normes les poussera à les suivre, surtout parce que, sans aucune contrainte, ils se les ont données et ils croient que celles-ci sont les meilleures possibles. Ce principe est éthique, procédural et universel. Ainsi, la règle est elle-même légitime de par sa procédure d'établissement et de plus, les comportements prescrits le sont eux aussi légitimement, car l'instance les prescrivant le fait en accord avec la volonté exprimée antérieurement. De ce principe moral universel (éthique) découle l'établissement des différentes visions de ce qu'est la bonne vie, c'est-à-dire les morales particulières.

Cette dernière légitimité s'exprime généralement sous forme de lois prévoyant des sanctions pour les contrevenants, sanctions elles-mêmes approuvées et considérées comme justes et légitimes elles aussi. Habermas présente cela de cette façon : « La validité juridique d'une norme signifie que les deux aspects sont garantis : à la fois la légalité du comportement au sens d'une obéissance moyenne à la norme, si nécessaire obtenue de force par des sanctions, et la légitimité de la règle elle-même, rendant à tout moment possible une obéissance à la norme en raison du respect de la loi. »⁸ Le droit et les normes prétendent à la légitimité, d'où le fait qu'ils peuvent s'appuyer sur la force, ce qui est vrai de toute société moderne, mais ici cet usage de la force, ces limites aux libertés, ont été librement consentis et ils demeurent révisables. Les craintes d'Apel à ce sujet vont dans le sens d'un usage potentiellement abusif de cette force.

⁸ J. Habermas, *DD*, p. 45 (49). Comme le remarque Kaarlo Tuori, on ne peut s'en remettre à la moralité seule, d'où le besoin des lois. Voir : « Discourse Ethics and the Legitimacy of Law » in *Ratio Juris*, vol. 2, # 2, p. 128-129.

Le droit doit reposer sur la reconnaissance des lois, mais cette reconnaissance doit elle aussi circulairement reposer sur des lois. En morale, nul n'est besoin d'un arbitre disposant de sanctions, mais dans le cas de l'ordre juridique il se doit d'en être autrement, les normes morales étant leurs propres fins tandis que les normes juridiques servent aussi de moyens. Il y a donc un cercle ici, mais ce cercle est basé sur le consentement et la réciprocité. L'individu a au préalable accepté librement la possibilité d'avoir à se faire remettre dans le droit chemin. Le droit est bel et bien un système de normes contraignantes, mais qui ont paradoxalement la particularité d'assurer la liberté par la contrainte possible.

Il ne peut plus en être autrement, car depuis la fin des assurances normatives traditionnelles qu'apportaient la métaphysique et les religions, il ne reste pour rempart contre la désintégration que la reconnaissance mutuelle des normes. Cela n'est possible que : « si les destinataires des normes juridiques peuvent en même temps se comprendre, dans leur ensemble, comme les auteurs rationnels de ces normes. »⁹ Le contrat remplace ce qui se donnait comme naturel ou divin.

Le droit à lui seul peut toujours donner une apparence de légitimité, mais celle-ci est souvent confondue avec la simple légalité qui, dans bien des cas, peut relever de toutes sortes d'ordres non librement contractés. Habermas nous révèle que : « La légalité ne peut produire de la légitimité que dans la mesure où l'ordre juridique réagit de manière réflexive au besoin de fondation qui s'est développé avec le passage au droit positif, et ce d'une manière telle que des procédures de décision juridiques se sont institutionnalisées qui sont perméables aux discussions morales. »¹⁰ Les délibérations ouvertes remplacent ce qui était donné. Elles permettent de plus une révision constante des principes établis.

Le droit issu de ces délibérations permet alors de légitimer l'État. La procédure démocratique à la base de ce consentement est la source de la légitimité et cette procédure tire sa légitimité propre des présuppositions de la communication. Habermas nous explique, dans sa nouvelle conception procéduraliste de

⁹ J. Habermas, *DD*, p. 48 (52).

¹⁰ J. Habermas, *DM*, p. 46-47 (565).

l'État de droit démocratique, qu'il y a un lien conceptuel interne entre l'État et la démocratie. L'un ne va pas sans l'autre, le droit et l'État forment une symbiose. Il affirme : « Un droit autonome sans réalisation de la démocratie ne saurait exister. »¹¹ Le droit, l'État de droit démocratique, et la démocratie sont tous co-originaux et dépendent l'un de l'autre.

Nous avons vu que l'argent, le pouvoir et la solidarité permettaient l'intégration. Ces trois médiums sont institutionnalisés dans le droit. Ce dernier devient la source par excellence de l'intégration sociale : « le droit moderne est lié aux trois ressources de l'intégration sociale. »¹² Même si ces systèmes semblent fermés et autosuffisants, ils ne le sont pas en réalité : « Ils font éclater le modèle d'une communauté juridique qui se détermine elle-même à travers la pratique commune de ses citoyens. »¹³ Ils ignorent ce qui se passe en dehors de leur univers apparemment clos et particulier mais en retour ils sont unis par le droit.

Nous avons déjà examiné comment la pratique d'intégration correcte est à même de reprendre le dessus à travers l'agir communicationnel lié au monde vécu qui est toujours présupposé par les autres modes d'intégration. Les discussions juridiques ne se limitent pas à l'univers clos des lois mais s'ouvrent sur les enjeux sociaux plus larges, sur un projet commun issu du monde vécu. Ainsi : « La légitimité de la légalité ne peut pas s'expliquer à partir d'une rationalité autonome, inhérente à la forme juridique et, pour ainsi dire, indépendante de la morale ; il faut bien plutôt la renvoyer à une relation interne entre droit et morale. »¹⁴ La rationalité instrumentale de l'ordre juridique ne peut embrasser la totalité sociale. La rationalité inhérente au droit est insuffisante et invérifiable. Il s'agit là d'une raison partielle. Ce qui fait que : « La légitimité de la légalité vient du fait que les procédures juridiques s'entrecroisent avec une argumentation morale qui obéit à sa propre rationalité de procédure. »¹⁵ Les ordres d'argumentation ne

¹¹ J. Habermas, *DM*, p. 92 (599). Robert Alexy s'en prend à la « total idealization » qui est requise ici. Voir : Robert Alexy, « Habermas Paradigm of Law » in *Ratio Juris*, vol. 7, # 2, p.232.

¹² J. Habermas, *DD*, p. 54 (59).

¹³ J. Habermas, *DD*, p. 94 (105).

¹⁴ J. Habermas, *DM*, p. 28 (550).

¹⁵ J. Habermas, *DM*, p. 30 (552).

peuvent se soumettre l'un à l'autre. Ils sont inadaptés les uns par rapport aux autres et ils doivent puiser dans les ressources communes du monde vécu et de la raison communicationnelle. Les lois doivent orienter les systèmes au nom du monde vécu.

Habermas nous présente de la manière suivante son modèle de politique délibérative : « Je pars de l'idée que les différentes formes de communication constituent un réseau organisé, permettant à la fois de supposer que l'administration publique est liée à des prémisses rationnelles et, par ce moyen, de discipliner le système économique selon des critères sociaux et écologiques sans affecter la logique propre de ce système. »¹⁶ Les systèmes doivent être contrôlés sans perdre leur sens et sans s'imposer comme le tout.

Désormais, il s'agit d'assurer la cohérence interne qu'il doit y avoir entre la souveraineté des individus et les droits qu'ils s'accordent. Pour Habermas, tant les approches libérale que républicaine ont à tout le moins en partie failli à cette tâche. La critique du libéralisme n'est pas vraiment nouvelle. C'est chose connue que de dire que les libertés formelles garanties sous le libéralisme ont dû être compensées par une sorte de « welfare state », un État providence où les idéaux républicains de projet de communauté et de responsabilité sociale s'appliqueraient. Les garanties de libertés économiques ont dû être compensées par des garanties de soutien économique. Le contenu syntaxique des droits libéraux, qu'on appelle aussi libertés négatives ou libertés des Modernes parce qu'elles garantissent surtout aux citoyens une protection contre les ingérences indues de l'État, doit être substantialisé par une approche plus républicaine, celle des Anciens, qui elle aussi devra être ultérieurement complétée par un élément plus discursif et consensuel. La norme doit être plus qu'une simple norme grammaticale, elle doit devenir substantive.

Tant les libéraux que les républicains manquent la cible en omettant de postuler que la légitimité ne peut être tirée que de discussions réellement menées sans aucune contrainte. On ne retrouve généralement que des formes viciées de communication. Conséquemment :

¹⁶ J. Habermas, *IR*, p. 83 (FG 649).

La cohérence interne recherchée entre la souveraineté du peuple et les droits de l'homme réside donc dans le contenu normatif d'un mode d'exercice de l'autonomie politique, dont on ne peut encore savoir à travers la forme seule des lois universelles s'il est assuré, cela n'est à vrai dire discernable qu'à travers la forme communicationnelle qui est celle des discussions concourant à la formation de la volonté et de l'opinion.¹⁷

Tant Kant que Rousseau n'ont pu assurer cette unité qui n'est plus possible sous l'emprise de la philosophie de la conscience. Les conditions pragmatiques régissant les discussions sont le point d'ancrage de cette légitimité et celle-ci se fonde dans l'intersubjectivité. La société ne peut plus être analysée comme un sujet pensant monologique.

Cette cohérence interne stipule que :

Le système des droits précise les conditions sous lesquelles les formes de communication nécessaires à une instauration du droit politiquement autonome peuvent donner lieu de leur côté à une institutionnalisation du droit. Le système des droits ne peut être ramené ni à une lecture morale des droits de l'homme ni à une lecture éthique de la souveraineté populaire puisque l'autonomie privée des citoyens ne doit ni dominer leur autonomie politique ni être dominé par elle.¹⁸

Ces deux formes d'autonomie sont co-originaires, le droit et la démocratie ne peuvent être l'un sans l'autre, l'autonomie civile et l'autonomie morale sont les conditions de possibilité l'une de l'autre. L'idée de droit n'est pas contextuelle.

En fait, la légitimité est garantie par l'absence de principes moraux dans les procédures et même, chez Habermas, dans l'ordre juridique lui-même, car c'est de lui que découle la morale. L'idée d'un ordre juridique relève de l'éthique, c'est un postulat à caractère universel. Morale et droit se complètent, mais tous deux doivent être fondés. L'usage du principe de discussion présuppose, on se le rappelle, l'usage de la raison et l'impartialité. La nécessité du juridique est raisonnable et impartiale en soi. L'ordre juridique a bien pour mandat l'établissement des lois, mais pas de n'importe lesquelles. Il doit y avoir un principe d'adéquation entre le droit et la morale. Le droit est à la fois un système

¹⁷ J. Habermas, *DD*, p. 119 (133).

¹⁸ J. Habermas, *DD*, p. 120 (134-135).

symbolique et un système d'action. Il régit les agissements et dicte ce qui est moral, ce qui requiert un fondement universel.

Il y a chez Habermas une imbrication de principes. Nous avons vu antérieurement comment à partir du principe (U) fondé en raison nous en arrivions à faire découler le principe discursif (D), qui nous amène au principe démocratique permettant l'élaboration du principe juridique dont découle ensuite le principe moral, bien que ce dernier soit posé antérieurement à titre hypothétique. Par l'institutionnalisation du principe de discussion nous établissons le principe démocratique garant de la légitimité. La tâche du principe démocratique est la suivante : « Le principe démocratique doit établir une procédure d'institution légitime du droit. »¹⁹ Il est donc préalable au principe moral régissant les discussions morales qui se tranchent à partir du droit légitime.

Mais une fois le droit établi, nous pouvons nous demander de quoi nous pourrions encore avoir à discuter. La procédure et la pragmatique semblent déjà tout déterminer à l'avance, pourtant elles se veulent non substantives. Cela demeure non substantif car ce tout est basé sur un faillibilisme qui s'applique tant au contenu qu'à la forme. Habermas nous rappelle : « Compte tenu de la faillibilité principielle de notre savoir, aucun de ces deux éléments, ni la forme ni la substance, n'est à lui seul suffisant. »²⁰ Même lorsque réunis, les résultats demeurent faillibles et révisables. Le besoin d'organisation est inné et exprimé par l'existence de la communication et à travers elle. Il s'agit d'appliquer la reconnaissance nécessaire du mode communicatif à la société et aux lois.

Le principe moral, pour sa part, est vu comme un principe interne, substantif, alors que le principe démocratique est plutôt externe et lui aussi uniquement procédural. Ingeborg Maus nous explique que ces principes ne sont plus contrefactuels ou *a priori*.²¹ Ils prennent alors une existence tangible. Le principe démocratique est institutionnalisé, ce qui n'est toutefois pas le cas du principe moral. Habermas écrit : « Le principe démocratique doit non seulement fixer une

¹⁹ J. Habermas, *DD*, p. 126 (141).

²⁰ J. Habermas, *IR*, p. 321 (342).

²¹ Ingeborg Maus, « Liberties and Popular Sovereignty : on Habermas's Reconstruction of the System of Rights », in *Cardozo Law Review*, vol. 17, # 3-4, p. 836-842.

procédure d'institutionnalisation du droit, mais encore commander la création du médium juridique lui-même. »²² La volonté exprime un besoin d'organisation.

Il s'agit d'institutionnaliser le principe de la formation rationnelle de la volonté politique et de garantir le médium du fondement intersubjectif du droit. On veut établir les conditions procédurales qui permettent cela. Habermas décrit ce modèle en disant que c'est un « modèle qui part de questions pragmatiques, qui progresse vers la clarification des questions morales en passant par la ramification en conclusion de compromis et discussion éthique, pour aboutir à un contrôle des normes juridiques. Dans une telle séquence la constellation de la raison et de la volonté se transforme progressivement. »²³ Bref, les acquis de l'éthique de la discussion doivent être traduits sous forme de systèmes de lois et celles-ci sont légitimes puisque établies à partir de procédures démocratiques, ouvertes et légitimes. Ce qui s'ensuit devient ce qui est moral.

Comme dans le cas des grandes religions et de la métaphysique, Habermas tire la moralité du droit, non plus du droit canon, de la Torah ou de la charia, mais du droit établi selon les principes discursif et démocratique. Son inversion n'est donc pas nouvelle, seule l'est la procédure de légitimation. Le droit a maintenant un fondement intersubjectif. Il est non seulement partagé, mais librement accepté par les « oui » des citoyens.

