

Une morale post-métaphysique introduction à la théorie morale de Jürgen Habermas

Autor(en): **Hunyadi, Mark**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 4

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381425>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

UNE MORALE POST-MÉTAPHYSIQUE* INTRODUCTION À LA THÉORIE MORALE DE JÜRGEN HABERMAS

MARK HUNYADI

Résumé

Après avoir rappelé le cadre historico-systématique à partir duquel s'élabore la philosophie de Habermas (notamment la différenciation des sphères de valeur selon Max Weber, et le thème de la «guerre des dieux» qui en résulte), on montrera quelle stratégie il déploie contre ce qui semble aboutir à un scepticisme des valeurs. A la raison qui n'est traditionnellement considérée que comme instrumentale, il oppose la raison communicationnelle, seule garante de l'universalisme (notamment en matière morale), et fondée sur les «prétentions à la validité» que nous élevons dans chaque acte de langage.

En guise d'introduction à la pensée morale de Jürgen Habermas, j'aimerais aborder une question d'ordre plus général qui nous permettra de mieux situer et comprendre le cadre et les enjeux de la *Diskursethik*, l'éthique du discours. Plutôt que d'aborder de front ce texte capital que sont les «Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion»¹, je vais essayer de montrer en quoi et pourquoi la pensée de Habermas peut se désigner – et se désigne elle-même – comme *post-métaphysique*. En abordant le problème sous cet angle, j'espère dégager la cohérence systématique de la construction habermasienne qui conduit, en

* Ce texte est celui d'un exposé introductif fait dans le cadre des «Colloques sur l'œuvre éthique de Jürgen Habermas» organisé par les Facultés de Théologie des Universités de Genève (Prof. Eric Fuchs), Lausanne (Prof. Denis Müller) et Neuchâtel (Prof. Pierre Bühler): L'auteur est doctorant en philosophie, et a travaillé deux ans auprès de Jürgen Habermas à Francfort.

Le texte a été légèrement corrigé, mais a gardé la «forme orale» qu'appelait sa destination première. Il n'a d'autre but que de situer le cadre systématique à partir duquel se comprend la pensée morale de Habermas. C'est donc volontairement qu'il renonce à une évaluation critique, se contentant de familiariser le lecteur avec quelques grandes thèses de la théorie de l'agir communicationnel.

¹ In: Jürgen HABERMAS, *Morale et Communication*, éd. du Cerf, Paris, 1986.

matière de morale comme dans les autres champs de l'activité humaine, à la défense d'une rationalité dite *procédurale*. Par là, il s'agit de mettre en évidence la nécessité qu'il y a, pour Habermas, de constituer la théorie morale à partir d'une théorie de l'argumentation. Avant de savoir si celle-ci réussit ou non à honorer ses prétentions à l'universalité, si elle réussit ou non à s'acquitter de sa tentative de fonder en raison la morale, je vais tenter de présenter les quelques éléments essentiels qui sous-tendent l'édifice d'ensemble de la pensée de l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel*.

Pensée post-métaphysique et procédure

Sous la plume de Habermas, «post-métaphysique» veut simplement dire: strictement argumentatif. Une pensée post-métaphysique est une pensée dont le critère ultime n'est ni une vérité extra-mondaine (de type religieux), ni une donnée tenue pour certaine (p.ex. anthropologique: «l'homme est bon», ou «l'homme tend naturellement vers une fin», etc...), ni un quelconque a priori d'ordre matériel qui serait soustrait à toute discussion; une pensée post-métaphysique ne s'en remet, selon le mot qui est devenu comme le slogan de la pensée habermasienne, qu'à «la force sans contrainte de l'argument meilleur» – *der zwanglose Zwang des besseren Arguments*. Une telle pensée est donc strictement argumentative.

Ainsi formulée, cette thèse se comprend aisément. Mais si nous essayons de la reconstruire pas à pas, elle révèle toute son ampleur et sa complexité. Ce qui est en jeu, c'est une théorie de la *rationalité*, qui elle-même sert une théorie de la *société* et une théorie de la *modernité* – la théorie morale se comprenant comme un prolongement et un développement de ces thèses fondamentales. Contre les relativistes, contre les contextualistes, contre tous les détracteurs de la raison qui depuis Nietzsche cherchent à faire valoir tout ce qui subvertit la raison – *une certaine* raison, précise Habermas, et tout l'enjeu du débat est dans cette nuance –, comme la volonté de pouvoir, l'inconscient, les structures économiques, les structures symboliques, etc, contre tous ceux donc qui *abandonnent* la raison pour un autre qu'elle, Habermas défend un concept certes sceptique, mais *non défaitiste* de la raison: ce qui veut dire simplement que les critiques justifiées qu'on adresse à la rationalité n'impliquent pas qu'on doive l'abandonner tout entière. *Il y a* une raison post-métaphysique, et ce n'est pas trop dire que Habermas consacre l'essentiel de son œuvre à la défense de celle-ci. Dégageons de façon aussi synthétique que possible les grandes lignes argumentatives qui guident sa théorie de la rationalité, en axant d'entrée de jeu notre point de vue sur la problématique morale, essentielle dans son œuvre.

