

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
LUC BERGERON

INTERACTION SOCIALE
ET
ÉTHIQUE COMMUNICATIONNELLE CHEZ HABERMAS

JUIN 1994

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

RÉSUMÉ

La théorie de l'éthique du discours chez Habermas se rapporte à une relation entre l'interaction sociale et le langage. Dans un premier temps, l'analyse de la perspective philosophique qui passe d'une philosophie de la conscience à celle d'une philosophie analytique est prise en considération. Nous sommes ainsi amenés à reconnaître l'importance de prendre une attitude critique vis-à-vis de la tendance scientifique à l'œuvre dans les sciences sociales. On voit apparaître la détermination qu'exerce le langage dans le processus de socialisation. Par le concept de compréhension, nous pouvons apercevoir la structure de l'interaction sociale dans la formulation de l'éthique du discours. C'est par la reconnaissance de la rationalité dans la détermination de nos actes de parole que nous prenons conscience du fondement moral à l'œuvre dans la communication. La rationalité se retrouve dans les prétentions à la validité inhérentes au langage. La vérité se rapporte au monde des objets, la justesse aux normes sociales, la sincérité aura la tâche de faire apparaître les intentions du participant à l'interaction et enfin, le principe d'intelligibilité prend en considération la formulation de nos actes de parole. Mais pour Habermas il faut pouvoir reconstruire le caractère universel de l'intercompréhension. C'est ainsi qu'il fera intervenir la pragmatique comme moyen de parvenir à une dimension universelle des présupposés moraux dans le langage. Mais il faut différencier entre la communication au sein du monde vécu social et la discussion. Dans la discussion nous nous situons à un niveau supérieur de conscience. Car nous devons prendre alors les intérêts de tous les participants. Pour parvenir au résultat escompté il sera impératif de tenir compte d'une situation idéale de parole. Celle-ci se définit comme une supposition cognitive que les participants à la discussion effectuent pour

contrer les obstacles à la réalisation d'un consensus rationnel. Ces obstacles se rencontrent au niveau de la pratique. Par exemple la violence, les distorsions de la communication, le pouvoir politique, etc. Pour Habermas enfin, nous dirons qu'il s'agit de formuler les principes permettant le projet d'une émancipation de la société des contraintes qu'exerce sur elle la rationalité instrumentale de la science. Il s'agit de reconnaître le caractère limitatif de la rationalité instrumentale pour parvenir à la reconnaissance du caractère universel de la morale au niveau du langage. La communication sera la nouvelle figure de la rationalité et de l'espoir de dépasser le caractère monologique de la conscience pour ainsi parvenir au statut d'une société juste.

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier ma directrice Madame Suzanne Foisy pour la patience et la générosité qu'elle a manifestées à mon égard tout au long du processus de rédaction du mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	ii
REMERCIEMENTS.....	iv
TABLE DES MATIÈRES.....	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	
LA FONDATION PHILOSOPHIQUE HABERMASSENNE.....	4
1.1 L'utilité de la philosophie.....	4
1.2 La réappropriation de la notion de critique	11
CHAPITRE 2	
L'HERMÉNEUTIQUE	17
CHAPITRE 3	
L'ÉMERGENCE DE LA RATIONALITÉ COMMUNICATIONNELLE	28
CHAPITRE 4	
L'ENJEU DE LA PRAGMATIQUE	38
4.1 La justification des phénomènes éthiques	41
4.2 La pragmatique formelle chez Habermas	44
CHAPITRE 5	
CONSIDÉRATION INTERMÉDIAIRE À UNE FONDATION DE L'ÉTHIQUE COMMUNICATIONNELLE.....	51
CHAPITRE 6	
L'ÉTHIQUE COMMUNICATIONNELLE	64
CONCLUSION	82
BIBLIOGRAPHIE.....	84