Cela nous conduit à un nouvel impératif catégorique qui se formule ainsi : « Une norme n'est juste que dans la mesure où tous souhaiteraient que chacun y obéissent dans des situations comparables. »²⁴ L'autonomie devient un choix rationnel, une auto-réalisation par le droit. Les citoyens, par leur autonomie morale, se sont accordé mutuellement leur liberté. Pour Habermas, l'autonomie de ces sujets de droit se trouve élargie, ce qui fait que le droit ne peut être soumis à la morale qui est plus particulière et restreignante. Le droit en arrive à définir le bien, il en est sa représentation.

²² J. Habermas, *DD*, p. 127 (142-143).

²³ J. Habermas, *DD*, p. 182 (201).

²⁴ J. Habermas, *DD*, p. 181 (200).

Une fois le droit établi comme tel, il peut régir les actions des membres d'une communauté réelle. Il sert donc à gérer les relations quotidiennes entre les individus mais il sert aussi de norme morale. Il s'agit d'une morale rationnelle basée sur le consensualisme. Par contre, lorsque Habermas parle de normes éthiques, il se réfère comme d'habitude à ce qui est neutre, universel et procédural. Ces normes éthiques régissent les actions des membres d'une communauté abstraite, nous pourrions même dire idéale. Les normes éthiques se révèlent être des normes juridiques, mais le contenu particulier des lois renvoie quant à lui à la morale, alors que le principe juridique lui-même renvoie à l'éthique. La décision d'institutionnalisation est juridique et éthique alors que les contenus spécifiques des lois sont moraux.

Cette approche post-conventionnelle prive toutes les autres approches traditionnelles de leur légitimité. On ne peut s'en remettre au dogme, à la tradition, à un impératif catégorique monologique, à un décisionnisme arbitraire ou à un quelconque communautarisme ; tous échouent à rendre compte de leur légitimité. Cette légitimité, comme dans le cas des monarchistes de 1815, doit se réclamer d'autre chose, mais cette autre chose ne saurait être une légitimité ouvertement basée sur la raison communicationnelle, bien qu'elle doive la présupposer quand même puisqu'elle se trouve derrière toute justification de cette légitimité. Pour Habermas, la légitimité authentique n'a qu'une seule assise possible qui est la raison communicationnelle.

Le droit est désormais réflexif, discursif et faillible. Il s'allie au pouvoir communicationnel afin de générer un droit légitime révisable. Comme nous l'apprend Habermas : « Dans la formation de l'opinion et de la volonté d'un législateur politique, l'édiction du droit est indissociable de la formation du pouvoir communicationnel. »²⁵ Ce pouvoir communicationnel est tiré de l'usage du principe démocratique et « il est généré dans la pratique d'autodétermination des citoyens. »²⁶ La légitimité ne s'acquiert pas tout d'un coup, car les sociétés ne sont pas sans droit ni normes déjà existantes. Il y a donc une évolution et une pro-

²⁵ J. Habermas, *DD*, p. 182 (201).

²⁶ J. Habermas, *IR*, p. 262 (280).

gression qui s'expriment par un accroissement de la légitimité. Alors, en rendant de plus en plus discursive et ouverte la procédure d'examen et d'établissement des normes en vigueur, la légitimité s'accroît. Éventuellement, le pouvoir communicationnel devrait être le reflet direct de la volonté partagée des citoyens et il ne ferait que mettre en vigueur ce qui va de soi en s'institutionnalisant en pouvoir administratif. La loi opère la transformation du pouvoir communicationnel en pouvoir administratif.²⁷

De cette façon les vieilles légitimités fondées sur le droit naturel ou sur le droit positif se trouvent dépassées et remplacées. Habermas présente la fonction du pouvoir communicationnel en ce qui a trait à la légitimation en ces termes : « Toutefois, avec le concept d'un pouvoir fondé sur la communication nous n'appréhendons que la genèse du pouvoir politique et non l'usage administratif d'un pouvoir déjà constitué, autrement dit le processus de l'exercice du pouvoir. »²⁸ Ce pouvoir administratif étant déjà légitimé, il peut vaquer à ses occupations, et ses procédures internes garantissent elles aussi la légitimité des résultats.

Le pouvoir communicationnel s'applique au niveau discursif de la formation de la volonté commune et non pas directement dans l'exercice de cette volonté. Il s'agirait là plutôt d'un pouvoir politique à caractère administratif. « Il est par conséquent possible de développer l'idée de l'État de droit à partir des principes suivant lesquels le droit légitime est généré par le pouvoir fondé sur la communication, celui-ci étant à son tour transformé en pouvoir administratif au moyen du droit légitimement édicté. »²⁹ Ce pouvoir communicationnel est un élément puisé dans le monde vécu. Tous deux sont un résultat involontaire dans le sens que personne ne peut dicter ou prévoir ce qu'ils seront. Chacun ne peut

²⁷ Cela nous rappelle le dépérissement de l'État et le passage à l'administration des choses propres au marxisme.

²⁸ J. Habermas, *DD*, p. 168 (185-186). Sur la notion de pouvoir communicationnel voir : Klaus Günther, « Communicative Freedom, Communicative Power, and Jurisgenesis » in *Cardozo Law Review*, vol. 17, # 4-5, p. 1050-1058. « Communicative power is a reflexive identification and confirmation of those who have factually accepted a validity claim. » « People who use their illocutionary forces to constitute a legal community *uno actu* appear as legal persons who have political and private rights. »

²⁹ J. Habermas, *DD*, p. 188 (209).

qu'apporter sa contribution et le résultat ne peut jamais être complètement anticipé.

La formation d'un accord sur une prise de position politique n'est pas chose simple. En général, il y a bien plus désaccord, et en fin de compte compromis lorsque l'on réussit à s'entendre sur quelque chose, et non pas consensus véritable. La formation rationnelle d'un accord se révèle être bien plus un compromis qui aura quand même sa valeur en autant qu'il soit atteint sur la base d'une égalité véritable des participants. Ce compromis nécessite quand même une volonté de s'entendre. C'est un compromis acceptable uniquement si les négociants sont sur un pied d'égalité. Tous les concernés doivent pouvoir y prendre part comme nous le rappelle Habermas : « Le principe d'universalisation oblige les participants de la discussion à examiner les normes litigieuses sur la base des cas dont on peut prévoir qu'ils seront typiques, afin d'établir si elles pourraient trouver l'assentiment réfléchi de toutes les personnes concernées. »³⁰

Le modèle procédural de Habermas comprend trois types de discussions : tout d'abord les discussions pragmatiques où les grandes orientations éthiques et générales sont évaluées à l'aide d'un savoir faillible et limité ; ensuite arrivent les discussions morales où les différentes visions de la bonne vie se font concurrence ; finalement il y a la recherche de compromis qui s'effectue au niveau des discussions politiques. Il y a trois options qui se présentent et qui se reflètent dans chacune de ces trois possibilités : en premier, les grandes orientations axiologiques sont soumises au test d'universalisation, en second lieu on tente de retracer des points de convergence au-delà des litiges axiologiques pour finalement en arriver à la négociation. Habermas voit cela comme un tout : « Cette procédure démocratique établit un lien interne entre les négociations, les discussions sur l'identité collective et les discussions sur la justice. »³¹ Nous avons vu que celles-ci doivent être de bonne foi, qu'elles ne peuvent être soumises à la simple stratégie, et que des accords purement stratégiques ne sont ni atteignables, ni respectables, ni défendables rationnellement sans présupposer la réalité

³⁰ J. Habermas, *DD*, p. 181 (200).

³¹ J. Habermas, *IR*, p. 267 (285-286).

communicationnelle. Ainsi, ces trois formes de discussions présupposent les principes découverts par la théorie de la communication, mais cette dernière vise idéalement l'entente complète et véritable, ce qui n'est ni possible ni même souvent souhaitable dans la pratique quotidienne ou lors des discussions morales et politiques, comme l'exprime bien Thomas McCarthy.³² Pour Habermas, il faut quand même pouvoir présupposer l'existence d'une solution correcte aux problèmes politiques.³³ Malgré les entraves à la communication, le projet d'émancipation ne peut simplement abdiquer.

Il s'agit donc d'établir au mieux les conditions garantissant le plus possible la libre communication. Cela passe chez Habermas par un perfectionnement de l'État libéral, soit en développant le multipartisme, en assurant un mode de représentation le plus fidèle possible de la société, par un parlementarisme des plus ouverts où les débats ne se limitent pas à l'enceinte du parlement, donc où les débats ont vraiment lieu dans l'espace public, et surtout le tout basé sur une opinion publique bien informée. Ces discussions doivent déborder du centre vers la périphérie.³⁴

Nous voyons bien que même dans les sociétés les plus avancées quant à la réalisation de ces aspects, il y a encore beaucoup de place pour l'amélioration et le progrès. Nous pourrions nous étendre longuement sur les manquements de la démocratie libérale en Occident, mais notre but n'est pas ici d'être si spécifique en faisant des études de cas. Mais avec l'outil critique élaboré par Habermas, nous pourrions certainement examiner nos sociétés une à une pour constater le chemin qui reste à parcourir. Le constat de Habermas est que ni l'État li-

³² Thomas McCarthy, « Legitimacy and Diversity : Dialectical Reflections on Analytical Distinctions » in *Cardozo Law Review*, vol. 17, # 4-5, p. 1083, *Ideals and Illusions*, p.181, « Practical Discourse and the Relation Between Morality and Politics » in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 4, # 194, p. 461-481. Dans la même veine R.J. Bernstein remet aussi en question l'idée d'unanimité, ce qui compte c'est que la procédure soit juste sans que pour autant les résultats soient identiques pour tous. Voir : R.J. Bernstein, « The Retrieval of Democratic Ethos », in *Cardozo Law Review*, vol. 17, # 3-4, p. 1136. Apel émet aussi une réserve semblable.

³³ J. Habermas, *IR*, p. 305 (326).

³⁴ W.E. Scheuermann s'en prend à cette conception idéalisée de la périphérie. Habermas ne parle que d'un potentiel qui est loin d'être atteint. Son modèle manque, semble-t-il, de preuves et d'arguments empiriques, car la société civile n'est pas mûre, elle n'a pas atteint une telle maturité, ce qui n'invalide pas le modèle, mais le rend moins probable à court terme. Voir : W.E. Scheuermann in Dews, *Habermas Critical Reader*, p. 161-166.

béral avec ses garanties formelles, ni le « welfare state » avec ses garanties sociales, ne peuvent satisfaire aux attentes d'une société visant l'émancipation.

Cela passe par l'établissement d'un État de droit qui se constitue « comme une association de sociétaires juridiques libres et égaux. »³⁵ Les discussions concernant la justification de cet État, de ses principes axiologiques, doivent être ouvertes à tous. Le débat doit donc être élargi et il s'élargira de lui-même avec une plus grande information.

Les experts n'interviennent que plus tard, soit lorsque les orientations sont établies, aiors ils peuvent participer à des discussions d'application, à savoir comment appliquer telle ou telle orientation en pratique tout en gardant la visée d'un intérêt commun hypothétique. Ce tout devra se refléter dans les lois qui expriment à la fois la volonté et la légitimité. Les différentes branches du gouvernement traiteront chacune avec leur raison propre de l'usage de ces lois, soit pour leur établissement ou pour leur application.

Si tout cela n'est pas respecté, alors il reste la désobéissance civile. Celle-ci est justifiée uniquement en ce qui a trait à la justice et non pour les gains politiques particuliers. On ne peut y recourir que pour des manquements à l'éthique. Par exemple si des institutions sont établies sans consentement ou procédures légitimes, elles deviennent sujettes à la contestation.

Cette conception garantit, selon Habermas, des décisions qui sont les seules justes, et qui protègent contre l'arbitraire. Comme il le dit : « L'édiction légitime du droit dépendant de présuppositions procédurales et communicationnelles très exigeantes, la raison qui instaure et examine les normes a pris une forme procédurale. »³⁶ Le droit se donne comme un complément fonctionnel de la morale, mais il n'est pas moralement neutre. La procédure garantit une neutralité à partir de laquelle les contenus peuvent prendre des orientations particulières. « Par conséquent, les discussions présupposées par le principe de discussion se ramifient, d'un côté, en argumentations morales, et, de l'autre, en discussions politiques et juridiques, lesquelles sont institutionnalisées dans la forme du

³⁵ J. Habermas, *DD*, p. 196 (217).

³⁶ J. Habermas, *DD*, p. 311 (349).

droit et n'incluent de questions morales qu'eu égard aux normes juridiques. »³⁷ La morale se subordonne alors au droit puisque le droit autorise des libertés d'action subjectives tout en intégrant des desseins collectifs, propriété qui échappe à la morale.

La tâche d'interprétation du droit ne peut être soumise à un juge « Hercule » impossible tel que proposé par Ronald Dworkin, mais elle doit être soumise à la discussion, donc être révisable. Le droit s'applique à lui-même et demeure soumis à la volonté. Les procédures juridiques et les procédures argumentatives s'interpénètrent. Habermas l'explique de la façon suivante :

Une conception rigoureusement procéduraliste de la Constitution table sur le caractère intrinsèquement rationnel des conditions procédurales qui permettent de supposer que le processus démocratique dans son ensemble permet de parvenir à des résultats rationnels. La raison s'incarne alors uniquement dans des conditions de possibilité d'une politique délibérative fondées sur la pragmatique formelle, sans avoir besoin de s'y opposer comme une autorité étrangère située par-delà la communication politique.³⁸

Ce n'est pas une tâche facile que de retracer cela empiriquement. Une telle sociologie devra s'acharner à retrouver des traces de cette réalité sans jamais trop pouvoir s'attendre à la trouver entièrement. En réalité, nous en sommes encore bien loin, comme le mentionne Scheuermann, et c'est entre autre ce qui fait dire à Michelmann que le républicanisme est un compromis nécessaire.³⁹

En empruntant tant au libéralisme qu'au républicanisme, la théorie de la discussion crée une nouvelle procédure de prise de décision.

Cette procédure démocratique établit un lien interne entre réflexions pragmatiques, compromis, discussions d'entente portant sur l'identité collective et discussions relatives à la justice, tout en fondant la supposition que, dès que l'on part d'un afflux d'informations pertinentes et d'un traitement approprié de ces informations, l'on parviendra à des résultats raisonnables ou équitables.⁴⁰

³⁷ J. Habermas, *DD*, p. 256-257 (287).

³⁸ J. Habermas, *DD*, p. 310 (347).

³⁹ Frank I. Michelmann, « Family Quarrel », in *Cardozo Law Review*, vol. 17, # 3-4, p. 1169.

⁴⁰ J. Habermas, *DD*, p. 321 (359-360).