Défendre une rationalité post-métaphysique telle que je viens de la caractériser par un mot clé (où «pensée post-métaphysique» désigne une pensée livrée à la seule force de ses arguments), c'est défendre un type de rationalité *procédurale*, par opposition à une rationalité *matérielle*. C'est cette dernière qui a caractérisé la pensée métaphysique, en ce sens que, et quelles que soient évidemment les immenses différences qui séparent les différents systèmes élaborés sous cette bannière, c'est toujours, dans ce type de pensée, une totalité rationnelle qui assure un ordre des choses dont chaque élément reçoit une place en fonction de cette totalité qui lui assure, par là même et en retour, sa rationalité. Que ce soit un principe cosmique, comme chez les Grecs anciens, un ordre transcendantal, comme chez Kant, une subjectivité fondatrice, comme chez Husserl ou Descartes, la rationalité est toujours un *quelque chose* qui assure la cohérence des choses – en ce sens, elle est matérielle, au sens où *il y a* un principe unique qui gouverne l'ordre des choses. C'est le *principe même* de l'existence d'un tel principe qui a été mis en question par les critiques successifs de la rationalité; Habermas partage leur méfiance, mais plutôt que d'en prendre prétexte pour abandonner toute prétention à la rationalité, il lui oppose un *autre* concept de rationalité, non plus matériel, mais procédural. Avant de montrer ce que cela veut dire concrètement, il faut mettre en évidence la nécessité systématique qu'il y a pour Habermas à défendre un tel concept de rationalité.

La différenciation des sphères de valeur: le droit et la morale

Habermas prend très au sérieux la thèse de Max Weber sur la différenciation des sphères de valeur. Il lui consacre notamment de nombreuses pages dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*². Bien qu'elle soit très connue, rappelons-en les linéaments, ceux en tous cas qui sont déterminants pour la pensée de Habermas.

Max Weber décrit le processus de rationalisation de l'Occident en termes d'«*Entzauberung*», de désenchantement: ce qui veut dire que différentes sphères d'activité et de pensée de l'homme se dégagent peu à peu des visions du monde globalisante (mythiques ou religieuses) dont elles étaient dépendantes. Ces visions du monde (ces super-discours qui fondent la légitimité de tous les autres: qu'on pense à la religion pour le Moyen Age) fondaient l'unité et la légitimité de tous les discours produits; mais dès qu'ils sont remis en question et perdent par là leur puissance unifiante

² Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt am Main, 1981. Traduction française: *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vol., Fayard, Paris, 1987. Dorénavant: *TkH*.

– c'est précisément l'*Entzauberung* –, on assiste pour Max Weber à une différenciation des sphères de valeur, plus précisément de trois sphères de valeur, qui ainsi deviennent autonomes par rapport à ces visions du monde globalisantes: il s'agit de la sphère cognitive (sciences), de la sphère esthétique (art) et de la sphère juridico-morale (normes). Cette autonomisation des sphères de valeur, qui pour Max Weber est la marque même de la modernité, obligera chacune de ces sphères à suivre sa logique propre, c'est-à-dire à obéir à des critères de rationalité à chaque fois spécifiques.

Ces thèses sont bien connues, et je n'aimerais m'arrêter que sur l'une d'elles, à savoir celle de l'autonomisation du droit et de la morale (donc de la sphère normative), phénomène qui libère toutes les pratiques juridiques et éthiques de l'emprise des images du monde dans lesquelles elles étaient enchâssées, ce qui avait pour conséquence d'*empêcher la différenciation entre raison théorique et raison pratique*. Car dans un monde d'avant l'*Entzauberung*, donc dans un monde dont l'image est unifiée, il suffit de *connaître* (on est donc là dans l'ordre de la raison théorique) l'ordre cosmologique, les récits mythiques, les vérités religieuses, etc... pour savoir ce qui est valide dans l'ordre normatif des maximes, règles ou lois (donc dans l'ordre de la raison pratique). Connaître l'ordre du monde, c'est-à-dire connaître ce qui est, implique connaître ce qui doit être, puisque c'est l'ordre du monde qui est garant et modèle de l'ordre juste des choses. Mais que s'opère l'*Entzauberung*, qu'apparaisse la différenciation entre ces deux types de raison (la théorique et la pratique), que la sphère cognitive se sépare donc de la sphère juridico-morale, et celle-ci se voit livrée à ses propres critères de rationalité. La sphère juridico-morale ou normative ne puisera plus sa légitimité dans de grands discours fondateurs, mais dans une rationalité spécifique et autonome.

Quelles en sont les implications pour le droit et la morale? Historiquement, je veux dire du point de vue de l'histoire des idées, cette autonomisation du droit et de la morale a conduit au droit formel et aux éthiques profanes de conviction ou de responsabilité – respectivement institutionnalisés dans le droit naturel rationnel et l'éthique formelle. Mais d'un point de vue non plus historique mais systématique – et c'est bien sûr celui-ci qui est déterminant pour Habermas –, cette autonomisation permet la formation de *nouvelles structures de conscience* des individus, qui s'orientent non plus en fonction de traditions acceptées, non plus en fonction de normes transmises, mais en fonction de prises de position critiques à l'égard d'un savoir traditionnel. En d'autres termes, ce qui était admis comme non problématique devient *hypothétique*. C'est donc la voie qui mène à ce que Habermas, après Piaget et Kohlberg, appelle une structure de conscience *post-conventionnelle* – «post-conventionnelle» voulant dire: qui ne se nourrit plus du simple poids accepté des conventions en vigueur, mais qui élabore ses propres critères d'appréciation.

Ce passage d'un système de savoir et d'une structure de conscience conventionnels à des prises de position hypothétiques, c'est-à-dire post-conventionnelles, est tout à fait central. Ce qui caractérise, encore une fois, une structure de conscience conventionnelle ou pré-moderne, c'est l'obéissance par rapport à des normes acceptées du simple fait qu'elles ont pour elles le poids de la tradition ou celui de l'autorité en vigueur. Cette structure est intrinsèquement liée à un monde où les sphères de valeur ne sont pas encore différenciées, un monde d'*avant l'Entzauberung*: car dans cette situation, ce sont les images du monde, mythiques, religieuses, etc..., qui imprègnent le tout de l'existence sociale et individuelle, sans que l'on ait besoin, pour se situer à l'intérieur de l'ordre du monde, de différencier la raison théorique de la raison pratique. Il faut faire ce que l'on dit, puisque la vérité de ce que l'on dit est garantie par la vérité de notre image du monde.