INTRODUCTION

La communauté morale se réalise dans la communication. Nous savons que la société demeure le lieu de la confrontation, de la dispute, de l'incompréhension et de la violence. Les hommes sont des sujets politiques; ils sont dans une situation de reconnaissance de leur identité. Le langage est à la base de la communication, dans ses fonctions de signes écrits, oraux et mentaux; il manifeste des présupposés moraux au centre des interactions sociales. L'interaction sociale et l'éthique communicationnelle sont des éléments permettant de reconnaître une forme d'émancipation par le langage. Les individus au sein du monde vécu font ainsi appel à un arrière-plan de rationalité. Le langage et le monde vécu sont en constante relation; à travers eux s'échange l'information nécessaire à l'intercompréhension. La liberté humaine surgira avec la libération du langage. Dans la société moderne une perte de rationalité se fait sentir par une prise en charge technique dans notre quotidien. On voit donc la philosophie réinvestie du rôle de gardienne de la rationalité, mais dans une autre dimension, que celle qu'elle avait au départ: elle tente de reconnaître dans l'agir communicationnel des normes qui règlent nos actions. Nous devons reconstruire cet espace public qui garantit la réalisation d'une communauté morale. Notre travail aura pour tâche de reconstruire le cheminement de Jürgen Habermas dans la description de l'éthique du discours. Pour étudier ce processus, nous devons d'abord dégager ce qui le compose.

Le premier chapitre se consacre au nouveau programme philosophique qui veut reconnaître dans l'activité humaine une équivalence de principes avec une théorie de la conscience. Une philosophie qui souhaite découvrir les principes au-dessus des principes devient une métacritique. Point de controverse dans l'histoire des idées, la rationalité se retrouve au centre du débat. Quelle sera la place de la rationalité dans le système

habermassien? Le second chapitre se consacre à l'herméneutique. La position de l'homme dans le monde ne lui permet plus de prendre l'histoire et la tradition comme les tenants de la raison. Des entraves à la communication viennent perturber la recherche du consensus. L'herméneutique doit donc servir dans la recherche des obstacles à l'intercompréhension et découvrir également les constantes rencontrées dans l'activité communicationnelle. La rationalité est l'une de ces constantes qui sera analysée au chapitre suivant. Habermas maintient le principe de la raison. L'homme n'est pas un être absurde; il fait preuve de discernement, d'intelligence, de patience et d'un pouvoir d'action qui fait de lui un être de raison. Nous pouvons constater une évolution au sein de la société que l'on rencontre dans la science, dans l'art et dans la morale ou le droit. La Charte des Droits de la personne n'est qu'un exemple de ce phénomène. Mais plus encore, la rationalité se rencontre dans la communication de tous les jours. Au quatrième chapitre, le phénomène de la pragmatique dans la théorie de l'agir communicationnel sera à l'ordre du jour. Dans les actes de parole nous faisons appel à un arrière-plan de raison; dans le fait d'accepter une assertion, l'auditeur fait référence à des raisons. Elles peuvent être du domaine de la vérité, de la véridicité et de la justesse. Celles-ci sont appelées des "prétentions à la validité". Elles ne sont pas des entités métaphysiques, mais des constantes que l'on rencontre au niveau de l'action, au niveau pragmatique. L'enjeu de la pragmatique met l'accent sur la pertinence de la pratique. La pratique correspond à l'éthique et à la politique. Donc la pragmatique tâchera de découvrir dans la pratique du langage les phénomènes éthiques que l'on peut associer avec des prétentions à la validité. La pragmatique formelle de Habermas sera le nouveau point de départ dans l'élaboration de la théorie de l'activité communicationnelle. La section 4.2 en est un exemple; il se consacre à la justification des phénomènes éthiques. Par l'analyse des actes de langage nous pouvons reconstruire la structure de l'éthique communicationnelle. Il faut tenir compte de l'interaction sociale et de son rôle dans la détermination des phénomènes

éthiques. Au chapitre cinq “Considération intermédiaire à une fondation de l’éthique communicationnelle”, nous nous pencherons sur les présupposés de la communication sur lesquels repose la reconnaissance de la morale. Nous devons analyser les implications de ce que Habermas entend par “la situation idéale de parole”. Il y a également la différence qui existe entre la discussion et la communication, différence qui permet de découvrir la pensée sous-jacente à sa théorie de l’agir communicationnel: celle de l’émancipation sociale. Enfin, nous terminons par un regard sur la théorie morale et la pertinence de faire intervenir le langage comme agent principal dans la réalisation d’une société juste telle que développée dans De l’éthique de la discussion.