La souveraineté populaire devient procédurale et la formation de la volonté typiquement républicaine est institutionnalisée dans un État. Cette procédure procure la légitimité et garantit la rationalité des institutions. Habermas présente ainsi cette garantie de légitimité : « L'opinion publique qui, grâce aux procédures démocratiques, s'est transformée en pouvoir communicationnel, ne peut pas elle-même « dominer », mais doit se contenter d'orienter l'usage du pouvoir administratif dans un certain sens. »⁴¹ Ce qui protège la société contre les intérêts particuliers.

Il s'agit d'une vision décentralisée, non seulement du point de départ des discussions, mais de l'organisation de la société elle-même. En ce sens, Habermas est plus libéral que républicain. L'espace public politique est une arène où se livrent les luttes de pouvoirs, si l'on emprunte cette analyse à Foucault. Pour Habermas, il s'agit d'un lieu où sont traités les problèmes de la société. Tout n'est pas immédiatement soumis à la simple volonté des citoyens, sans quoi aucune stabilité ne serait possible. L'État de droit, une fois institué, n'est pas soumis aux aléas et aux idiosyncrasies des majorités passagères, mais il doit demeurer adaptable. Son existence repose sur un besoin universel, qui peut varier dans son expression. Habermas nous affirme que toute société qui institutionnalise ce type de procédure afin d'organiser la vie en commun en vient à devenir une véritable communauté de citoyens.

Toute association qui institutionnalise une telle procédure afin de régler la vie de la communauté de manière démocratique se constitue par là même en communauté de citoyens. Elle forme ainsi une communauté de droit particulière, limitée dans l'espace et dans le temps, qui dispose de formes de vie et de traditions qui lui sont spécifiques. Ce n'est pas, toutefois, cette identité incomparable qui la caractérise comme communauté de citoyens. En effet, le processus démocratique est commandé par des principes universels de justice qui sont également constitutifs de toute communauté de citoyens.⁴²

⁴¹ J. Habermas, *DD*, p. 325 (364).

⁴² J. Habermas, *DD*, p. 331-332 (372).

Cela présuppose qu'à l'avance nous avons accepté de nous en remettre à une procédure impartiale de prise de décisions pour solutionner nos problèmes communs, cela présuppose une volonté commune impartiale.

Cette association remonte au lien linguistique qui unit les sociétaires. On établit ainsi la procédure de recherche de compromis, d'accords mutuels et d'organisation de la vie. Ces espaces publics sont le lieu d'expression des flux communicationnels par nature quelque peu anarchiques. Les chaînes de discussion livrent l'opinion. Celle-ci ne peut se former qu'en s'exposant à ce flux communicationnel. La procédure permettant de régler les conflits est la seule source complète de solidarité dans les sociétés laïcisées. Cette procédure doit donc être neutre et juste. Tout y est discutable et l'on décide de ce qui doit être normalisé. Par la suite on vise le contenu spécifique de la norme.

L'usage public des libertés communes est institutionnalisé tandis que l'usage privé des libertés subjectives se retrouve dans les libertés juridiques. Ainsi : « Le système des droits requiert une réalisation simultanée et complémentaire de l'autonomie privée et de l'autonomie civique, l'une et l'autre étant, du point de vue normatif, co-originaires et se présupposant l'une l'autre dans la mesure où chacune serait incomplète sans l'autre. »⁴³ Cette organisation varie selon les contextes et les lieux historiques, mais ce fait demeure quand même vérifiable. Le juridique est soumis aux libertés privées et il établit les libertés communes. Sans la garantie de l'autonomie privée, il ne peut y avoir de droit positif. Le droit se recommande comme étant le moyen approprié de stabiliser les attentes de comportement en société.

Habermas s'en remet à des individus qui existent réellement et non à des idéalités. Comme les individus ne sont ni omniscients ni omnipotents, ils doivent s'en remettre à un savoir et à des procédures faillibles. Ils ne peuvent que puiser dans les ressources de leur monde vécu pour identifier les éléments de solidarité puisque c'est la reproduction du monde vécu par l'entremise de l'activité communicationnelle qui assure l'intégration. Nous avons vu de quelles façons ces pro-

⁴³ J. Habermas, *DD*, p. 339 (381).

cessus d'entente reposent sur des prétentions à la validité critiquables et que les positions présentées sont toujours soumises à l'approbation des participants.

Ce n'est qu'une fois les problèmes correctement posés, que les discussions peuvent porter fruit, que de bonnes solutions peuvent être envisagées. Le système politique, pour ce faire, doit être ouvert et indissociable du monde vécu. En cela Habermas s'oppose à la perspective luhmannienne de systèmes clos et autopoïétiques. Non seulement parce que les systèmes doivent communiquer et se comprendre entre eux, mais aussi parce que ces systèmes ne peuvent se constituer que sur la base d'un monde vécu commun. Il écrit : « Le droit n'est pas un système narcissiquement fermé sur lui-même, mais se nourrit à la fois de la « morale sociale démocratique » des citoyens et d'une culture politique libérale qui en favorise le développement. »⁴⁴ Sa justification doit être publique et seule l'application de ses pratiques est redevable au savoir des experts, mais ceux-ci n'interviennent qu'après coup, sans les lumières qui viennent d'en haut. Le terrain fertile du monde vécu doit être le sol dans lequel prennent racine tous les systèmes régissant et permettant la vie en société.

Les systèmes impliquent naturellement des restrictions à la participation à cause de leur structure et de leur spécialisation. Mais les systèmes, laissés à eux-mêmes, nous conduiraient à une dictature des experts ou des intérêts particuliers. Ils sont l'expression de la raison instrumentale et de la réification que Habermas veut justement tenir en échec. Ainsi, c'est un rôle de serviteurs que Habermas veut faire jouer aux experts. Chacun est un participant au même titre du monde vécu, mais dans nos fonctions propres certains mandats peuvent nous être confiés. Habermas ne prêche cependant pas le populisme. Il estime que les participants se rendront à l'évidence des meilleurs arguments, alors forcément certains individus ont plus de chances de faire valoir leur point de vue. De même

⁴⁴ J. Habermas, *DD*, p. 492 (678). Luhmann est évidemment très critique de Habermas sur cette question. Pour lui, il ne faut pas accepter si vite la base linguistique ni lui accorder une importance plus grande qu'il se doit. Voir : Niklas Luhmann, « *Quod Omnes Tangit* : Remarks on Jürgen Habermas's Legal Theory », in *Cardozo Law Review*, vol. 17, # 3-4, p. 889. Une critique similaire se trouve aussi dans : Ota Weinberger, « Habermas on Democracy and Justice. Limits of a Sound Conception », in *Ratio Juris*, vol. 7, # 2, p. 241-242.

les chefs politiques doivent bien sûr refléter l'opinion publique, mais ils sont aussi des guides⁴⁵ assumant un rôle de « leadership » politique.

Évidemment, Habermas n'est pas dupe et sait très bien qu'il y a bien des obstacles à la participation.⁴⁶ Ces obstacles épistémologiques, pour employer l'expression de Gaston Bachelard, se retrouvent dans la nature hautement spécialisée des systèmes et dans leur apparence close. Or, les grandes orientations axiologiques ne relèvent pas des systèmes, mais bel et bien du monde vécu ouvert à tous. Il reste alors à surmonter, ce qui est considérable, les obstacles que sont le manque d'information et d'éducation, l'apathie des individus, le manque de temps des travailleurs, et toute autre contrainte imposée par les exigences quotidiennes de la vie.

Cette approche s'oppose à une société de systèmes clos qui fournissent des solutions imposées par le haut. Le paternalisme systémique est foncièrement antidémocratique, il fonctionne à l'envers et il est sans légitimité. Ces systèmes ne peuvent intégrer des individus responsables mais seulement des individus chosifiés, réifiés. Les systèmes doivent être vus pour ce qu'ils sont et replacés dans une juste perspective. Comme le fait Habermas en parlant du système politique : « La conception de la démocratie fondée sur la théorie de la discussion rejoint le point de vue distancié des sciences sociales, pour lequel le système politique n'est ni le sommet, ni le centre, ni, à plus forte raison, le modèle structurant de la société, mais un système d'action parmi d'autres. »⁴⁷ L'espace public confie aux systèmes les problèmes auxquels une solution doit être trouvée. Comme le dit Habermas : « Dans les sociétés complexes, l'espace public constitue une structure intermédiaire qui fait figure de médiateur entre, d'un côté, le système politique et, de l'autre, les secteurs privés du monde vécu et les systèmes d'action fonctionnellement spécifiés. »⁴⁸ L'autonomie des citoyens et la légitimité des systèmes renvoient l'un à l'autre. L'État de droit démocratique

⁴⁵ Habermas n'utiliserait sans doute pas le terme « guide » à cause de sa connotation en Allemagne.

⁴⁶ On lui reproche souvent d'être aveugle aux jeux de pouvoirs qui existent dans la société. Voir à ce sujet : W.E. Scheuermann in Dews, *Habermas Critical Reader*, p. 161.

⁴⁷ J. Habermas, *IR*, p. 273 (291-292).

⁴⁸ J. Habermas, *DD*, p. 401 (451).

cratique se définit comme une communauté auto-constituée de sociétaires juridiques. Ainsi : « Dans les conditions d'une conception postmétaphysique du monde, n'est considéré comme légitime que le droit issu de la formation de l'opinion et de la volonté au moyen de la discussion entre citoyens égaux en droit. »⁴⁹ L'autonomie publique et l'autonomie privée sont les garanties d'existence l'une de l'autre. L'une ne peut émerger que si l'autre est. Ce qui est conséquent avec la conception habermassienne de l'individu qui ne naît qu'à travers sa socialisation. Ce cercle est aussi visible dans le droit légitime qui légitime l'État de droit qui, à son tour, produit le droit. Habermas présente ce cercle en ces termes : « Le droit légitime boucle la boucle entre l'autonomie privée de ses destinataires qui bénéficient de l'égalité de traitement et l'autonomie publique des citoyens qui, en tant qu'auteurs égaux en droits du code juridique, sont, en dernière instance, appelés à décider des critères de l'égalité de traitement. »⁵⁰

Le paradigme procédural du droit repose sur la reconnaissance des autonomies privée et publique. Il reconnaît par rapport à elles l'égalité, non seulement juridique des citoyens, mais aussi leur égalité factuelle, et il fournit finalement une procédure de règlement des litiges qui reconnaît ces deux arènes différentes que sont les sphères d'autonomie publique et privée. « La théorie de la discussion explique la légitimité du droit par des procédures – elles-mêmes juridiquement institutionnalisées – et par des conditions communicationnelles qui permettent de supposer que les processus d'édiction et d'application du droit entraîneront des résultats rationnels. »⁵¹ L'égalité de traitement est garantie de même que l'égalité lors de l'élaboration des conditions de ce traitement. Il doit y avoir une visée commune : « Le droit ne peut se maintenir comme droit légitime que dans la mesure où les citoyens sortent de leur rôle de sujets du droit privé pour adopter le point de vue de participants à des processus d'entente sur les règles de leur vie en commun. »⁵²

⁴⁹ J. Habermas, *DD*, p. 436 (492).

⁵⁰ J. Habermas, *DD*, p. 442 (500).

⁵¹ J. Habermas, *DD*, p. 441 (499).

⁵² J. Habermas, *DD*, p. 492 (678).

La théorie de la discussion reconnaît le système politique comme étant un système parmi tant d'autres. Il est aussi l'institutionnalisation au moyen du droit légitime des volontés et des procédures qui permettent l'émergence de cette volonté. Habermas rattache ainsi sa théorie de la communication à sa philosophie du droit : « Seules les pratiques communicationnelles d'autodétermination permettent désormais de régénérer les forces de la solidarité sociale. »⁵³ La justification se trouve dans les conditions de possibilité du discours. Le modèle anticipé n'est plus substantif mais purement procédural. On se contente de désigner les conditions nécessaires de l'entente et non de proposer un idéal particulier.

Ce paradigme est par nature ouvert au débat. L'idée de former des communautés de droit n'est plus problématique, elle est naturelle. Ainsi : « Le philosophe devrait se contenter de l'idée selon laquelle seul le médium du droit permet, dans des sociétés complexes, d'établir, y compris entre personnes qui sont étrangères les unes aux autres, des relations moralement requises de respect réciproque. »⁵⁴ Ces relations sont moralement requises parce que la vie en société l'exige, parce que l'entente entre les citoyens le présuppose. Il s'agit d'appivoiser les conflits qui se manifestent « sur le terrain instable des libertés d'expression déchaînées. »⁵⁵

En résumé nous pouvons constater que Habermas a quelque peu réduit ses ambitions ou à tout le moins celles de la Théorie critique. Il se contente désormais d'élaborer un instrument critique de nos modes constitutionnels et une procédure de stabilisation légitime des sociétés. Il a foi dans le libéralisme hérité de la modernité, mais cela est faute de mieux. Le libéralisme et le républicanisme doivent se fondre ensemble et permettre une plus grande perméabilité aux débats de la sphère publique. Ces deux approches ont indéniablement contribué à l'avancement du projet de la modernité et selon lui la théorie de la discussion permet de faire avancer l'expression de la raison d'un pas supplémentaire.

Cela constitue une révision assez profonde de la théorie critique classique dont les ambitions visaient une critique totale de la société, des systèmes et des

⁵³ J. Habermas, *DD*, p. 474 (536).

⁵⁴ J. Habermas, *DD*, p. 491 (677).

⁵⁵ J. Habermas, *IR*, p. 375 (398).

idéologies. Habermas préserve bel et bien un élément critique, mais en réduisant considérablement sa portée, ce qui ne saurait satisfaire ceux pour qui les visées de la théorie critique doivent être plus étendues. L'acceptation des idéaux de la modernité, par exemple, doit être elle aussi sujette à débat. Il faut admettre que le libéralisme ne permet que certains types de changements et de critiques.

La justification par la pratique communicationnelle devient de plus en plus problématique, ce qui est clairement révélé par la controverse avec Apel. Habermas repousse de plus en plus les implications de la pragmatique formelle et ne peut en fait qu'admettre une décision endossée par les concernés en faveur des droits et la pratique communicationnelle devient un modèle qui est pour lui de moins en moins engageant.

Chez Habermas, avec une procédure juste peuvent s'instaurer des institutions légitimes et stabilisatrices qui, elles, auront pour tâche de gérer la société. Cette procédure nous est indiquée par la théorie de la communication. Les discussions ouvertes d'égal à égal ont pour tâche de parvenir à un consensus normatif. Le pouvoir communicationnel s'exprime à travers ces chaînes de discussions qui ont cours dans le monde vécu. Les consensus normatifs qui y sont exprimés permettent l'entente sur le choix des institutions. C'est tout un débat de nature morale qui conduit à ces choix et ceux qui sont institutionnalisés par la suite dans le droit constitutionnel s'intègrent à l'État administratif. Cet État adopte des lois et règlements qui, pour ainsi dire, prennent la forme de normes morales contraignantes. Ainsi la morale est fondée sur le droit et en retour comme chez Hegel l'État devient l'expression de la *Sittlichkeit*.