Cette structure d'obéissance change radicalement avec le passage à une structure de conscience post-conventionnelle ou moderne: ce n'est plus l'obéissance qui détermine notre rapport aux normes, mais l'*adhésion rationnelle*. Ce qui se passe lorsque s'effondrent les images du monde et la conviction commune qui les soutenait, c'est que les normes – privées par l'*Entzauberung* du fondement métaphysique qui les garantissait – révèlent leur fragilité, leur caractère *criticable*, et précisément leur besoin de fondement. Les normes, devenues autonomes, c'est-à-dire ne dépendant plus d'une architectonique métaphysiquement postulée, ont besoin, dès que cette autonomisation est accomplie, d'être justifiées par des principes. L'*Entzauberung* qui conduit à la différenciation des sphères de valeur *libère le potentiel rationnel* propre à chacune de ces sphères. C'est dans un espace ainsi désenchanté que prend place la pensée post-métaphysique, c'est-à-dire une pensée qui ne tire sa force légitimante que de la qualité des arguments produits. Autrement dit, l'*Entzauberung* livre les sphères désormais autonomes à l'espace argumentatif. Je cite: «Sur la voie qui mène du mythe à la religion, et de la religion à la philosophie et à l'idéologie, l'exigence d'une reconnaissance discursive des prétentions à la validité normative s'impose de plus en plus vigoureusement»³.

Grâce au désenchantement des images religieuses du monde, l'individu peut donc adopter une perspective hypothétique à l'égard des normes en vigueur, ce qui conduit à une séparation entre le domaine de la légalité et de la légitimité (ou, si l'on veut, de la morale). Car si l'on peut adopter à l'égard de la légalité, c'est-à-dire à l'égard de l'ensemble des normes ou lois effectivement en vigueur, une attitude hypothétique, cela veut dire que la légalité elle-même appelle, ou nécessite, une justification pratique, c'est-à-dire un fondement qui confère à cette légalité une légitimité. Pour

³ *Raison et légitimité*, Payot, Paris, 1978, p. 25.

Habermas, il est central, dans le domaine politique notamment, que la légalité ne soit pas simplement livrée à elle-même, comme le veulent les positivistes du droit et les empiristes, mais qu'elle soit ancrée dans une légitimité morale. La motivation existentielle de ce souci provient très certainement chez Habermas de l'expérience du nazisme: prototype d'un système légal, mais non légitime⁴. On voit donc sur ce point l'enjeu du débat: Habermas veut trouver un fondement rationnel à la légalité et à l'ensemble des normes morales.

Une stratégie contre la «guerre des dieux»

Or, c'est la possibilité même d'un tel fondement qui a été, de façon récurrente, mise en doute, et le plus souvent niée. La discussion perdure encore aujourd'hui sous la forme par exemple du débat qui oppose les relativistes et les universalistes, notamment en matière morale. Pour Max Weber par exemple, que Habermas critiquera à cet égard, le désenchantement des images du monde a pour conséquence, selon sa formule célèbre, une indépassable «guerre des dieux»⁵; car la rationalité, désormais abandonnée à elle-même, peut certes déployer toute sa puissance «technique», c'est-à-dire trouver les moyens les plus adaptés aux fins qu'elle entend poursuivre; mais sur ces fins elles-mêmes, la raison reste muette, car il n'y a pas là, pour Weber, de rationalité possible: chacun est renvoyé à ses préférences, à son système de valeurs personnelles, à ses choix subjectifs. Il y a donc guerre des dieux, dans le sens d'un affrontement indépassable des systèmes de valeurs subjectifs, où ne décide en dernière instance que la libre préférence de chacun. En d'autres termes, Weber est un *sceptique* en matière morale: il est persuadé que la décision que l'on prend à l'égard de tel ou tel système moral ne peut pas être fondée, c'est-à-dire rationnellement motivée. Il est fondamentalement sceptique quant aux performances possibles de la raison pratique.

C'est précisément à combattre ce genre de positions sceptiques ou relativistes que Habermas va consacrer l'ensemble de sa stratégie théorique. Je ne vais évidemment pas ici passer en revue ses réfutations successives des positions de Weber, Marx, Lukàcs, Horkheimer ou Adorno; ce sont des considérations qui occupent la plus grande partie de la *Théorie de l'agir communicationnel*, dont l'une des particularités est précisément de se nourrir de la discussion avec des auteurs de l'histoire de la philosophie et

⁴ Voir par exemple: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1985, p. 105.

⁵ Voir à ce sujet: Max WEBER, «Le métier et la vocation d'homme politique» in Max WEBER, *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1959.

de la sociologie, considérés comme des partenaires à part entière, pour en déduire des conséquences d'ordre systématique. Habermas se nourrit de positions qui ont été défendues dans l'histoire de la philosophie, pour alimenter son propre système, mettant ainsi en vigueur, au niveau de l'élaboration même de sa théorie, une pratique communicationnelle. Je ne vais ici que montrer le sens de l'argumentation générale, pour finalement aboutir à son déploiement dans le domaine de la morale.