Notre recherche se consacre dans son ensemble à la perspective politique et sociale de la philosophie habermassienne. Les concepts sont abordés dans ce contexte sans approfondir leurs pertinences épistémologiques. En ce sens, nous reconnaissons le caractère propédeutique de notre travail.

CHAPITRE 1

LA FONDATION PHILOSOPHIQUE HABERMASSIENNE

1.1 L'utilité de la philosophie

Dans des périodes d'incertitude, de transformation dramatique de nos contextes économiques et scientifiques et devant plusieurs renversements politiques, il devient urgent de répondre aux questions fondamentales de notre situation dans le monde. Ces questions ne sont certes pas nouvelles, mais demeurent néanmoins au centre de nos préoccupations. La philosophie peut jouer un rôle catalyseur dans tout ce processus. Voilà pourquoi nous nous proposons de dégager les préoccupations philosophiques sous-jacentes à la notion d'agir communicationnel chez Jürgen Habermas avant d'entrer dans les détails de notre mémoire sur "l'interaction sociale et l'éthique communicationnelle". Notre attention se porte d'abord sur deux textes en particulier: «La philosophie, à quoi bon ?»¹ et «La redéfinition du rôle de la philosophie»². Il s'agit, pour ce premier chapitre, de comprendre la transformation qu'il donne à la philosophie dans sa théorie.

Ce que Habermas essaie de rendre évident, c'est le rôle que doit jouer la rationalité dans la vie quotidienne. On a constaté au cours des dernières décennies un tournant au niveau philosophique. Ce n'est plus à la "grande philosophie", perpétuée par les grands auteurs, qu'on doit se référer. Habermas nous indique qu'aujourd'hui: «[...] la philosophie en est arrivée, depuis plusieurs décennies, au stade de la recherche qui organise collectivement le progrès scientifique...»³ D'autres sphères d'activités ont émergé, fournissant une rationalité

¹Jürgen Habermas, «La philosophie, à quoi bon?», dans Profil philosophiques et politiques, Gallimard, 1974, pp. 21-50.

² Jürgen Habermas, «La redéfinition du rôle de la philosophie», dans Morale et Communication, Paris, Les éditions du Cerf, 1991, pp. 23-40.

³ Jürgen Habermas, «La philosophie, à quoi bon?», p. 22.

à l'activité humaine, que ce soit la psychologie, la sociologie, les sciences, etc. Toutes ont pour but de fournir des réponses aux questions de la place de l'être humain dans l'univers. C'est pourquoi on ne peut plus s'en remettre à une philosophie de la conscience. Cette philosophie qui se caractérise par le point de vue de la seule raison individuelle, un point de vue monologique, Habermas l'abandonnera au profit d'une philosophie à caractère communicationnel, interactif, une philosophie qui se rattache à une théorie de la société.

L'unité effective de la raison pratique et de la raison théorique, qui s'est exprimée jusqu'à présent sur ce mode de pensée individualisée, exige que la communication s'effectue non seulement sur le plan du contenu des propositions, mais encore au niveau méta-communicationnel des rapports interpersonnels.⁴

Il nous renvoie au caractère herméneutique et historique de la détermination de notre situation mondaine. En rappelant Heidegger, Jaspers, Gehlen, Bloch et Adorno, il nous fait voir comment ceux-ci présentaient leurs idées sur différentes tribunes, que ce soit l'université, un journal, la radio ou la télévision, endroits propices à la mise à l'épreuve ou à la falsification des théories philosophiques. La politique se voit ainsi attribuer une position de force sur la détermination de la philosophie: «[...]rapport de causalité morale existant entre le contenu d'une doctrine philosophique et les fonctions de légitimation qu'elle endosse à l'égard du comportement de ceux qui s'en réclament...»⁵ On ne peut jamais définir avec précision ce qui est à la base d'une raison philosophique ou d'une raison politique, il s'agit toujours en fait d'un jeu d'interactions sociales que l'on pourrait caractériser comme une sorte de "cercle herméneutique". Ce cercle se définit par une sorte de retour à soi, par un rapport de réciprocité entre le théorique et le pratique. C'est ainsi que la philosophie se voit sortir des voies d'une philosophie de la conscience pour embrasser une théorie de la société où