Tous ces contenus substantifs demeurent révisables en tout temps, ils le sont de fait constamment à travers les discussions et les débats courants. Faute de mieux, seule la norme communicationnelle, donc l'éthique, semble peu sujette à révision même si de fait elle se doit de l'être. Habermas ne croit pas qu'il y ait une meilleure légitimité possible que celle issue des débats ouverts. Cette norme est pour lui universelle et elle sert de fondement normatif permettant en bout de ligne de créer une morale.

C'est cette morale de l'après-coup qui est au coeur de sa dernière controverse avec Karl-Otto Apel et dont nous avons déjà parlé à la fin du chapitre précédent. Il est donc temps de revenir brièvement sur ce débat.

2. Retour à Apel

Ce terrain est effectivement beaucoup trop instable pour Karl-Otto Apel. Pour lui, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, tout débute avec un fondement ultime servant de justification à tout ce qui vient après, soit les normes, les stratégies, les institutions. Nous n'allons pas reprendre ce débat, mais une grande part de la réserve émise par Apel dans son troisième article de la série *Penser avec Habermas contre Habermas*, au sujet des thèses énoncées par ce dernier dans *Droit et démocratie* tient à nouveau en la foi qu'a Apel en l'authenticité de sa fondation pragmatique-transcendantale.

Apel ne peut accepter qu'une fondation solide puisse être tirée des observations sociologiques et empiriques sur le monde vécu. Habermas se retrouve face à des problèmes insurmontables dès qu'il compromet l'intégrité des analyses de la pragmatique transcendantale d'Apel. Pour ce dernier, que Habermas le veuille ou non, celui-ci confirme l'existence de cette fondation ultime dans son argumentation. Habermas, selon Apel, présuppose ce qu'il refuse. Ce à quoi, dans une perspective habermassienne, nous avons répliqué qu'Apel accordait trop de poids à des présuppositions invérifiables, et que Habermas, pour sa part, préférerait s'en remettre à des corroborations plus empiriques, donc vérifiables quoique faillibles. Ce qui soulève encore d'autres questions.

Il s'agit là pour Apel de l'un des principaux irritants de la conception habermassienne de l'éthique du discours. Il dit :

Für mich ist damit ein Aspekt der Auseinandersetzung mit Habermas erreicht, der mich schon seit der Lektüre der »Theorie des kommunikativen Handelns« zutiefst irritiert: der Umstand nämlich, daß – nach meinem Verdacht – die nach wie vor *kritisch-normativen* (und sogar *geschichtsphilosophisch-emanzipatorischen*) Intentionen der Habermasschen Philosophie auf dem Wege der Ersetzung echter normativer Begründungsargumente durch scheinbar rein empirische und insofern unproblematische,

aber dennoch normativ suggestive Argumente der Soziologie realisiert werden sollen.⁵⁶

Pour Apel, on ne peut s'en sortir aussi facilement et satisfaire l'exigence de fondation en présentant un fondement empirique normatif. Sa démonstration implique, entre autre, une nécessité *a priori* de la morale qui ne peut que dépendre d'un fondement ultime de l'éthique. Ce point devient crucial dans sa divergence avec le Habermas de *Droit et démocratie*. Dans cet ouvrage, comme nous venons de l'exposer, Habermas tente de faire découler le principe moral du principe légal. Le fondement de toute justification n'y est pas la fondation apeliennne, mais un recours à la légitimation par le principe démocratique.

Évidemment cela n'a pas grand sens pour Apel, car pour lui le principe moral est déjà inscrit dans les principes de la discussion servant à établir ce nouveau principe démocratique. Pour lui, cela revient à abandonner l'idée même d'une éthique de la discussion puisque la morale est impliquée nécessairement dans toutes les présuppositions de la pragmatique transcendantale et elle ne peut donc venir après coup. Apel nous dit : « Unser Problem besteht darin, ob die Neutralität der Formulierung von (D) in bezug auf die Sorte der zu begründenden Normen (moralische Normen oder Rechtsnormen) mit der moralischen Gehaltsneutralität von (D) gleichgesetzt werden darf. » Il complète ainsi sa pensée : « Gleichwohl sollen jedoch - merkwürdigerweise - die ausdifferenzierten Residuen der (ehemaligen) *Diskursethik - Moralphilosophie und Ethik* -, und außerdem das *Recht*, ihre normative Grundlage via »Spezifikation« in bzw. aus der moralisch neutralen Diskursphilosophie behalten bzw. gewinnen. »⁵⁷

La thèse de Habermas soutient la co-originarité du droit et de la morale. Elle soutient aussi que la morale peut découler d'une procédure substantiellement neutre. Tandis que pour Apel, l'exigence morale en tant qu'elle est déjà inscrite dans les principes de discussion est ce qui pousse vers la nécessité de la législation. Sans cette exigence *a priori* on ne verrait pas la nécessité du besoin

⁵⁶ Karl-Otto Apel, « Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken », in *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, p. 751. Voir aussi p. 796.

⁵⁷ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 734. Voir aussi à ce sujet : p. 737 et 773.

de législation. C'est parce que ce sens moral existe tout d'abord que nous voyons la nécessité de la création d'un ordre juridique.

En fait, nous dirions que Habermas admet cela. Le principe moral est, dans son architecture, antérieur au principe légal. Ce qui lui est subséquent, ce sont les morales particulières. Apel ne semble pas voir cette distinction et de toute façon ne peut admettre l'existence d'un principe moral neutre, mais quand même normatif, dans le sens d'une capacité morale sans direction pré-établie.

Pour Habermas le droit et la morale son effectivement co-originaires en tant que normes régissant les actions des citoyens en société. Ils se sont développés de façon concomitante. Habermas utilise une définition du droit et de la morale plutôt restreinte et applicable à une époque particulière, tandis qu'Apel se réfère à des principes éternels et universels. Pour lui il y a des droits sans qu'ils ne soient pour autant institutionnalisés. Pour Habermas les droits éternels ou existants sous des régimes non démocratiques ne sont pas des droits. Les seuls droits qui comptent sont ceux co-originaires nés avec la démocratie et qui sont éventuellement traduits sous forme de lois.

Pour Apel cette procédure est paradoxale en ce sens qu'il n'est pas, selon lui, possible de faire découler des morales particulières à partir du droit si la formation et l'institutionnalisation des normes sont purement procédurales, non substantielles et donc moralement neutres. Contrairement à d'autres comme les communautaristes, il soutient cependant l'universalité de ce contenu substantiel transcendantal. La saveur morale ne peut être ajoutée que si cette possibilité directrice est déjà inscrite dans la procédure utilisée. Ainsi Apel admet un contenu substantif et universel *a priori*, ce que Habermas rejette. Ce contenu procédural et universel entre dans ce que Habermas appelle l'éthique, mais cette dernière est et se doit d'être neutre vis à vis des différentes conceptions de ce que doit être la bonne vie, qui, elles, relèvent de la morale et s'expriment dans le droit.

Nous avons vu que la démonstration de Habermas s'en remet au principe démocratique pour l'expression du pouvoir communicationnel qui, une fois institutionnalisé, devient une administration légiférante exprimant la volonté populaire. Sa tâche consiste en la traduction de cette volonté sous forme de lois qui

agissent par la suite comme normes morales particulières. Le principe démocratique permet l'expression de ce qui deviendra norme.

Apel émet encore une fois des réserves sur cette seconde co-originarité des principes légal et démocratique. Le principe démocratique est tout d'abord contingent à une époque bien particulière, ce qui n'est pas le cas des droits et du droit. De plus ce principe est à lui seul insuffisant pour garantir la justesse des normes et *a fortiori* leur respect, si l'on se refuse à faire un usage abusif du monopole de la force détenu par l'État. De ce fait Apel déduit la nécessité d'une éthique de la responsabilité qui serait effective même dans les cas où l'État faillirait à sa tâche ou disparaîtrait complètement.⁵⁸ Sans cette responsabilité individuelle il faudrait que les normes soient éternelles, ce qu'il est impossible d'établir. Habermas, au contraire, s'appuie sur la possibilité de révision permanente des normes.

Apel se méfie de cette approche car comme ces principes démocratique et juridique ne sont que des idées régulatrices, et qu'ils ne sont jamais entièrement mis en place, cela ouvre la porte à des dérapages vers l'autoritarisme. Apel y voit la possibilité pour un Robespierre de se dire le porteur de la volonté populaire. Il voit le projet de Habermas comme s'il était intégralement et immédiatement applicable au monde contemporain. Ce qui n'est évidemment pas le cas, ce n'est qu'un projet s'inscrivant dans la poursuite du projet de la modernité. Il ne sert pas à grand-chose de dire que les sociétés ne sont pas prêtes pour cela puisque cette procédure permet le progrès, mais elle n'est pas entièrement applicable d'un seul coup, d'où la nécessité d'institutionnaliser les acquis.

Pour Apel ce qu'il faut c'est une éthique de la responsabilité s'inscrivant dans la lignée de sa version de l'éthique du discours, car ce qui garantit en dernier ressort que les normes que l'on se donne mutuellement seront respectées, c'est la responsabilité individuelle dont chacun doit être investi et non la force de l'État. Apel s'exprime ainsi :

Deshalb bin ich prinzipiell nicht bereit, den Preis, der mit der ersten architektonischen Innovation von FG verknüpft ist, zu zahlen. Ich möchte vielmehr - wie schon in meinen bisherigen Versuchen, der moralisch

⁵⁸ Voir aussi : Karl Otto Apel, *ibid.*, p. 827-833.

relevanten Institutionalisierung des Rechts, der Politik und der Wirtschaft gerecht zu werden – einen anderen Weg der Diskursdifferenzierungsarchitektur verfolgen: denjenigen einer Erweiterung bzw. Vertiefung der Diskursethik im Sinne des m.E. in ihr angelegten Prinzip der geschichts- und institutionsbezogenen Verantwortungsethik.⁵⁹

On ne peut bien sûr s'en remettre uniquement à la force de l'État ou à l'intérêt stratégique des concernés. Cette responsabilité et cette honnêteté individuelle sont sans doute déjà présumées par les adhérents lorsqu'ils s'accordent mutuellement des droits et des libertés.

Pour Apel, Habermas ne peut éviter la nécessité de ce prolongement de l'éthique de la discussion dans une éthique de la responsabilité. Or cette dernière présuppose, aux dires d'Apel, l'acceptation des parties A et B de son éthique, donc la fondation ultime et la coloration morale du principe de discussion.

Une autre insuffisance imputée à l'approche habermassienne, c'est qu'elle s'en remet aux consensus tirés du monde vécu. Pour Apel, nous courons le risque que ces consensus arrivent trop tard. Pour lui, seule une éthique de la responsabilité permettrait que soient prises les mesures nécessaires à la préservation de la communauté réelle d'argumentation. Si l'on attend que tous soient démocratiquement convaincus de cela, il risque d'être trop tard. Certaines questions urgentes peuvent demander une action immédiate.⁶⁰ Or si la démocratie attend le consensus pour prendre les mesures qui s'imposent en matière d'environnement, selon l'exemple d'Apel, l'irréparable peut s'être déjà produit. Apel n'a pas foi en la démocratie pour ce faire, car elle est encore bien trop soumise aux intérêts particuliers et aux jeux de pouvoirs internationaux. Si l'on décide qu'il faut effectivement préserver la communauté réelle de communication, alors certains choix de plus en plus lourds avec le temps devront être faits et les procédures démocratiques sont effectivement lentes.

⁵⁹ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 740. Luc Langlois critique ce retour nécessaire à l'agir stratégique chez Apel, mais se réfugie ensuite dans un retrait utilitariste. *Fondation et application : de quelques apories de la Diskursethik de Karl-Otto Apel*, communication présentée au congrès de l'ACP, Université Laval, 2001.

⁶⁰ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 744.

Cependant il ne faut pas croire que chez Habermas le consensus soit nécessaire pour toutes les questions. La volonté populaire exprime déjà le désir de préserver la communauté de communication et les États, s'ils le voulaient, pourraient prendre les moyens pour ce faire. Apel a raison en disant que les corruptions stratégiques de l'organe d'État sont trop nombreuses.⁶¹ Or c'est à elles qu'il faut s'attaquer, pas au principe démocratique, sinon il n'y aura plus que lutte pour le pouvoir et donc régression en deçà de la modernité. L'intérêt des plus forts risque de s'imposer et les acquis de la modernité se perdraient.

Apel a cependant raison de dire qu'il y a un risque d'inefficacité du côté de la démocratie, et que si l'on attend que celle-ci reflète réellement une volonté populaire bien informée, dans le cas de la préservation de l'environnement par exemple, l'écosphère soutenant cette communauté d'argumentation sera irréparablement endommagée. Il serait alors dommage qu'après avoir fait ce progrès émancipatoire sur la route des droits et de la démocratie, l'on doive abandonner tout cela pour s'en remettre à une dictature verte.

3. Décisionnisme démocratique

Habermas répond-il de manière satisfaisante aux deux défis qu'il s'était initialement donnés soit 1) trouver un nouveau fondement normatif et 2) pouvoir faire de la critique ? Pour ce qui est des fondements, il ne suffit pas simplement d'en suggérer un comme n'importe qui pourrait sans doute le faire, mais d'en avoir un crédible, à l'abri des critiques relativistes, sceptiques, déterministes ou purement décisionnistes. Ce fondement doit être conséquent avec ce qui s'ensuit. Il doit effectivement pouvoir permettre d'être critique sans pour autant être lui-même défailant face à ses propres implications. En bref, la critique ne doit plus succomber à sa propre méthode comme ce fut le cas chez Adorno ou Horkheimer. L'instrument que ces derniers utilisaient était discrédité à l'avance. Ils ne pouvaient qu'abdiquer face au tout réifié.

⁶¹ Karl-Otto Apel, *ibid.*, p. 745-746.

Le fondement recherché doit ainsi être plausible. Tout fondement indémontrable avec certitude est inacceptable et inutile. Il manquera d'authenticité. D'un autre côté, la prétention à l'absence de tout fondement est aussi incohérente. Il semble bien qu'il y ait toujours quelque chose de présupposé. Il reste à déterminer le poids de ce qui est ainsi donné à l'avance, de cet *a priori*.