Contre la raison instrumentale: la raison communicationnelle

Sans entrer dans les détails de la démonstration, je reprends toutefois l'exemple de Weber. Pour lui donc, la raison peut décider de l'adaptation de certains moyens à des fins données, mais ne peut pas fonder ces fins elles-mêmes. Sous-jacente à cette vision dont aujourd'hui encore plus d'un se réclame, prévaut une conception de la rationalité que Habermas, à la suite de Horkheimer et Adorno, a baptisé du nom de «raison instrumentale». C'est-à-dire que dans cette vision des choses, la raison ne sert qu'à calculer les moyens en vue de la fin – ce qu'il appelle la *Zweckrationalität*. Et en effet, si la raison n'est qu'instrumentale, on doit bien accorder qu'elle ne peut être que muette sur les fins à atteindre; elle ne peut que calculer, non déterminer. Mais pour Habermas, cette vision de la rationalité est *réductrice*. Car si la rationalité peut bien être instrumentale, la rationalité instrumentale n'est pas le tout de la rationalité. Elle l'ampute même de sa dimension essentielle, qui est d'être *communicationnelle*.

Pour critiquer ces modèles réducteurs de la rationalité, et pour montrer en quoi ils le sont, Habermas va analyser et rétablir tous les implicites qui prévalent chez tel ou tel auteur représentatif de cette conception. De même qu'il débusque chez Weber son concept implicite de rationalité comme étant une rationalité strictement orientée en vue d'une fin, donc une rationalité téléologique ou instrumentale, de même il va rétablir tous les concepts sous-jacents à ces visions non pas fausses, mais *tronquées* de la rationalité, pour ensuite pouvoir en développer un concept plus englobant – ce sera précisément son concept de rationalité communicationnelle. Tous ces modèles, qu'il critique, partent du schéma fondamental, ou *paradigme* de la relation entre sujet et objet – c'est là le modèle classique de la tradition occidentale. De ce modèle-là, Habermas rétablit les présupposés ontologiques. En voici un exemple particulièrement éclairant:

«La raison subjective règle exactement deux relations fondamentales que le sujet peut adopter à l'égard d'objets possibles. Par «objets», la philosophie du sujet comprend tout ce qui peut être représenté (*vorgestellt*) comme étant; par «sujet», elle comprend tout d'abord les capacités de se mettre en relation dans le monde avec de telles entités dans une position

objectivante, et de dominer, que ce soit théoriquement ou pratiquement, les objets. Les deux attributs de l'esprit sont représentation et action. Le sujet se rapporte à des objets soit pour se les représenter tels qu'ils sont, soit pour les produire tels qu'ils doivent être. Ces deux fonctions de l'esprit sont imbriquées l'une dans l'autre: la connaissance d'états de choses est structurellement liée à la possibilité d'intervention dans le monde comme totalité des états de choses; et l'action couronnée de succès exige à son tour la connaissance du contexte de causalité dans laquelle elle intervient.»⁶

En d'autres termes, l'agir téléologique issu de ce modèle classique de la philosophie de la conscience suppose un sujet et un monde objectif auquel il se rapporte; dans ce monde, il *réalise un but* en choisissant des moyens adéquats, le tout se mesurant au *succès* de l'intervention dans le monde. Dans ce modèle, le langage est un *moyen* parmi d'autres de réaliser ses fins.

Si ce modèle de la théorie de l'action est incontestablement le modèle dominant dans la philosophie occidentale depuis Aristote, il a été en sociologie complété par deux autres modèles⁷ qui concourent eux aussi à décrire des aspects de la réalité humaine, et qui, chacun à sa manière, opère des présuppositions ontologiques différentes. Il s'agit du modèle *normatif* de l'action, c'est-à-dire de l'*agir régulé par des normes*: le sujet n'agit pas en fonction de fins à atteindre, mais de normes à respecter, normes qui sont socialement reconnues. Ici, le concept sous-jacent de monde est différent de celui du modèle téléologique: il s'agit non plus d'un monde objectif d'états de choses, mais d'un *monde social* régi par des normes reconnues. Le sujet n'est plus l'acteur solitaire réalisant ses fins, mais le membre d'une communauté accomplissant des actions conformes aux valeurs communes. Le langage est considéré dans ce modèle comme le médium qui *transmet* les valeurs culturelles d'une communauté.

Enfin, le troisième modèle de l'action, après l'agir téléologique et l'agir normatif, est l'*agir dramaturgique*, où le sujet en quelque sorte se met en scène pour exprimer ses sentiments, désirs, etc. Ce modèle suppose un troisième concept de monde, celui de *monde subjectif*. Ici, le sujet n'est à nouveau plus l'acteur solitaire réalisant ses fins, ni le membre de la communauté sociale agissant conformément à des normes, mais un participant à une interaction dont les membres se constituent réciproquement en *public*. Il s'agit donc là d'avoir un accès public au monde intérieur du sujet. Le langage est ici un *médium expressif* servant l'autoprésentation de soi, dans une fonction si l'on veut esthétique (ou thérapeutique, si l'on pense par exemple à la psychanalyse).

⁶ *TkHI*, p. 519 (Je cite dorénavant l'édition allemande). Trad. fr. p. 391.

⁷ Voir à ce sujet: *TkHI*, pp. 126 sqq. Trad. fr. pp. 100 sqq.

Je ne fais ici qu'esquisser ces trois modèles de l'action et leurs présupposés philosophiques, pour essayer par contraste de mettre en valeur l'intuition fondamentale de Habermas: à savoir que dans chacun de ces modèles, qui a sa plausibilité propre, le langage n'est considéré que dans une seule de ses fonctions possibles, qui à chaque fois induit un rapport à un seul monde – soit le monde objectif, soit le monde normatif ou social, soit le monde subjectif. Or, si l'on veut rendre justice *simultanément* à l'ensemble des usages possibles du langage et aux notions de mondes qui y sont induites, il faut changer de modèle d'action et en adopter un qui les englobe tous – c'est précisément le modèle d'action communicationnel. Voici un passage particulièrement explicite à cet égard.