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

Habermas fait intervenir des éléments de la philosophie pragmatique et de l'herméneutique: «[...] elles sortent de l'horizon dans lequel se meut la philosophie de la conscience avec son modèle cognitif tourné vers la perception et vers la représentation des objets».⁶ Voilà le moment que nous pouvons définir comme un tournant dans la pensée de Habermas. Le terrain où se joue la philosophie se caractérise par «[...] une connaissance médiatisée par le langage et destinée à l'action...»⁷, de même par «[...] les réseaux et les connexions de la pratique et de la communication quotidiennes dans lesquelles sont enchâssées les opérations cognitives qui, dès l'origine, sont intersubjectives autant que coopératives».⁸ La philosophie pragmatique et la philosophie herméneutique remettent en question le «[...] besoin de connaître les fondements».⁹ Leur seul rôle sera de montrer le caractère fondationnel de l'entreprise critique.

La philosophie doit être critique à l'égard d'une prétention totalisante et critique à l'égard de la conception de la philosophie comme "fondation ultime". Elle aura trait plutôt à «[...] la nécessité d'une critique rationnelle (Aufklärung) qui soit universelle au point qu'elle-même ne puisse s'y dérober».¹⁰ Habermas voyant que la science prend de plus en plus de place dans la société moderne, fait le rapprochement avec la théorie de la connaissance qui était l'apanage de la vieille philosophie. La science vient remplacer dans la société moderne ce que représentait le mythe pour les anciens. Pour les mêmes raisons que nous devons combattre une vision monologique, sacrée ou une de la conscience, nous devons combattre maintenant les tenants d'une vision scientiste. Avec la vision décentrée du monde, nous devons avoir également une vision décentrée des différentes déterminations de la société. Les

⁶ «La redéfinition du rôle de la philosophie», p.31.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰ «La philosophie, à quoi bon?», p. 43.

connaissances que nous fournissent les sciences sociales ne sont effectivement pas des connaissances qui ont trait à une science monologique, mais elles sont plutôt orientées vers l'interaction. Il s'agit d'un savoir qui oriente l'action.

Habermas formule une hypothèse qui vient jeter un peu de lumière sur ces difficultés du rapport de la science et de l'activité communicationnelle; il s'agit de la place de la "planification démocratique". Nous pouvons maintenant répondre à la question: "à quoi bon la philosophie?" La "critique" se voit donner pour tâche, entre autres, «[...] de critiquer la conception objectiviste que les sciences se font d'elles-mêmes ainsi que le concept scientiste de science et de progrès scientifique...»¹¹; elle se doit d'analyser le processus de formation des sciences sociales dans le but «[...] que l'élaboration des concepts de base appropriés aux systèmes de l'activité communicationnelle n'en soit pas freinée, mais au contraire accélérée».¹² Enfin, nous devons voir le rapport qu'entretient le savoir techniquement exploitable avec «[...] la logique des modes de communication formateurs de la volonté».¹³ Nous voyons apparaître de nouveaux concepts qui doivent être pris en considération dans l'élaboration d'une théorie de la société: activité communicationnelle, volonté, rationalité; «[...] l'avenir de la pensée philosophique est affaire de pratique politique...»¹⁴, nous dit-il aussi.

Habermas caractérise le changement de paradigme opéré par la pragmatique et l'herméneutique comme le paradigme où «[...] l'orientation vers les opérations de la conscience est abandonnée au profit d'un recentrage sur les objectivations de l'agir et du

¹¹ *Ibid.*, p. 47.

¹² *Ibid.*, p. 47.