La critique peut être faite à partir de n'importe quels points de vue en réalité, sur la base de simples préférences. De même peuvent s'établir bien des certitudes. Mais ce qui ne peut être fait de cette façon, c'est l'établissement de normes légitimes, en autant que cette légitimité dépende de l'approbation faite par des sujets éclairés, libres et égaux. Si l'on vise l'établissement d'une norme universelle, on ne peut s'en remettre à l'arbitraire des préférences. Cette justice fondamentale proviendrait des présuppositions nécessaires découvertes par la pragmatique universelle et qui réduisent le champ du possible. Le tenu pour vrai repose sur l'entente des participants.

La capacité d'entente et l'anticipation des conditions idéales de la communication peuvent-elles vraiment avoir tant de poids ? Habermas nous semble de plus en plus ambivalent sur cette question, de façon sans doute à éviter l'impasse dans laquelle, selon nous, se retrouve Karl-Otto Apel. Le fondement normatif chez Habermas passe maintenant des présuppositions du langage au consensus sans coercition des concernés. La pragmatique universelle a bien une valeur constitutive impliquant des normes chez lui, mais elle n'engage plus directement dans la direction de l'agir moral, elle est simplement indicative d'une procédure possible, alors qu'elle demeure fondamentale et substantive chez son collègue Apel. Cette révision implique que Habermas est bien plus faillibiliste que fondationaliste, que sa fondation n'est plus qu'un choix basé sur le consensus des concernés. Ce critère qui nous est indiqué par la pragmatique demeure lui aussi un choix faillible. Ce choix permet de réduire l'envergure de l'arbitraire individuel ou celui des intérêts particuliers.

Habermas a redéfini les concepts philosophiques en fonction de leur degré d'acceptation. La vérité et la justification s'appuient sur des accords valides.⁶²

⁶² Son dernier ouvrage a d'ailleurs pour titre : *Wahrheit und Rechtfertigung*.

Ces accords sont par définition faillibles et révisables, mais il est à noter que rien n'est *a priori* exclu. Il n'y a pas de norme ultime traçant de façon claire la démarcation entre le permis et l'inadmissible. Habermas n'a pas le vertige face au vide existentiel, il ne s'accroche pas vainement à une fondation à toute épreuve. À l'opposé, il ne cède pas non plus à l'absence totale de direction. Pour être crédible, la gardienne de la rationalité qu'est la philosophie doit effectivement établir les conditions de la rationalité tout en acceptant ce qui est généralement perçu comme étant des acquis philosophiques. Ainsi, non seulement les fondements religieux ou métaphysiques sont-ils désuets, mais aussi toute conception déterministe ou basée sur une quelconque téléologie de l'histoire. Le naturalisme, inhérent chez Apel, doit laisser place à un naturalisme atténué. Habermas cherche encore une direction entre deux pôles.

Les énoncés de l'existentialisme, bien que pratiquement jamais mentionnés par Habermas, sont pris pour acquis. Pour éviter le fait que, sans Dieu, tout soit permis de la part de ces « êtres-pour-la-morts projetés » dans le monde, il a fallu se donner une nouvelle base normative, un nouveau point de départ. Sans chercher trop loin, le bon sens fait ressentir la nécessité de la société bien ordonnée, mais celle-ci pourrait très bien fonctionner sous l'absolutisme. C'est le principe démocratique qui permet de rejeter cette option. Ce principe lui-même est tiré du principe discursif, lui-même tiré du principe d'universalisation. Le tout pour dire qu'il n'y a de validité que s'il y a approbation. « *Quod omnes tangit, omnibus tractari et approbari debet.* »⁶³

Cela pourrait sembler être un simple retour au populisme démocratique souvent en vigueur dans le monde occidental. Mais il ne s'agit pas ici uniquement d'un concours de popularité ou encore du fait que ce qui est approuvé soit automatiquement vrai ou correct. Cela peut être sans doute perçu comme tel, mais si la procédure était viciée à des degrés divers, le résultat n'en serait que plus faillible. Habermas nous dit : « Des décisions prises à la majorité dans des

⁶³ C'est Niklas Luhmann qui a appliqué pertinemment cette maxime du droit romain à Habermas. « Ce qui touche tout le monde devrait être discuté et approuvé par tous. » Traduction D. Dumas. Voir : Niklas Luhmann, « *Quod Omnes Tangit* : Remarks on Jürgen Habermas's Legal Theory », in *Cardozo Law Review*, vol. 17, # 3-4, p. 883.

conditions formellement correctes, mais qui ne témoigneraient que des réflexes d'auto-affirmation de certaines couches sociales en déclin et qui craignent pour leur statut, qui traduiraient autrement dit l'esprit du populisme de droite, priveraient les procédures et les institutions de leur légitimité. »⁶⁴

Le consensus doit être sans contrainte et éclairé, ce qui représente toute une exigence. Le degré d'atteinte de cette exigence permet la critique et comme ces choix sont généralement exprimés dans les constitutions ou dans les lois fondamentales, Habermas se tourne vers la critique de ces dernières. La norme de base à la critique n'a plus d'emprise que sur cette réalité bien particulière. Nous pouvons légitimement nous demander pourquoi ce fondement est-il valide et meilleur qu'un autre ? Simplement parce qu'il satisfait le plus grand nombre en fonction d'une nouvelle solidarité sociale supra-nationale propre à répondre aux exigences du temps. Tous de manière libre et éclairée se reconnaissent de telle ou telle façon et acceptent les mêmes règles. La norme est soumise à l'approbation de tous. Il ne s'agit pas d'un simple calcul utilitariste sur la quantité de bonheur créé, mais l'expression du souhait des concernés. Pour Habermas, ce souhait éclairé exprimé librement par les concernés est le fondement ultime. Ce choix se défend par des arguments rationnels, mais il reste un choix. Bien que ce dernier nous soit indiqué par la pragmatique, la démonstration convaincante de l'aspect téléologique de cette dernière ne peut être faite, d'où ce traitement décisionniste.

Habermas est, pour sa part, d'un optimisme débordant. La nouvelle réalité mondiale est déjà en bonne voie d'être instrumentalisée en fonction des impératifs du capital et si l'on attend que les lumières frappent les masses, comme le remarque Apel, il sera peut-être trop tard. Attendre une nouvelle solidarité cosmopolitique revient à prêcher la vertu comme Apel le fait avec son éthique de la responsabilité ou comme on l'a fait depuis des millénaires. Cela rejoint la critique hégélienne de Kant, laquelle soutenait qu'il ne faut pas trop en imposer aux sujets, mais plutôt les encadrer par des institutions appropriées.⁶⁵ Habermas re-

⁶⁴ J. Habermas, *ÉN*, p. 29-30 (81).

⁶⁵ Voir à cet effet l'analyse de Habermas dans *VJ*, p. 159-160 (224-226).

marque à ce sujet que : « À moins de faire confiance à la marche de l'Esprit absolu, on ne peut guère se fier à la moralité concrète des institutions existantes et des traditions établies. »⁶⁶ La préservation d'acquis révisables offre une certaine protection contre les aléas de l'histoire.

D'un autre côté, la pensée d'un philosophe comme Apel sous-entend une remise à jour du déterminisme tout en s'en remettant à une responsabilité individuelle à bâtir. Nous sommes là et il est inscrit dans notre constitution d'être humain communicatif que nous sommes voués à l'entraide et à l'égalitarisme en vertu des présuppositions de la pragmatique transcendantale. Ce fondement trop chargé et indémontrable implique une téléologie de l'histoire et de la vie. Il n'y a pourtant aucune nécessité pré-établie de survie, il ne semble y avoir qu'un besoin d'émancipation non dirigé. Il n'y a qu'accidents et évolution sans valeur morale pré-établie. Nous ne sommes pas là pour réaliser la communauté idéale de communication à moins que nous ne décidions de le faire. Cette finalité ne peut qu'être donnée après-coup. Préconiser la responsabilité individuelle est une démarche louable mais qui a prouvé maintes fois son inefficacité.

Conséquemment, au lieu de sombrer dans l'angoisse existentielle ou de chercher à fonder un nouveau dogme pour combler le vertige que donne ce vide « spirituel », ce que Habermas propose est en fait un décisionnisme démocratique. Nous adoptons cette expression même s'il nous met en garde contre les interprétations décisionnistes, car elle reflète bien, à notre avis, le projet habermassien tel qu'il se dessine et tel qu'il doit être interprété.⁶⁷ Une fois que tous ces compromis faits par Habermas sont acceptés et que conséquemment Apel rejette, il n'y a effectivement pas de fondement ultime ni même de fondement autre qu'une décision du plus grand nombre. La situation idéale de parole n'étant pas réalisable, nous devons nous rabattre sur ce compromis comme le suggérait Michelman à propos du républicanisme ou McCarthy à propos des décisions politiques. On évite toutefois l'arbitraire du décisionnisme pur par une procédure de

⁶⁶ J. Habermas, *VJ*, p. 311 (61).

⁶⁷ J. Habermas, *VJ*, p. 241-242 (316-317).

légitimation démocratique. Le consensus le plus large possible donne la validité aux décisions.

Il ne faut cependant pas être naïf ou outrageusement optimiste puisqu'il n'y a aucune garantie d'atteinte de la vérité. L'approche intersubjective permet sans doute de dépasser les lacunes de la philosophie de la conscience dans la mesure où elle conduit à une meilleure analyse du réel, mais elle demeure une simple compensation des limites du sujet monologique. Elle ne fait que reculer l'horizon du monde vécu. L'intersubjectivité n'offre pas de vérités absolues mais elle fournit une meilleure garantie que le *logos* occidental monologique, même si cette garantie ne saurait être complète. Ainsi : « Le concept de « justesse normative » se réduit à une assertabilité rationnelle dans des conditions idéales. »⁶⁸ Celles-ci étant plus ou moins réalisées, le reste repose sur un élément décisionnel.

L'herméneutique nous apprend que nous ne pouvons sortir de nous-mêmes, et que ce n'est que partiellement que l'intersubjectivité permet un tel dépassement du sujet. En ajoutant la perspective du participant aux visions objectiviste et subjectiviste, nous obtenons une vérité possible, la plus probable à ce point, tout comme ce fondement normatif qui demeure malgré tout le meilleur possible, quoique faillible. Il serait bien sûr intéressant et pratique de mettre la main sur un fondement ultime, de s'accrocher à des vérités absolues, mais à défaut de ces utopies, Habermas s'en remet au monde vécu. Dans ce monde vécu, des choix sont constamment faits et des décisions constamment prises. Les orientations ne sont pas préétablies, mais elles n'ont pas non plus toutes la même valeur. Notre critère procédural permet justement de les évaluer.

Ce décisionnisme habermassien est double. Au niveau collectif, il s'exprime sous la forme du pouvoir communicationnel. La volonté générale est exprimée. Suite aux chaînes de discussions qui s'exercent dans le monde vécu, une conception peut être dégagée. Collectivement, une décision à caractère normatif a de fait été prise et rendue publique. Mais ces choix publics ne sont pas préétablis, attendant simplement là d'être découverts. Nous ne sommes pas

⁶⁸ J. Habermas, *VJ*, p. 306-307 (56).

prédestinés à adopter une conception particulière de la bonne vie. Ce sont des vérités qui se construisent au fur et à mesure et qui pourraient être tout autres. Habermas admet cependant qu'il doit y avoir une réponse correcte aux problèmes et, de fait, si la situation idéale de parole était pleinement réalisée, qu'il y aurait une solution bien précise qui en découlerait nécessairement. Nous savons bien que cette situation n'est réalisée qu'imparfaitement et que même si elle l'était, elle ne dicterait pas la couleur morale de la solution trouvée.

Il y a donc eu un choix basé sur une procédure garantissant la libre expression, l'égalité et surtout l'accès à l'information. Mais il ne découle pas nécessairement de ces présuppositions que tel ou tel état de faits devrait être établi, ce qu'implique par exemple la position apélienne. Chez Apel, le choix est évacué et le sujet est comme une feuille allant au gré du vent, il ne peut que se rendre compte de la position juste une fois bien informé. La responsabilité individuelle vient après-coup et dans les limites de ce qui est prescrit. Alors que chez Habermas, ce sujet qui se laisse convaincre décide de l'être. Il est persuadé et reste ouvert à de nouvelles données pouvant influencer son jugement. Le décisionnisme y est aussi individuel. L'individu doit rester un sujet pensant et décidant. Quant à la responsabilité individuelle prescrite par Apel, elle est déjà, aux dires de Habermas, inscrite dans (U).⁶⁹ Toutefois le décisionnisme personnel ne peut aucunement s'appliquer à l'universel. Les décisions individuelles se confrontent dans le monde vécu pour aboutir au décisionnisme démocratique.

Nous sommes encore une fois bien loin de la réalité de ces libre-arbitre égaux et bien informés suivant une procédure neutre et juste. Il est facile de constater tous les obstacles qui se présentent devant une telle entreprise, que ce soit les jeux de pouvoirs, le manque d'éducation, les mauvaises conditions de vie ou le contrôle de l'information. Ce qui fait que nous ne pouvons pas assumer à l'avance un résultat quelconque et il n'y a aucun moyen de savoir ce que serait ce résultat idéal et vrai. On doit faire au mieux et malgré tout, les normes méritant la reconnaissance ne la recevront peut-être pas.

⁶⁹ J. Habermas, *VJ*, p. 310 (60-61).

Comme nous l'avons mentionné, Habermas n'a pas éliminé les sujets ; il leur demande de soumettre leurs maximes à l'approbation des autres pour leur assurer une plus grande validité. Il fait une interprétation intersubjective de l'impératif catégorique.⁷⁰ Ces sujets, dans ce flot communicationnel, en viennent à une décision relativement éclairée et sans contrainte. Ainsi la morale de tortionnaire dont nous avons déjà traitée est rejetée parce que non universalisable : chacun décide ou se rend compte de la non pertinence d'un effort en vue de stabiliser une société avec une telle morale. Chez Apel, cet interdit doit être déjà donné, et s'il ne l'est pas, alors tout est permis. Les normes ne se trouvent pourtant pas dans la nature.⁷¹ Les relativistes et les décisionnistes purs ne peuvent eux non plus logiquement exclure la possibilité que tout soit permis puisque les premiers doivent reconnaître la pluralité et l'incommensurabilité des visions du monde et les seconds admettent l'arbitraire de leur choix.