«Seul le modèle de l'agir communicationnel présuppose le langage comme un médium non tronqué d'intercompréhension, où locuteur et auditeur se rapportent simultanément, à partir de l'horizon, de leur monde vécu préinterprété, à quelque chose dans le monde objectif, dans le monde social et dans le monde subjectif, afin de parvenir à des définitions communes de situations. Cette conception du langage prévaut à tous les efforts pour parvenir à une pragmatique formelle»⁸.

Il faudra évidemment revenir sur la notion de pragmatique formelle, tout à fait centrale dans la démarche de Habermas. Mais résumons tout d'abord le point où nous en sommes arrivés. Nous sommes partis de notre situation de modernes, telle que l'a décrite Max Weber et telle que la reprend à son compte Habermas; une situation «désenchantée», c'est-à-dire qui ne peut plus se fonder sur un corpus de vérités dernières métaphysiquement postulées. L'effritement de ces corpus totalisants a eu pour conséquence une différenciation des sphères de valeurs – cognitive, esthétique, juridico-morale – dont chacune est par là même renvoyée à ses critères de rationalité propres. Or, chez Weber, que j'ai pris pour emblème de beaucoup d'autres, la rationalité ainsi dégagée d'*a priori* métaphysiques est uniquement pensée sur le mode de la rationalité instrumentale de l'agir orienté vers une fin. Dans le domaine moral, cela a pour conséquence la «guerre des dieux», c'est-à-dire une impossibilité de choisir rationnellement nos valeurs ultimes, qui sont uniquement le fruit de nos préférences subjectives.

Ce qui est donc en question, c'est l'*étendue du pouvoir de la raison pratique*: doit-elle se limiter à calculer les moyens en vue de fins dont la détermination échappe par nature même à sa compétence, ou a-t-elle précisément cette compétence de fonder ces fins elles-mêmes? C'est pour répondre à cette question que Habermas s'interroge sur le concept même de rationalité: si le prototype de la rationalité est la rationalité instrumentale,

⁸ *TkHl*, p. 142.

comme chez Weber, alors effectivement les choix moraux ultimes sont livrés à la subjectivité de chacun. Seulement, Habermas considère – et c’est là son grand apport à l’histoire de la philosophie – que cette rationalité est réductrice, en ce qu’elle ne peut rendre compte que d’une dimension très partielle de l’agir humain. Il en va également ainsi des autres théories de l’action que j’ai mentionnées – l’agir régulé par les normes et l’agir dramaturgique, qui charrient respectivement des notions de sujet, de monde, de rationalité et de fonction du langage différentes, mais à chaque fois partielles. C’est ainsi que Habermas introduit la notion d’agir communicationnel, qui est censée les englober toutes. La question est maintenant de savoir si la notion d’agir communicationnel permet à la raison pratique de fonder ses propres fins, ce que ne peut précisément pas faire la raison telle que la conçoit par exemple Weber. *Si elle le permet, et comment.*

Le changement de paradigme: vers une pragmatique formelle

La citation faite plus haut est cruciale, dans le sens où elle montre le radical *changement de paradigme* qu’opère Habermas. Il passe du modèle classique de la philosophie de la conscience, qui toujours en quelque manière construit un sujet face au monde, au *paradigme de la langue*, et plus exactement au paradigme de la langue comme médium de la communication intersubjective. Le point de départ de la réflexion n’est plus la conscience monologique disposant toujours en quelque manière d’un monde en face d’elle, mais la médiatisation symbolique ou langagière qui lie entre eux les sujets. Il ne s’agit donc pas là de considérer la langue en tant que système syntaxique ou sémantique, mais *en tant qu’elle est employée dans l’interaction*. Ce qui intéresse Habermas, c’est une *pragmatique* du langage, c’est-à-dire encore une fois de la langue en tant qu’elle est *utilisée*, la pragmatique étant précisément cette partie de la linguistique qui s’interroge sur les conditions d’utilisation du langage. C’est cela qui constitue le changement de paradigme fondamental de Habermas, et qui va ouvrir des horizons tout à fait nouveaux à la théorie morale: partir non plus de la conscience subjective, mais de l’intersubjectivité médiatisée par le langage.

Ce sera la tâche de la *pragmatique formelle* de dégager les présupposés nécessaires à la communication langagière. C’est donc en partant des conditions d’utilisation du langage que Habermas va déployer sa théorie de la rationalité communicationnelle, et ce sont les principaux éléments de celle-ci que j’aimerais maintenant esquisser. La pragmatique du langage, que Habermas n’a pas inventée, mais qu’il développe à partir des analyses initiales de Austin et Searle (le livre fondateur de Austin, *Quand dire, c’est*

faire, a été publié en anglais en 1962)⁹, a été reprise en Allemagne par Karl-Otto Apel, qui enseigne aujourd'hui dans la même université que Habermas et qui lui a véritablement ouvert les yeux sur les ressources de la pragmatique formelle. La pragmatique du langage donc part de l'intuition fondamentale que *parler est une action*. Dire quelque chose, c'est faire quelque chose. Si je donne un ordre, je ne *fais* pas la même chose que si je décris un paysage ou fais une promesse.

Mais parler est une action d'un genre particulier. Si je vois quelqu'un traverser la rue en courant – ce qui est assurément une action –, je peux essayer d'identifier cette action et de lui donner un sens¹⁰: ainsi, je peux supposer que l'ami que je vois court pour ne pas manquer son train; pour ne pas arriver en retard à son cours; ou qu'il se sent poursuivi; ou encore qu'il a échappé à un attentat, cherche du secours, etc... Ma position d'observateur (extérieur) ne me permet pas d'identifier en toute rigueur le sens de l'action que j'observe; pour que je puisse le faire, il me faudrait la confirmation de l'acteur qui me dirait, s'il en avait le temps, quel sens il faut donner à sa course. Les actions non langagières ne peuvent être identifiées par elles-mêmes.

Il en va autrement des actes de langage. Quand je dis quelque chose, non seulement je fais quelque chose, mais je dis ce que je fais. Si on me donne l'ordre d'ouvrir la fenêtre, et si je comprends cet ordre, je sais ce que l'on attend de moi, à savoir que j'accomplisse cet ordre. En partant du contenu sémantique de ce qui est dit, je sais quel type d'action a été accompli par ce qui a été dit. Ce qui veut dire que les actes de langage s'interprètent eux-mêmes; c'est-à-dire que, c'est non seulement faire, mais c'est aussi dire ce que l'on fait. L'asymétrie avec les actions non langagières est frappante, car on voit que l'agir communicationnel médiatisé par le langage implique un *changement de perspective*: je passe de la position extérieure qui est forcément la mienne lorsque j'observe une action non langagière à la position de *participant* à une interaction. L'agir communicationnel suppose la participation des sujets concernés, et nécessite donc une *attitude performative*, par opposition à l'attitude d'observateur.

Mais il y a pour Habermas une différence plus fondamentale encore. Cette différence concerne d'une part la *visée*, le but que cherchent à atteindre respectivement les actes de langage et les actions non langagières, d'autre part le *type de succès* qui caractérise un acte de langage réussi ou une action accomplie. Comme nous l'avons vu tout à l'heure à propos de l'agir téléologique, le but visé par une action non communicationnelle – si par exemple je scie du bois – est une intervention dans le monde objectif

⁹ Paru sous ce titre aux éd. du Seuil en 1970.

¹⁰ Voir par ex. Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 64 sqq.

dont le succès se mesure à la réalisation ou non du but visé. Il s'agit d'opérer une intervention causale dans le monde. Le but est donc une telle intervention, et le succès se mesure au degré de réalisation de ce but.

On ne peut rien dire de tel des actes de langage. Un acte de langage n'a pas pour but une intervention causale dans le monde, mais – et c'est là la thèse essentielle – l'*intercompréhension d'un locuteur et d'au moins un auditeur*: le but de l'acte de langage adressé à quelqu'un est non pas la réalisation d'un but individuel, mais la *coordination de l'action*; et le succès d'un tel acte se mesure à l'acceptation par l'autre de la validité de mon énoncé.

Intercompréhension et prétentions à la validité

Je ne vais pas entrer dans le détail de la théorie du langage et de la signification de Habermas, car l'ampleur du sujet mériterait une étude spécifique. Je me borne simplement à mentionner les traits essentiels de son modèle langagier.

La thèse fondamentale qui détermine toute sa conception – une thèse extrêmement forte – revient à dire que l'intercompréhension est le télos, le but indissociablement lié au langage. Le langage, par nature même, est orienté vers l'intercompréhension. Toutes les autres formes de pratique langagière, comme par exemple celle de l'exercice d'un pouvoir, comme le décrivent Foucault ou surtout Bourdieu, ou la manipulation stratégique, la menace, ou tout autre usage précisément non communicationnel du langage, sont pour Habermas des formes *parasitaires* du mode original du langage qui est celui de nous orienter vers l'intercompréhension. Pourquoi ce télos de l'intercompréhension, et non pas son contraire, comme par exemple la prise d'influence sur quelqu'un à qui l'on s'adresse? Parce qu'en disant quelque chose, nous élevons nécessairement des *prétentions à la validité* – des *Geltungsansprüche*. C'est le mot clé de la théorie linguistique de Habermas et de sa perspective pragmatique. Dire quelque chose, c'est ipso facto élever une prétention à la validité. Ces prétentions à la validité se rapportent à chaque fois à un monde corollaire de l'expression linguistique envisagée: si je me rapporte au monde objectif («le ciel est bleu»), j'éleve une prétention à la vérité; si je me rapporte au monde social régulé par des normes («Tu dois rouler à droite»), j'éleve des prétentions à la justesse; si je me rapporte au monde subjectif («Je m'ennuie de toi»), j'éleve des prétentions à la sincérité ou à l'authenticité.

On comprendra peut-être mieux cette notion de prétention à la validité si l'on fait une *traduction pragmatique* des énoncés donnés en exemple: «Le ciel est bleu» se laisse pragmatiquement traduire par: «il est *vrai* que le ciel est bleu»; «Tu dois rouler à droite» par: «il est *juste* (conforme aux

normes) que...»; et enfin «Je m'ennuie de toi» par: «Je t'*assure* par ces mots que je m'ennuie de toi». Ce détour pragmatique, c'est-à-dire la mise en évidence explicite de ce que l'on fait en produisant un énoncé, montre qu'à chaque fois le type de validité de l'énoncé est différent (*vérité, justesse, sincérité*). J'ajoute qu'il n'y a ces trois et que ces trois prétentions à la validité possible dans les langues naturelles, mais je n'entre pas dans le détail de cette argumentation, car elle fait partie d'un autre plan de sa théorie que celui qui nous intéresse ici.

Validité et signification

Il faut insister sur cette conception du langage. La pragmatique formelle part de l'idée simple que *nous comprenons un acte de langage lorsque nous connaissons les conditions qui le rendent acceptable, c'est-à-dire qui satisfont ses prétentions à la validité respectives*. C'est là le noyau de toute la théorie, c'est de cela que dépend tout le reste. Dans cette compréhension, il s'agit de conditions objectives qui ne jaillissent pas directement du *sens* de l'énoncé, mais seulement à travers la prétention que le locuteur élève pour la validité de l'énoncé; et cette prétention à la validité repose sur un potentiel de raisons qu'on peut le cas échéant produire et discuter, c'est-à-dire *critiquer*. La nouveauté de cette conception du langage est de lier indissociablement *validité et signification*; c'est-à-dire qu'on ne comprend un énoncé, sa signification, que si l'on connaît les conditions de sa validité, donc si on sait à quelles conditions sa prétention à la validité peut être honorée.