Pousser vers l'émancipation démocratique demeure un choix qui se justifie par lui-même, ce qui en fait un décisionnisme. En quoi ce choix est-il plus émancipateur qu'un autre ? Parce qu'il permet la poursuite des idéaux de la modernité. Mais cela n'est pas fondamentalement inscrit à l'avance et n'est supérieur que si l'on évalue à partir de critères bien précis. Ce sont ces critères qui assurent la justification, et ce sont eux qu'il faut comparer. Ainsi le décisionnisme démocratique peut se dire plus émancipatoire que le simple libéralisme ou que toute forme d'absolutisme, et s'en défendre en s'appuyant sur l'accord véritable des concernés. Mais ce dernier critère doit lui aussi prouver sa supériorité. À ce stade, les présuppositions de la communication sont indicatives bien qu'amorales. Elles indiquent une procédure neutre et non substantive car elles ne peuvent dicter un contenu moral. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'un fondement ultime, car les choses pourraient être autrement. Dans ce cas la procédure donne le ton à ce qui reste à découvrir.

Du côté de la pratique politique, cette idée a des applications utiles. Le meilleur régime politique se révèle être celui qui est le mieux adapté à sa culture

⁷⁰ J. Habermas, *VJ*, p. 35 (93).

⁷¹ J. Habermas, *VJ*, p. 89 (147).

et non le meilleur sur papier. Les outils traditionnels de la Théorie critique ne pouvaient pas ultimement discriminer entre l'option favorisée par ces penseurs et celle d'un Heidegger au début des années trente. Ils ne pouvaient que se condamner l'un l'autre au nom de l'indignation morale ou de préférences politiques. Avec Habermas ce genre d'auto-justification n'est plus possible. L'option heideggerienne du temps n'est simplement pas universalisable, elle ne correspond pas aux critères du principe démocratique. Ces critères sont les seuls qui jouissent de la possibilité d'être entérinés par tous à moins que certains acceptent de se départir de leur autonomie. La société des esclaves heureux n'est pas *a priori* exclue, mais il semble qu'elle soit peut probable advenant le cas où cette procédure serait suivie. De même une approche utilitariste impliquant la possibilité théorique du sacrifice involontaire de certains membres de la communauté, ce qui est peu sujet à l'acceptation, risque de ne pas rencontrer l'approbation.

Habermas nous propose-t-il quelque chose de plus que le libéralisme ou le républicanisme ? Son projet va dans la même veine que ces deux courants, il en est la continuation. Effectivement, l'établissement de son principe démocratique ne sera possible que dans des sociétés qui ont déjà accepté et mis en pratique les vertus du libéralisme. Ainsi, une société absolutiste, où les droits sont inexistants, devra d'abord surmonter cette embûche avant de viser cette nouvelle émancipation. Ce qui est bien sûr possible puisqu'il ne faut pas oublier que le passé du libéralisme en est un de violence et de préjudices et que ces facteurs ont aussi contribué à son éclosion.

Mais il y a aussi une tolérance et une non-ingérence fondamentale au cœur de cette conception. Il s'agit d'éviter la colonisation. Il faut laisser aux sociétés le soin de déterminer par elles-mêmes les critères de la bonne vie. Il ne s'agit plus d'évangéliser des sauvages non civilisés. Cette autodétermination est fondamentale. Elle s'exprimera éventuellement à l'intérieur des constitutions qui reposent, pour reprendre Carl Schmitt : « sur une décision politique émanant d'un être politique sur le genre et la forme de son propre être. »⁷² Bien sûr cela ne nous empêche pas d'évaluer tant de l'intérieur que de l'extérieur tel ou tel projet

⁷² C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, p. 212.

de société. Mais si ce dernier a été élaboré à l'intérieur du cadre procédural fourni par la théorie de la communication, alors la critique cesse et nous passons aux simples divergences d'opinion. Le mode de légitimation est la seule base qui permette la critique. La décentralisation est de mise tant en politique que dans l'élaboration des conceptions du monde et de la bonne vie. Si l'on respecte les critères et que les concernés sont d'accord, il n'y a plus de critique possible. Cela n'empêche pas de faire valoir un point de vue divergent de l'extérieur, car seule l'imposition de ce dernier est inappropriée.

Habermas ne préconise pas le repli sur soi, ni en politique un retour en arrière nationaliste ou protectionniste. Au contraire il voit comme nécessaire à l'ère de la mondialisation, à l'instar d'Apel, une éthique globale. Celle-ci devra s'exprimer dans ce qu'il appelle la nouvelle solidarité cosmopolitique ou supra-nationale. Il ne s'agit pas pour les groupes de perdre leur identité, mais de s'en donner une de plus. Il y a de ces faits incontournables avec lesquels il faut composer. Habermas affirme : « L'idée que certaines compétences propres à la régulation politique doivent se porter à la hauteur des marchés mondialisés suppose des relations complexes entre la capacité de coopération des régimes politiques et un nouveau type d'intégration sociale, fondée sur une solidarité cosmopolitique. »⁷³ Comme nous n'avons pas le choix face à cette réalité, autant s'assurer que des intérêts particuliers ne dictent pas les nouvelles règles. Ainsi, la politique extérieure devra devenir une politique intérieure planétaire, ce qui dépasse les capacités des « égoïstes rationnels ». Il poursuit en disant : « Nous ne serons à même de répondre rationnellement aux défis de la mondialisation que si nous réussissons à développer dans la constellation post-nationale un certain nombre de formes nouvelles d'auto-régulation démocratique de la société. »⁷⁴ Ce critère permet de juger les autres car il assume que si tous étaient dans une situation de communication idéale, ils ne pourraient que l'entériner.

Habermas, comme plusieurs, cherche une voie qui permette le contrôle des forces déchaînées du capital sans devoir sacrifier notre identité. Notre scep-

⁷³ J. Habermas, *ÉN*, p. 39 (90).

⁷⁴ J. Habermas, *ÉN*, p. 89 (134).

ticisme provient du fait que les éthiques de Habermas ou Apel risquent fort d'être de nouvelles chouettes de minerve. Les dirigeants politiques sont déjà à ce point convaincus de la pertinence des nécessités dictées par le commerce international qu'ils ont déjà sabordé les pouvoirs des États et consacré les droits et privilèges des entreprises sans restriction véritable hors du champ de l'économie. Habermas constate justement que : « De tels changements de compétence font apparaître brutalement des déficits de légitimité. »⁷⁵ Ce qui est effectivement le cas. Les citoyens du monde attendent encore d'être consultés au sujet de ce nouvel ordre mondial. La communauté de communication qui est l'autorité épistémique ultime s'est encore une fois fait imposer les impératifs systémiques. La communauté de communication est pourtant à la fois le critère d'évaluation et l'arbitre qui, par ses décisions, devrait déterminer ce qui est acceptable et valable.

⁷⁵ J. Habermas, *ÉN*, p. 62 (109).

Conclusion

Nous voilà rendus à la fin de notre parcours. Nous avons analysé la tentative habermassienne d'asseoir la théorie critique sur de nouvelles assises normatives. Habermas s'est tourné vers la théorie du langage après avoir abandonné l'idée d'une reconstruction du matérialisme historique. Il a trouvé un fondement normatif faible et dérivé dans l'analyse de la pragmatique universelle qui incarne pour lui ce troisième et nouveau paradigme de la philosophie après l'ontologie et la philosophie de la conscience.

Avec ce fondement intersubjectif, il a pu dépasser l'approche limitée de l'herméneutique en fournissant un outil qui permette de dépasser les limites des traditions et des sujets historiques. Le langage ne sert pas uniquement à déterminer l'entente éthique d'une communauté donnée mais aussi à en déterminer la validité. Ce moyen demeure faillible et sans garantie absolue, mais il permet plus que la simple indignation morale qui peut potentiellement s'élever contre n'importe quoi. Habermas rejette le relativisme de l'herméneutique sans sombrer dans le déterminisme. Tout n'a pas égale valeur, mais cela reste à chaque fois à démontrer.

Par ailleurs, Habermas s'est rendu compte des problèmes que posait l'idée de faire découler une éthique directement des présuppositions de la communication. Il fallait tout d'abord trouver des corroborations empiriques de ces principes discursifs à saveur éthique et ensuite il fallait encore laisser une marge de manoeuvre morale aux sujets de l'action. Ce problème aigu s'est exprimé dans sa controverse avec Apel. Si le principe moral est déjà substantiel comme ce dernier le prétend, alors tout est joué et l'appui apélien à la démocratie se révèle purement rhétorique. La démocratie n'a plus qu'à se rendre compte de ce qui est évident ou laisser sa place au sens de la responsabilité individuelle si elle échoue dans sa tâche. Apel n'a aucune confiance dans le monde vécu qui est, pour lui, trop soumis à l'agir stratégique. Habermas trouve cela inacceptable et

s'en remet à son principe démocratique, qui ne fournit par lui-même aucune garantie de vérité, mais simplement la meilleure légitimité possible.

Finalement nous croyons que Habermas surmonte le relativisme par un décisionnisme démocratique qui seul permet d'assurer à la fois l'autonomie et la légitimité. Cela implique un respect de cette autonomie, tant des sujets que des peuples, et n'empêche pas par la suite des prises de position engagées sur tel ou tel point. Par exemple, si globalement les membres des communautés réelles d'argumentation trouvent pertinent de sauver l'écosphère supportant la vie (ce qui n'est même pas sujet à débat pour Apel), cette décision doit être prise par eux et non imposée comme une sagesse nécessaire venant d'en haut. Ce qui n'empêche pas tout participant de militer par la suite en faveur de cette sauvegarde. Dans un cas plus précis, si les Québécois francophones trouvent collectivement que leur langue mérite d'être sauvegardée, ce n'est pas par une sagesse imposée par l'État que cela se fera, mais par des actions du monde vécu comme par exemple en choisissant d'élever leurs enfants en français. Il n'y a aucune nécessité préétablie dans ces deux exemples. Les choix collectifs peuvent varier tout en étant légitimes. L'illégitime est inacceptable.

Il y a toujours ces deux niveaux à distinguer chez Habermas : d'un côté la justification des procédures de prise de décision, et de l'autre la justification des prises de position. Chez un penseur comme Apel tout cela découle du même principe et il y a implication nécessaire découlant du principe premier aux positions tirées du monde vécu. La procédure habermassienne doit être celle d'un libre choix par des sujets éclairés et égaux. Cette notion de justice, manifestement éthique, nous est indiquée par les présuppositions de la communication, mais elle n'a pas de conséquences directes et automatiques sur les choix guidant les actions des sujets. Ces indications nous démontrent que l'entente est préférable à la discorde, mais cela demeure un choix, de même que la connaissance des conditions de la rationalité n'oblige personne à être rationnel.

Pourquoi ce décisionnisme démocratique est-il préférable à une autre approche et pourquoi fournit-il une procédure de prise de décision plus légitime ? C'est simplement parce que les conditions mises de l'avant par le principe démocratique

cratique devraient être en mesure de répondre aux aspirations émancipatrices du plus grand nombre tout en garantissant l'autonomie. Le plus grand nombre peut très bien se tromper, mais c'est là son privilège. Il ne reste aux participants qu'à faire valoir leurs arguments, sans s'en remettre au dogme ou à une nécessité quelconque, mais plutôt à la raison et à la force du meilleur argument.

Par contre ce cheminement du côté de la philosophie du langage chez Habermas nous apparaît de plus en plus comme celui qu'il a fait du côté de l'épistémologie, c'est-à-dire comme un simple moyen, comme une étape vers autre chose. Habermas se sert des découvertes de la pragmatique formelle, mais seulement à titre indicatif. La communication demeure l'élément constitutif des sociétés, mais son éthicité devient de plus en plus un épiphénomène distant et indirect. Il résume cet apport de la manière suivante : « La pragmatique universelle m'a bien plutôt servi à mettre en oeuvre une théorie de la communication et de la rationalité ; elle a constitué la base d'une théorie critique de la société et ouvert la voie à une conception de la morale, du droit et de la démocratie, fondée sur la théorie de la discussion. »¹ Il parle plus souvent de théorie de la communication et non d'éthique de la discussion justement à cause du déterminisme inscrit dans cette notion, déterminisme qui contredit sa vision décentralisée du réel. Le fondement véritable se trouve dans la volonté populaire vouée à la solidarité et les questions, grandes ou petites, ne peuvent être résolues à l'avance. L'autonomie de tous est présupposée et la philosophie sert de rempart contre l'esclavage. Mais il s'agit là d'un choix, un choix qui se défend.

¹ J. Habermas, *VJ*, p. 263 (7).

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de Jürgen Habermas

- L'Espace public*, trad. de Launey, Paris, Payot, 1986, (1962)¹
Théorie et pratique, tome 1 et 2, trad. Raulet, Paris, Payot, 1975, (1963)
La Technique et la science comme idéologie, trad. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973, (1965)
Connaissance et intérêt, trad. Cléménçon et Brohm, Paris, Gallimard, 1976, (1968)
Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics, trad. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1970
Philosophical-Political Profiles, trad. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1983, (1971)
Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie, (avec Niklas Luhmann), Francfort, Suhrkamp Verlag, 1971
Sociologie et théorie du langage, trad. Rochlitz, Paris, Armand Collin, 1995, (1970-71)
Raison et légitimité, trad. Lacoste, Paris, Payot, 1978, (1973)
Communication and the Evolution of Society, trad. McCarthy, Boston, Beacon Press, 1979 (1976)
Après Marx, trad. Ladmiral et de Launey, Paris, Fayard, 1985, (1976)
Théorie de l'agir communicationnel, tome 1 et 2, trad. Schlegel, Paris, Fayard, 1987, (1981)
Logique des sciences sociales, trad. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, (1982)
Morale et communication, trad. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986, (1983)
On the Pragmatic of Social Interactions: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action, trad. Fultner, Cambridge, MIT Press, 2000, (1984)
Le Discours philosophique de la modernité, trad. Bouchindhomme et Rochlitz, Paris, NRF-Gallimard, 1988, (1985)
The New Conservatism, trad. Weber et Nocholsen, Cambridge, MIT Press, 1989, (1985-1987)
Écrits politiques: culture, droit et histoire, trad. Bouchindhomme et Rochlitz, Paris, Cerf, 1990, (1985-1990)
Droit et morale, Tanner Lectures, trad. Bouchindhomme et Rochlitz, Paris, Seuil, 1986.
Autonomy and Solidarity: Interviews with Habermas, trad. Peter Dews (dir.), New York, Verso, 1992, (1986)
Jürgen Habermas on Society and Politics, trad. Steven Seidman (dir.), Boston, Beacon Press, 1989.
La Pensée postmétaphysique: essais philosophiques, trad. Rochlitz, Paris, Armand Collin, 1993, (1988)
The Structural Transformation of the Public Sphere, trad. Burger et Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1989, (1988)
Martin Heidegger: l'oeuvre et l'engagement, trad. Rochlitz, Paris, Cerf, 1988
Justification and Application, trad. Cronin, Cambridge, Polity Press, 1993, (1990)
De l'éthique de la discussion, trad. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, (1990)
Textes et contextes: essais de reconnaissance théorique, trad. Hunyadi, Paris, Cerf, 1994, (1991)
The Past as Future, Interviews with Habermas, trad. Pensky, par Michael Haller, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994, (1991)
Droit et démocratie : entre faits et normes, trad. Bouchindhomme et Rochlitz, Paris, Gallimard, 1997, (1992)
Débat sur la justice politique, (avec J. Rawls), trad. Rochlitz, Paris, Cerf, 1997, (1995)
L'Intégration républicaine : Essais de théorie politique, trad. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, (1996)
Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1997
Après l'État-nation. Une Nouvelle constellation politique, trad. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, (1998-1999)
Vérité et justification, trad. Rochlitz, Paris, NRF-Gallimard, 2000, (1999)

¹ Les dates entre parenthèses indiquent les dates de première parution, généralement en allemand.