Prenons un exemple¹¹: un touriste occidental arrive dans un pays étranger, et à peine débarqué, il se voit apostrophé par un enfant qui le prie de lui donner un peu d'argent. Un tenant de la tendance de la *sémantique formelle* (c'est-à-dire quelqu'un qui justement, à la différence de Habermas, ne s'intéresse pas à la dimension d'*usage*, de *pragmatique* du langage, mais uniquement à son aspect de *contenu du sens* – d'où le nom de *sémantique formelle*), un tel philosophe dirait donc qu'il suffit, pour comprendre le sens de l'énoncé de l'enfant, de savoir quelles sont les conditions par lesquelles l'action demandée serait accomplie. Si je sais ce que je dois faire pour répondre à une demande, j'ai compris cette demande – dirait donc ce formaliste *sémantique*, et je n'ai pas besoin d'avoir recours à des prétentions à la validité. Faux, répond Habermas: «La connaissance des conditions de réussite, déduites de la composante propositionnelle d'une

¹¹ Voir à ce sujet: Hans JOAS (Hg.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 353 sqq, où Habermas explicite, en réponse à des objections, sa théorie de la signification.

demande (ici: qu'on donne de l'argent) ne suffit pas pour comprendre la signification spécifique du caractère d'exigence lié à la demande. L'auditeur doit bien plutôt comprendre le contexte normatif qui autorise le locuteur à une exigence, et qui seulement alors le légitime à attendre de lui qu'il ait des raisons d'accomplir l'action demandée. Sans quoi il manque à l'auditeur la connaissance des conditions de son accord, qui seul fonde la prise en charge des devoirs consécutifs à cette interaction»¹² (ici, de donner un peu d'argent).

Ce que Habermas veut plus généralement dire, c'est qu'on ne peut pas se représenter de situations où une demande serait compréhensible *en tant que demande* si l'on ne connaissait pas, aussi peu que ce soit, le contexte normatif de la demande – dans l'exemple cité, que l'on doit aider des enfants ou des êtres humains en détresse. La simple compréhension du contenu sémantique de la demande, qui fait que l'on sait ce qu'il faut accomplir pour la satisfaire, ne suffit pas à comprendre la demande en tant que demande.

L'essentiel est donc que l'emploi communicationnel du langage implique nécessairement l'élévation de prétentions à la validité. Là où manquent ces prétentions à la validité, il n'y a plus d'agir communicationnel. Par exemple, dans l'acte de parole «Haut les mains!», je fais manifestement un emploi non communicationnel du langage; ce qui devrait, dans le cas d'un ordre ou d'une demande, faire office de prétention à la validité, est ici *remplacé* par la force intimidante du revolver. L'agir n'est pas communicationnel, mais stratégique, puisqu'il s'agit d'influer causalement – et non pas par l'intercompréhension – sur le comportement d'autrui.

Criticabilité et consensus

Or, le fait central est ici qu'une prétention à la validité peut toujours être *critiquée*. C'est-à-dire que dans l'agir communicationnel, l'auditeur peut prendre position par oui ou par non quant aux prétentions à la validité que le locuteur élève par un énoncé. Une prétention à la validité peut être acceptée ou contestée, mais elle est en ce sens toujours soumise à une *reconnaissance rationnelle réciproque*. C'est exactement pour cela qu'on peut dire que l'intercompréhension est inhérente au langage: si comprendre un énoncé veut dire: savoir à quelle condition ses prétentions à la validité peuvent être honorées, alors, il faut pouvoir se mettre d'accord sur ces prétentions à la validité – c'est une condition nécessaire de l'intercompréhension. La compréhension renvoie d'emblée à un tel consensus. Là se trouve le siège de la théorie de la rationalité de Habermas, qui débouche

¹² *Ibid.*, p. 360.

sur une théorie de l'argumentation, puisque c'est par elle qu'un consensus rompu peut être rétabli.

Rompre ce consensus communicationnel signifie: contester des prétentions à la validité. Il faut ici préciser que chaque énoncé, bien qu'il privilégie *une* prétention à la validité, est toujours également contestable sous les deux autres aspects. J'en donne un exemple:

Si je donne l'ordre: «S'il vous plaît, apportez-moi un verre d'eau»; si j'emploie cette expression communicationnellement, c'est-à-dire si je n'oblige pas empiriquement quelqu'un à m'obéir, sous l'effet de la menace par exemple, alors cette expression peut être critiquée sous exactement trois aspects¹³:

a) elle peut être contestée sous l'aspect de sa justesse normative: alors, on me répondra: «Non, vous ne pouvez pas me traiter comme votre subordonné»;

b) elle peut être contestée sous l'aspect de la sincérité subjective: alors on me répondra: «Non, vous n'avez par votre ordre que l'intention de m'abaisser aux yeux des participants au séminaire»;

c) elle peut enfin être contestée sous l'aspect de conditions d'existence dans le monde objectif: alors, on me répondra: «Non, le robinet le plus proche est trop éloigné pour que je puisse revenir avant la fin de la séance».

Cette triple façon de pouvoir contester un ordre met en évidence les trois prétentions à la validité auxquelles peut prétendre un acte de langage. Il y a accord entre deux sujets, c'est-à-dire réussite de l'acte de langage qui a été proposé par le locuteur, si ces prétentions à la validité sont explicitement ou implicitement honorées ou acceptées. Dans le cas que je viens de donner en exemple, l'accord est réalisé si un auditeur accepte – il peut bien sûr le faire implicitement – chacune des trois prétentions à la validité élevées par mon ordre.