Articles et entrevues de Habermas parus ailleurs

- « Reply to my Critics », trad. McCarthy, in *Habermas Critical Debate*, Cambridge, MIT Press, 1982
- « Théorie analytique de la science dialectique » et « Contre le rationalisme disséqué à la mode positiviste », in Adorno et Popper, *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, trad. Pahaut, Guardans et Stengers, Bruxelles, Éditions Complexes, 1979, (1969)
- « Modernity an Unfinished Project », trad. Walker, in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, d'Entrèves, P. et Benhabib, S., (dir.), Cambridge, MIT Press, 1996, (1981)
- « The entwinement of Myth and Enlightenment » trad. Levin, in *New German Critique*, vol. 26, 1982.
- « Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity », « Neocoservative Culture Criticism in the United States : An Intellectual movement in Two Political Cultures », et « Questions and Counterquestions », in *Habermas and Modernity*, trad. Berman et Bohman, Bernstein, R. (dir.), Cambridge, MIT Press, 1985, (1980-1984)
- « A Reply », in *Communicative Action*, trad. Gaines et Jones, Honneth et Joas (dir.), Cambridge, Polity Press, 1991, (1986)
- « Justice and Solidarity. On the Discussion Concerning Stage 6 », trad. Nichol森, in *The Philosophical Forum*, vol. 21, # 1-2, 1989-90
- « An interview on Ethics, Politics and History », trad. White, par J.M. Ferry, in *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, MIT Press, 1990, (1989)
- « Interview on Sartre », in *Political Theory*, vol. 20, August 1992
- « Rencontre avec Habermas », par Poulain, Jacques, in *Le Monde des livres*, 10 janvier 1997. (Trouvé sur le site internet de l'Agora : www.agora.qc.ca)
- « Jürgen Habermas : Le travail d'une raison autocritique : par Poulain, Jacques et Droit, Roger-Pol », trad. Rochlitz, *Le Monde*, 14 septembre 1994. (Sur le site internet de Philagora : www.philagora.net/habermas.htm)
- « Reply to Skjei », trad. Harney, in *Inquiry*, vol. 28, # 1, 1985

Autres références

- Adorno, Theodor W., *La Dialectique de la Raison*, (avec Horkheimer), trad. Kauffholtz, Paris, Gallimard, 1974, (1947)
- , *Minima Moralia : Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Kauffholtz et Ladmiral, Paris, Payot, 1983, (1950)
- , *Prismes : Critique de la culture et de la société*, trad. Rochlitz, Paris, Payot, 1986, (1951)
- , *Trois Études sur Hegel*, trad. Blondel et al., Paris, Payot, 1979, (1963)
- , *Le Jargon de l'authenticité*, trad. Escoubas, Paris, Payot, 1989, (1964)
- , *Modèles critiques*, trad. Kauffholtz et Jimenez, Paris, Payot, 1984, (1963-1965)
- , *Dialectique négative*, trad. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978, (1966)
- , *Théorie esthétique et Autour de la théorie esthétique*, trad. Kauffholtz et Jimenez, Paris, Klincksieck, 1974, (1970)
- , *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, (avec Popper), trad. Pahaut, Guardans, Stengers et al., Bruxelles, Éditions Complexes, 1979, (1969)
- Aguire, Josi Marra, *Raison critique ou raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1998
- Alexy, Robert, « Basic Rights and Democracy in Jürgen Habermas's Procedural Paradigm of the Law », in *Ratio Juris*, trad. Gaschke, vol. 7, # 2, 1994
- , « Justification and Application of Norms », in *Ratio Juris*, trad. Gaschke, vol. 6, # 2, 1993

- , « On Necessary Relations Between Law and Morality », in *Ratio Juris*, trad. Gaschke, vol. 2, # 2, 1989

Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, Wesport, Greenwood Press, 1995

- Apel, Karl-Otto, « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la Prima Philosophia », trad. D. Dumas, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 92, # 2, p. 147-163, 1987
- , « La question d'une fondation ultime de la raison », trad. Foisy et Poulain, in *Critique* 413, p. 895-928, 1981
- , *L'Éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, trad. Lellouche, Lille, Presse Universitaire de Lille, 1987
- , *Éthique de la discussion*, trad. Hunyadi, Paris, Cerf, 1994
- , *Penser avec Habermas contre Habermas*, trad. Charière, Paris, Éditions de l'Éclat, 1990
- , « Openly Strategic Uses of Language : a Transcendental-Pragmatic Perspective (a second attempt to think with Habermas against Habermas) », in *Habermas : a Critical Reader*, trad. Peter Dews (dir.), Malden, Blackwell 1999
- , « Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken », in *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998
- , *Discussion et responsabilité*, tome 1 : *L'Éthique après Kant* et tome 2 : *Contribution à une éthique de la responsabilité*, trad. Bouchindhomme, Charière et Rochlitz, Paris, Cerf, 1996
- , *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, trad. Holstellie, Dordrecht et Reidel, New York, Humanities Press, 1967
- , *Hermeneutik und ideologiekritik*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1971
- , *Toward a Transformation of Philosophy*, trad. G. Adey et D. Frisby, London, Routledge, 1980
- , *Selected Essays*, vol. 1 : *Towards and Transcendental Semiotics* and vol. 2 : *Ethics and the Theory of Rationality*, trad. Mendieta, New Jersey, Humanity Press, 1994
- , « The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities », in *Man and World*, vol. 5, # 1, 1972
- , Charles S. Peirce : *From Pragmatism to Pragmaticism*, trad. Krois, University of Massachusset Press, 1981
- , « C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth : Towards a Transcendental - Pragmatic Theory of Truth », part 1, in *Monist*, vol. 63, # 3, 1980, p. 386-407
- , « C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth : Towards a Transcendental - Pragmatic Theory of Truth », part 2, *Transactions of Charles S. Peirce Society*, Freeman, Smith et Hintikka (dir.), 1982, vol. 18, p. 1-17
- , « L'Éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », trad. D. Dumas, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, # 4, 1993
- , « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le Défi d'une critique totale de la raison », trad. Charière et Bouchindhomme, in *Le Débat*, vol. 49, 1988
- , « La Rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale », trad. Lannou, in *Critique*, vol. 493-494, 1988
- , « L'Éthique de la discussion : sa portée, ses limites », trad. Bouchindhomme, in *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, vol. 1, 1989
- , « Signification illocutionnaire et validité normative. La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », trad. D. Dumas, in H. Parret (dir.), *La Communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Liège, Éditions P. Mardaga, 1991

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1998

Austin, John, *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1982

- Baynes, Kenneth, *From Social Contract Theory to Normative Social Criticism*, Albany, State University of New York Press, 1991
- , *The Normative Grounds of Social Criticism : Kant , Rawls and Habermas*, Albany, State University of New York Press, 1992
- , « Rational Reconstruction and Social Criticism : Habermas's Model of Interpretive Social Science », in *Philosophical Forum*, vol. 21, # 1-2, 1989-90
- Benhabib, Seyla, *Critique, Norm and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986
- Benhabib, S. et Dallmayr, F. (dir.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, MIT Press, 1990
- Benhabib, S. et d'Entrèves, M.P. (dir.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity : Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, MIT Press, 1997
- Bernstein, Richard (dir.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, MIT Press, 1985
- Bernstein, J.M., *Recovering Ethical life - Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, New York, Routledge, 1995
- Bidet, J. et Lachaud, J.-M (dir.), *Habermas une politique délibérative*, Paris, PUF, 1998
- Blaug, Ricardo, *Democracy Real and Ideal*, Albany, State University of New York Press, 1999
- Bloch, Ernst, *L'Esprit de l'utopie*, trad. Lang et Piron-Audard, Paris, NRF-Gallimard, 1977, (1918)
- , *Droit naturel et dignité humaine*, trad. Authier et Lacoste, Paris, Payot, 1976
- , *Le Principe espérance*, tome 1 et 2, trad. Wuilmart, Paris, NRF-Gallimard, 1977, (1954)
- , *Sujet-objet : éclaircissements sur Hegel*, trad. De Gandillac, Paris, NRF-Gallimard, 1977, (1955)
- Bouchindhomme, Christian, Rainer Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996
- Braaten, Jane, *Habermas's Critical Theory of Society*, Albany, State University of New York Press, 1991
- Chambers, Simone, *Reasonable Democracy : Jürgen Habermas and the Politic of Discourse*, Ithaca, Cornell University Press, 1996
- Cometti, Jean-Pierre, « Fonder l'activité communicationnelle », in *Études*, Paris, 1991
- Cooke, Maeve, *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge, MIT Press, 1994
- Courtois, Stéphane, « Le Faillibilisme de Jürgen Habermas et ses difficultés : un faillibilisme conséquent est-il possible ? », in *Dialogue*, vol. 33, 1994
- Dallmayr, F. R. and McCarthy, T. A. (dir.), *Understanding and Social Inquiry*, London, University of Notre Dame Press, 1977
- Deflem, Mathieu (dir.), *Habermas, Modernity and Law*, London, Sage, 1996
- Descartes, René, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966
- , *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979

- Durkheim, Émile, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1963
 —, *De la Division sociale du travail*, Paris, PUF, 1998
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977
- Ealy, Stephen D., *Communicative Speech, and Politics : Habermas and Political Analysis*, Washington, University of America Press, 1981
- Ferry, Jean-Marc, *Habermas : l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.
 —, *Philosophie de la communication*, tome 1 et 2, Paris, Cerf, 1994
- Foucault, Michel, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, NRF-Gallimard, 1966
 —, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972
 —, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976
 —, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975
 —, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969
- Fromm, Erich, *Société aliénée et société saine : du capitalisme au socialisme humaniste : psychanalyse de la société contemporaine*, trad. Claude, Paris, Le Courrier du livre, 1971
- Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, trad. É. Sacre, Éditions du Seuil, Paris, 1976
 —, *L'Art de comprendre*, trad. M. Simon, Aubier, Paris, 1982
- Geraets, Theodore F. Dir., *La Rationalité aujourd'hui*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1979
- Giddens, Anthony, *Profiles and Critiques in Social Theory*, UC Press, Berkeley, 1982
 —, *Studies in Social and Political Theory*, Basic Books Inc., New York, 1977
 —, *New Rules of Sociological Method*, Stanford University Press, Stanford, 1993
- Grondin, Jean, « Rationalité et agir communicationnel chez Jürgen Habermas », in *Critique*, vol. 464-465, p. 40-59, 1986
 —, « L'Éthique d'Adorno », in *Les Études Philosophiques*, # 4, 1987
 —, « La réification de Lukács à Habermas : l'impact de Geschichte und Klassenbewusstsein sur la théorie critique », in *Archives de Philosophie*, # 51, 1988
 —, *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993
 —, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993
 —, « Hat Habermas die Subjektphilosophie verabschiedet ? », in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, # 12, 1987
 —, « Habermas und das Problem der Individualität », in *Philosophische Rundschau*, 1989
 —, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999
- Guillemot, Jean-Louis, « L'Évolution de la critique de l'herméneutique chez Habermas », in *Eidos*, vol. 9, # 1-2, 1993
- Günther, Klaus, « A Normative Conception of Coherence for a Discursive Theory of Legal Justification », in *Ratio Juris*, vol. 2, # 2, 1989
- Haan, N. and Bella, R.N., *Social Science as Moral inquiry*, Columbia University Press, New York, 1983
- Hahn, Lewis Edwin (dir.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997

- Hegel, G.W.F., *Le Système de la vie éthique*, trad. Taminioux, Paris, Payot, 1976
- , *Principe de la philosophie du droit*, trad. Kaan, Paris, Gallimard, 1983
- , *La Phénoménologie de l'esprit*, tomes 1 et 2, trad. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1980
- , *La Raison dans l'histoire*, trad. Papaioannou, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965
- , « La science de la logique », « La Philosophie de la nature » et « La Philosophie de l'Esprit » in *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. De Gandillac, Paris, Vrin, 1978
- Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. Martineau, Paris, Authentica, 1985
- Held, David, *Introduction to Critical Theory : Horkheimer to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1980
- Heller, Agnes, « The Discourse Ethics of Habermas », in *Thesis Eleven*, # 10/11, 1984-85
- Holub, Robert C., *Jürgen Habermas : Critic in the Public Sphere*, New York, Routledge, 1991
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, New York, Cambridge University Press, 1991
- Höffe, Otfried, *Principes du droit*, trad. Merle, Paris, Cerf, 1993
- , *La Justice politique*, trad. Merle, Paris, PUF, 1991
- Honneth, Axel, « Communication and Reconciliation, Habermas Critique of Adorno », trad. Thomas et Parent, in *Telos*, vol. 39, 1979
- , « Work and Instrumental Action », trad. Ash, in *New German Critique*, vol. 26, 1982
- , *The Critique of Power*, trad. Baynes, Cambridge, MIT Press, 1991
- , *The Struggle for Recognition*, trad. Andersen, Cambridge, Polity Press, 1995
- , *Fragmented World of the Social*, trad. Wright (dir.), Albany, State University of New York Press, 1995
- Honneth, A. et Joas, H. (dir.), *Communicative Action*, trad. Gaines et Jones, Cambridge, Polity Press, 1991
- Honneth, A., McCarthy, T., Offe, C. et Wellmer, A. (dir.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, trad. Rehg, Cambridge, MIT Press, 1992
- Horkheimer, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. Maillard et Muller, Paris, Gallimard, 1974, (1937)
- , *La Dialectique de la Raison*, (avec Adorno), trad. Kaufholtz, Paris, Gallimard, 1974, (1947)
- , *Éclipse de la raison et Raison et conservation de soi*, trad. Debouzy et Laizé, Paris, Payot, 1974, (1947)
- , *Critique of Instrumental Reason*, trad. O'Connell, Continuum, New York, 1974, (1967)
- , *Critical Theories : Selected Essays*, trad. O'Connell, Continuum, New York, 1972, (1968)
- , *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire et Hegel et le problème de la métaphysique*, trad. Authier, Paris, Payot, 1974, (1970)
- How, Alan, *Habermas Gadamer Debate and the Nature of the Social*, Avebury, Brookfield, 1995
- Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, trad. Peiffer, Paris, Vrin, 1980
- Ingram, Daniel, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, Yale University Press, 1987
- , « Foucault and Habermas on the Subject of Reason », in *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 1994
- Jay, Martin, *L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1977

- Kant, Emmanuel, *Métaphysique des moeurs*, tomes 1 et 2, trad. Renaut, Paris, Garnier-Flammarion, 1994
- , *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1971
- , *Critique de la raison pratique*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1965
- , *Critique de la faculté de juger*, trad. Renaut, Paris, Aubier, 1995.
- , *La Philosophie de l'histoire : opuscules*, trad. Piobetta, Paris, Montaigne, 1947
- Kelly, Michael (dir.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1990
- , *Critique and Power : Recasting the Foucault and Habermas Debate*, Cambridge, MIT Press, 1994
- Kelly, Michael, « MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics », in *Philosophical Forum*, vol. 21, # 1-2, 1989-90
- Kelsen, Hans, *Théorie pure du droit*, trad. Eisenmann, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1988
- Kohlberg, Lawrence, *The philosophy of moral development : moral stages and the idea of justice*, San Francisco : Harper & Row, 1981
- Korsch, Karl, *Marxisme et philosophie*, trad. Orsoni, Paris, Éditions de Minuit, 1980, (1923)
- Kortian, Garbis, *The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, New York, Cambridge University Press, 1980
- Kuhlmann, Wolfgang, « Solipsism in Kant's Practical Philosophy and Discourse Ethics », in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 13, # 2, 1990
- , *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Alber, Fribourg-Munich, 1985
- Langlois, Luc, *Fondation et application : de quelques apories de la Diskursethik de Karl-Otto Apel*, communication présentée au congrès de l'ACP, Université Laval, 2001
- Lenoble, Jacques, *Droit et communication : La Transformation du droit contemporain*, Paris, Cerf, 1994
- Livet, Pierre, « Les limites de la communication », in *Les Études philosophiques*, # 2-3, 1987
- Locke, John, *Two Treatises on Government*, New York, Hafner Pub. Co., 1969
- Löwith, Karl, *De Hegel à Nietzsche*, trad. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969
- Lukács, Gyorgy, *Histoire et conscience de classe*, trad. Axelos et Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1984, (1923)
- , *Le Jeune Hegel*, tomes 1 et 2, trad. Haarscher et Legros, Paris, NRF-Gallimard, 1981, (1938)
- Luhmann, Niklas, *A Sociological Theory of Law*, trad. King et Albrow, Routledge, London, 1985
- Liotard, Jean-François, *Le Différent*, Paris. Éd. de Minuit, 1984
- , *La Condition post-moderne*, Paris. Éd. de Minuit, 1979
- , « Argumentation et présentation : la crise des fondements », in *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, vol. 1, 1989

- MacIntyre, Alisdair, *After Virtue : a study in moral theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984
- , *Whose Justice ? Which Rationality ?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988
- Marcuse, Herbert, *Raison et révolution*, trad. Castel et Gonthier, Paris, Éditions de Minuit, 1968, (1941)
- , *Eros et civilisation*, trad. Nény et Fraenkel, Paris, Éditions de Minuit, 1970, (1955)
- , *L'Homme unidimensionnel*, trad. Wittig, Paris, Éditions de Minuit, 1968, (1964)
- , *Culture et société*, Paris, trad. Billy, Bresson et Grasset, Éditions de Minuit, 1970, (1965)
- , *Philosophie et révolution*, trad. Heim, Paris, Denoël-Gonthier, 1969, (1967)
- , *Vers la Libération*, trad. Grasset, Paris, Denoël-Gonthier, 1969
- Marx, Karl, *Le Capital*, trad. Roy, Paris, Garnier-Flammarion, 1969
- , *Le Manifeste du parti communiste*, trad. Lafargue, Moscou, Éditions du Progrès, 1978
- , *Les Luttes de classes en France, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. Nora, Paris, Éditions Sociales, 1980
- , *Grundrisse*, tomes 1 et 2, trad. Badia et al., Paris, Éditions Sociales, 1980
- , *L'Idéologie allemande*, trad. Cartelle et Badia, Paris, Éditions Sociales, 1970
- , *Manuscrits de 1844 : économie politique et philosophie*, trad. Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1980
- , *Textes 1 : Philosophie et méthode, histoire, sur le colonialisme*, et *Textes 2 : Économie, individu et société, la lutte des classes*, trad. Kanapa, Paris, Éditions Sociales, 1972
- , *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. Husson et Badia, Paris, Éditions Sociales, 1957
- , *Critique du droit politique hégélien et Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Simon, Paris, Éditions Sociales, 1975
- , *Travail salarié et capital ; Salaire, prix et profits*, trad. Fagard, Paris, Éditions Sociales, 1985.
- Maurer, Reinhart Klemens, « Jürgen Habermas Aufhebung der Philosophie », in *Philosophische Rundschau*, # 8, vol. 24, 1977
- McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MIT Press, 1978.
- , *Ideals and Illusions*, Cambridge, MIT Press, 1991
- , « Practical Discourse and the Relation between Morality and Politics », in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 4, # 194, 1994
- McCarthy, Thomas et Couzens Hoy, David, *Critical Theory*, Cambridge, Blackwell, 1994
- Mead, George Herbert, *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963
- Meehan, Johanna A. (dir.), *Feminists Read Habermas. Gendering the Subject of Discourse*, New York, Routledge, 1995.
- Melkevik, Bjørn, « Transformation du droit : le point de vue du modèle communicationnel », in *Les Cahiers de droit*, vol. 33, # 2, 1992
- , « Le Modèle communicationnel en sciences juridique : Habermas et le droit », in *Les Cahiers de droit*, vol. 31, # 3, 1990
- Mellos, Koula Dir., *Rationalité, communication, modernité*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1991
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955
- Mills, John-Stuart, *On Liberty*, Peterborough, Broadview Press, 1999

- Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de, *De l'Esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995
 —, *Essai sur le gouvernement*, Paris, Armand-Colin, 1993
- Münster, Arno, *Le principe « Discussion » : Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Kimé, 1998
- O'Neil, John (dir.), *On Critical Theory*, London, HEB, 1977
- Outhwaite, William, *Habermas : A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1994
- Parkin, Andrew C., « On the Practical Relevance of Habermas's Theory of Communicative Action », in *Social Theory and Practice*, vol. 22, # 3, 1996
- Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, New York, Free Press, 1967
 —, *Sociological Theory and Modern Society*, New York, Free Press, 1967
 —, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1967
- Peirce, Charles S., *The Essential Peirce : Selected Philosophical Writings*, vol. 1, Houser and Kloesel (dir.), Bloomington, Indiana University Press, 1992
- Piaget, Jean, *La Naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel : Delacaux et Niestli, 1975
- Piché, Claude, *Kant et ses épigones : le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995
- Popper, Karl, *In Search of a Better World*, trad. Bennett et Mew, Routledge, New York, 1996
- Poulain, Jacques Dir., *Critique de la raison phénoménologique : La Transformation pragmatique*, Paris, Cerf, 1991
- Pussey, Michael, *Jürgen Habermas*, New York, Tanistock, 1987
- Rasmussen, Douglas, « Political Legitimacy and Discourse Ethic », in *International Philosophical*, vol. 32, 1992
- Rasmussen, David M. (dir.), *Universalism vs. Communitarianism : Contemporary debates in Ethics*, Cambridge, MIT Press, 1990
- Rasmussen, David M., *Reading Habermas*, Cambridge, Blackwell, 1990
 —, *The Handbook of critical Theory*, Oxford, Blackwell, 1996
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971
 —, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996
- Rehg, William, *Insight and Solidarity : The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1994
 —, « Discourse and the Moral Point of View : Deriving a Dialogical Principle of Universalization », in *Inquiry*, # 34, 1991
 —, « Discourse Ethic and the Communitarian Critique of Neo-Kantianism », in *The Philosophical Forum*, vol. 22, # 2, 1990
- Rescher, Nicholas, *Pluralism : Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1995
- Ricoeur, Paul, « Ethics and Culture : Habermas and Gadamer in Dialogue », in *Philosophy Today*, vol. 17, 1973

- Rockmore, Tom, *Habermas on Historical Materialism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989
- Roderick, Rick, *Habermas and the Foundation of Critical Theory*, New York, St-Martin Press, 1986
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979
- Salankis, J.-M., Rastier, F., Scheos, R. (dir.), *Herméneutique, textes, sciences*, Paris, PUF, 1997
- Sartre, Jean-Paul, *Question de méthode et Critique de la raison dialectique*, Paris, NRF-Gallimard, 1960
- , *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976
- , *Situations VI et VII*, Paris, Gallimard, 1964
- Schmitt, Carl, *Théorie de la constitution*, trad. Deroche, Prais, PUF, 1993
- Shapiro, G. and Sica, A. (dir.), *Hermeneutics*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1984
- Searle, John, *Expression and Meaning : Studies in the Theory of Speech acts*, New York, Cambridge University Press, 1979
- Skjei, Erling, « A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas's Theory of Communication », in *Inquiry*, vol. 28, # 1, 1985 .
- Simard, Stéphane, *Le Fondement normatif de la théorie de l'agir communicationnel : le désaccord entre Habermas et Apel*, Université d'Ottawa, 1997
- Singer, B., « Habermas et l'idéologie », Coté, J.-F., « L'Opposition entre système et monde-vécu dans la sociologie de Jürgen Habermas et la médiation idéologique de la communication dans la société contemporaine », Nielson, G., « La Question du Québec, le lien social et la théorie communicationnelle de la démocratie », in *Carrefour*, vol. 20, # 1, 1998
- Teigas, Demetrius, *Knowledge and Hermeneutic Understanding A Study ao the Habermas-Gadamer Debate*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1995
- Thompson, J.B. et Held, D. (dir.), *Habermas : Critical Debate*, Cambridge, MIT Press, 1982
- Thompson, John B., *Critical Hermeneutics : A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981
- Toulmin, Stephen, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964
- Tugendhat, Ernst, « Langage et éthique », trad. Constantineau, in *Critique*, vol. 411-415, # 37, 1981
- Tuori, Kaarlo, « Discourse Ethics and the Legitimacy of Law », in *Ratio Juris*, vol. 2, # 2, 1989
- Wagner, G. et Zippran, H., « Intersubjectivity and Critical Counciousness : Remarks on Habermas's Theory of Communicative Action », in *Inquiry*, # 34, 1991
- Wallulius, Jerald, *The Hermeneutics of Life History : Personal Achievement and History in Gadamer, Habermas and Erickson*, Northwestern University Press, Evanston, 1990
- Warnke, Georgia, *Gadamer : Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford University Press, Stanford, 1987

- Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Chavy, Paris, France Loisirs, 1990
- , *Économie et société*, trad. Freund, Paris, Plon, 1971
- , *Le Savant et le politique*, trad. Freund, Paris, Plon, 1959
- Weinberger, Ota, « Habermas on Democracy and Justice. Limits of a Sound Conception », in *Ratio Juris*, vol. 7, # 2, 1994
- Wellmer, Albrecht, *The Persistence of Modernity, Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, trad. Midgley, Cambridge, MIT Press, 1991
- , « Vérité, contingence et modernité », trad. Ryan, in *De la Vérité : Pragmatisme, historicisme et relativisme*, Paris, Albin Michel, 1992
- White, Stephen. K., *The Recent Work of Jürgen Habermas - Reason, Justice and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988
- White, Stephen. K. (dir.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophique et Investigations philosophiques*, trad. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961
- Wolff, Janet, « Hermeneutics and the Critique of Ideology », in *Sociological Review*, 1975
- Zimmermann, Rolf, « Emancipation and Rationality Foundational Problems in the Theories of Marx and Habermas », in *Ratio*, vol. 26, # 2, 1984
- Collectif, *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 5, # 1 et 2, 1981
- Collectif, *Cardozo Law Review*, vol. 17, # 4-5, 1996
- Collectif, *Cultural Hermeneutics*, vol. 2 et 4, 1975 et 1977
- Collectif, *New German Critique*, # 26, 1982 et # 35, 1985

Table des matières

Liste des abréviations	1
Introduction	2
Chapitre 1 : Justifications du besoin de changement de paradigme	8
1. Introduction	8
2. Buts et tâches de la philosophie	9
3. Marx, Weber et Lukács	14
3.1 Marx	14
3.2 Weber	18
3.3 Lukács	18
4. La Théorie Critique de l'École de Francfort : Horkheimer et Adorno	20
5. Le projet habermassien	27
Chapitre 2 : Pour une théorie de l'agir communicationnel	32
1. Nouveau paradigme	32
2. La pragmatique universelle et les prétentions à la validité	34
3. L'agir communicationnel	42
4. L'agir stratégique	52
5. Conclusion	60
Chapitre 3 : L'éthique du discours	62
1. Système et monde vécu	62
2. La situation idéale de discours	80
3. L'éthique de la discussion	92
Chapitre 4 : Remise en question herméneutique	100
1. Le contexte	100
2. Un herméneute contemporain	103
3. Le débat sur la philosophie du sujet	105
4. Les assises normatives	114
5. À propos de la communication	118
6. Les avancées de Habermas	121

Chapitre 5 : Remise en question par Apel	124
1. Introduction	124
2. L'éthique du discours apeliene	127
2.1 Rejet du cogito	127
2.2 Rejet du faillibilisme	130
2.3 La fondation ultime	134
3. Fondement ultime ou faillibilisme	142
4. Établissement de la priorité de l'agir communicationnel sur l'agir stratégique	150
5. Philosophie du droit ou éthique de la responsabilité	159
6. Conclusion	167
Chapitre 6: Droit et démocratie	169
1. La légitimité par le droit	169
1.1 L'enjeu	169
1.2 La vocation du droit	171
2. Retour à Apel	194
3. Décisionnisme démocratique	199
Conclusion	210
Bibliographie	213
Tables des matières	224