La rationalité se définit par le caractère criticable de prétentions à la validité, prétentions à la validité qui ne peuvent pas ne pas être incluses dans un acte de parole employé communicationnellement. Ce qui veut dire qu'un énoncé n'est pas rationnel en vertu de ce qui est dit (= modèle sémantique), mais en vertu de l'effet de coordination qu'est susceptible de produire un acte de langage et la prétention à la validité qui y est nécessairement exprimée (= modèle pragmatique). Et les raisons produites, qui fondent la validité des énoncés, peuvent être produites à l'égard de chacune des prétentions à la validité possibles, vérité, justesse et sincérité. Le texte de *Morale et communication* est un exemple de ce que cette théorie linguistique est capable d'accomplir dans le domaine de la validité normative, donc de la morale.

¹³ Voir à ce propos: *TkHI*, pp. 411 sqq.

Ce qu'il faut voir, c'est que l'activité communicationnelle repose sur le *consensus inhérent au langage*, et que ce consensus repose lui-même sur les prétentions à la validité qui sont inévitablement élevées par tout acte de langage; ces prétentions ne sont des prétentions que dans l'exacte mesure où elles sont criticables, et leur validité ne provient que de la reconnaissance intersubjective issue des partenaires de la communication linguistique. Ce consensus suppose *idéalement* une communauté de communication sans entraves; j'insiste sur le «idéalement», car le fait que cette communication ne soit de fait jamais réalisée n'infirme ici nullement l'argument de Habermas: ce qu'il dit, c'est que cette communication sans entraves, guidée par la seule force sans contrainte de l'argument meilleur, doit toujours être idéalement postulée, plus exactement: la notion de consensus idéalement réalisé est inscrite dans le langage même. Le consensus est une condition contrefactuelle nécessaire à la communication. Même sous la menace, même dans un conflit, le consensus possible est postulé – s'il n'était pas toujours déjà postulé, on ne pourrait pas définir la menace comme menace, le conflit comme conflit. Un conflit ne se définit comme tel que sur l'horizon d'un consensus possible. Supposer ce consensus idéal est la nécessaire présupposition de toute pratique langagière.

La rationalité argumentative

On voit ainsi pourquoi l'argumentation occupe une place centrale dans la pensée de Habermas, et tout particulièrement dans sa pensée morale. Ce n'est que l'argumentation, par laquelle des prétentions à la validité peuvent être reconnues et honorées, qui peut garantir la rationalité d'un discours; mais l'extrême force de l'argument de Habermas consiste à démontrer que *toute pratique langagière*, en tant précisément qu'elle est une pratique, suppose ipso facto un consensus possible par reconnaissance réciproque de prétentions à la validité dont la fondation repose dès lors sur l'argumentation. L'argumentation n'est pas un *gadget* qu'on peut choisir ou laisser tomber: en tant que nous sommes engagés dans une pratique communicationnelle – et nous ne pouvons pas ne pas l'être, pour Habermas, car tous les processus de socialisation, d'intégration sociale et d'individuation se déroulent nécessairement dans la communication –, donc: en tant que nous sommes engagés dans une pratique communicationnelle, nous devons toujours nécessairement supposer ce consensus possible, issu de la reconnaissance argumentative réciproque de prétentions à la validité.

Ce que je voulais montrer par ces développements, c'est la nécessité systématique – c'est-à-dire au niveau de la construction du système – qu'il y avait pour Habermas de déplacer la rationalité de la dimension *matérielle*

qui était la sienne avant l'*Entzauberung* à une dimension *procédurale*, c'est-à-dire argumentative. C'est à ses yeux le seul moyen de sauver la rationalité dans un contexte post-métaphysique; en l'absence de tout fait premier qui garantirait la rationalité de nos pratiques, ce sera à une procédure de le faire, et cette procédure est inscrite dans le langage même, plus exactement dans les présuppositions de son utilisation. Pour le montrer, Habermas a opéré un changement de paradigme de la philosophie de la conscience à l'intersubjectivité langagière, et en dégageant les nécessaires présuppositions de l'activité communicationnelle. C'est cette démarche qu'il appelle la pragmatique formelle, dont nous avons esquissé les traits essentiels.

Vers une morale post-métaphysique

Cela dit, on voit par quelle stratégie Habermas entend sauver la rationalité, et ses prétentions à l'universalité; mais le problème à propos duquel s'est engagée cette stratégie, à savoir le possible fondement ou non des normes morales, n'est pas encore résolu. Seules deux choses ont été montrées: premièrement, que dans les termes de la conceptualité de Weber – une conceptualité enfermée dans les étroits sentiers de la philosophie de la conscience – le problème du fondement des normes aboutissait à une impasse subjectiviste, en niant toute rationalité possible à propos des questions morales, et deuxièmement, qu'un changement de paradigme pouvait préserver l'idée d'une rationalité universelle, en dégageant la rationalité inhérente à la pratique communicationnelle, et pouvait plus particulièrement préserver l'idée d'une rationalité en matière de morale, puisque nos énoncés moraux élèvent des prétentions à la validité de type normatif, et que ces prétentions à la validité peuvent comme toutes les autres être honorées de façon rationnelle.

Le passage à la pragmatique formelle a ainsi permis d'élargir considérablement la dimension de la rationalité; de limitée qu'elle était, dans les modèles de la philosophie de la conscience, à une dimension strictement instrumentale, elle s'élargit maintenant à tous les processus communicationnels. Ce que cela veut dire concrètement, et comment cela se passe, c'est le texte de *Morale et communication* qui se charge de le montrer. Cet essai capital tente de déployer la force éthique dont est capable la procédure de l'argumentation, simplement en tant que procédure; c'est là que se gagnera ou se perdra le pari d'une morale post-métaphysique.