¹³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

parler». ¹⁵ L'emploi du terme "objectivations", par rapport aux concepts de l'agir et du parler montre clairement l'importance de maintenir une prétention à la validité de l'activité communicationnelle, qui lui donne une valeur rationnelle. Dans la perspective d'une reconstruction de la rationalité surgissent les prémisses de ce qui constituera la théorie de l'agir communicationnel; la philosophie demeure une activité liée à la recherche de prétentions à la validité sans toutefois prétendre à une fondation ultime de ces prétentions. Les prétentions demeurent toujours liées à un processus de légitimation qui ne peut s'effectuer que dans un contexte de monde vécu social, donc de communication libre de toute domination. Est-ce que la philosophie pragmatique et la philosophie herméneutique remettent en question l'exigence rationnelle de la pensée philosophique? Est-ce vraiment un nouveau paradigme?

L'exigence de rationalité que la philosophie doit chercher est la position que défend Habermas contre les vues d'une philosophie transcendantale et sceptique. Il caractérise les positions transcendantales et sceptiques comme suit:

Au nom d'une antériorité, d'une profondeur, d'une ampleur de vue, ou d'une puissance qu'elle ne fait qu'évoquer, la philosophie se raidit alors contre le progrès de la rationalité; ou bien, au nom d'une raison exubérante, elle sacrifie à des visions utopiques, et c'est encore un reste d'extase mystique. ¹⁶

C'est aussi une prise de position en faveur du progrès de la rationalisation vis-à-vis de la barbarie et de «[...] la perte de substance humaine...» ¹⁷ que l'on constate dans les sociétés modernes, en un mot, un moment marxiste d'émancipation que l'on recherche. La société serait parvenue à une modernisation qui se caractérise par des "règles du jeu social"

¹⁵ «La redéfinition du rôle de la philosophie», p. 32.

¹⁶ «La philosophie, à quoi bon?», p. 32.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

enracinées dans les masses, par un “processus de socialisation” et enfin “par une rationalisation possible”¹⁸. Ces trois moments caractérisent des principes qui sont à l’œuvre au niveau de l’éthique communicationnelle. Car pour qu’une telle éthique soit possible, il faut que la société soit parvenue à un certain niveau d’apprentissage et d’évolution. Les “règles du jeu social” sont ce qui permet aux participants à une discussion de reconnaître comme vrais les comportements des individus. Lorsqu’un participant fait une promesse, par exemple, je m’attends à ce qu’il la respecte. Le “processus de socialisation” fait en sorte que je puisse reconnaître les symboles de la communauté à laquelle j’appartiens, ces symboles qui permettront au processus d’intercompréhension de se réaliser. Enfin, Habermas veut établir un concept que l’on doit reconnaître comme anthropologiquement nécessaire dans la détermination de l’histoire humaine et qui est lié “à une rationalisation possible”: il s’agira de l’agir communicationnel. Sa position, héritière de l’École de Francfort, prend maintenant ses distances vis-à-vis de celle-ci au sujet du rôle que joue la raison dans la société. Il s’agit maintenant d’une notion qui servira de base normative à l’intersubjectivité: le “*common sense*”.¹⁹ Dix ans plus tard, Habermas nous transporte encore plus loin dans cette perspective qui l’amènera à poser la théorie de la discussion comme gardienne de la rationalité. Car c’est dans la discussion que nous pouvons parvenir à une entente rationnellement motivée. Dans les discussions, les participants se mettent d’accord sur les normes qui détermineront leurs actions futures et ceci, à partir de présuppositions à la communication qu’il leur est impossible de dépasser, comme la participation de tous, la formulation grammaticale de leurs propositions, etc. Cela se résume aux concepts d’intelligibilité, de vérité, de normativité et de sincérité. Lorsque dans les discussions nous parvenons à une entente rationnellement motivée, des conditions doivent être remplies: tous les participants doivent s’accorder et tous doivent pouvoir fournir leurs opinions. L’entente

¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

doit être universelle. La motivation rationnelle intervient ici pour défendre l'entente contre les attaques violentes et malhonnêtes de certains participants voulant faire passer leurs opinions seulement par la violence. Nous sommes ainsi ramenés à la théorie de la société de Habermas qui aura comme fondation une théorie communicationnelle, soit au niveau de la communication quotidienne, soit lors de discussions. Quel sera alors l'endroit où s'exercera l'agir communicationnel? Il s'exerce déjà dans toutes les sphères de valeurs culturelles. Celles-ci se caractérisent par la constitution de trois moments de la raison: la science moderne, le droit positif et les éthiques profanes guidées par des principes, un art devenu autonome et l'institutionnalisation de la critique d'art.²⁰ Habermas entre au centre de la modernité avec la séparation wébérienne des différentes sous-cultures. Comment parvenir à un accord, à une unité de la raison dans ces trois sphères de la raison au niveau culturel? «Ces unilatéralisations monumentales, qui constituent la signature de la modernité, ne requièrent ni fondation ni justification, mais elles génèrent des problèmes de médiation».²¹ On se rend compte du déplacement de la problématique philosophique avec le problème de la fondation et de la transformation de la problématique de la science avec la question de la justification. La théorie de la société, avec l'agir communicationnel comme processus de rationalisation, se verra donner la tâche d'intervenir entre les différentes sphères culturelles. Il ne s'agit plus des «tréfonds de la philosophie classique de la raison», mais plutôt d'une «pratique communicationnelle quotidienne»²². C'est ainsi que la philosophie se voit offrir en 1981, la place d' «interprète-médiateur»²³. Une nouvelle question s'annonce avec les développements que nous venons de faire sur l'activité communicationnelle: la philosophie est-elle toujours porteuse de rationalité? Habermas répond:

²⁰ «La redéfinition du rôle de la philosophie», p. 38.

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² *Ibid.*, p. 39.

²³ *Ibid.*, p. 39.

[...] tout consentement mutuel, qui a été réalisé ou reproduit au plan communicationnel, doit s'appuyer sur un potentiel de raisons de fond qui, pour être discutables, n'en sont pas moins effectivement des raisons, des fondements. Or, ces raisons, ces fondements sont d'une complexion particulière; en effet, elles (ils) nous somment de prendre parti par oui ou par non.²⁴

Ces raisons se réalisent au niveau de l'interaction sociale, de l'agir communicationnel. Le "moment inconditionné" qui caractérise le point de vue de l'intérêt philosophique orienté vers une exigence de rationalité à la base de tout processus culturel rejoint "l'exigence du logos" de 1971.²⁵ La philosophie se ramène à un concept d'interprétation, à un système herméneutique. Elle devient critique. On doit oublier, selon Habermas: 1) l'unité de la philosophie et de la science, 2) l'unité de l'enseignement philosophique et de la tradition, au sens d'un héritage légitimant la domination, 3) le lien entre philosophie et religion, 4) la philosophie comme l'affaire d'une élite. L'activité de la philosophie critique consiste à critiquer la philosophie des origines et le rapport traditionnel entre la théorie et la pratique. Il faut donc transposer la problématique de la philosophie, qui était supposément du domaine exclusif de la conscience, au niveau de l'agir communicationnel. Il faut également transférer le domaine d'investigation, du théorique au pratique.

1.2 La réappropriation de la notion de critique:

La théorie et la pratique peuvent être rassemblées dans un seul concept: la critique. Pour effectuer une critique, il faut présupposer des hypothèses théoriques et leurs conséquences empiriques. La jonction s'effectue par une prise en charge de l'autoréflexion critique sur l'activité sociale en général. La dette envers la théorie hégélienne et la théorie marxiste paraît évidente. La théorie critique telle que formulée par Habermas appartient à une

²⁴ *Ibid.*, p. 40. [que nous analyserons plus en détail lors de la discussion entourant «Théories relatives à la vérité», au chapitre 5]

²⁵ «La philosophie, à quoi bon?», p. 34. Voir aussi «Redéfinition...», p. 40.

nouvelle conceptualisation de l'action rationnelle dans la société contemporaine; elle devient métacritique:

*La théorie socio-politique ou théorie critique de la société ne peut plus se contenter de reproduire dans le concept les lois de fonctionnement de notre société technologique et industrielle à partir de sa propre rationalité en la décrivant comme un cercle où la production répond à la consommation; il lui faut aller au-delà et comprendre la société par-delà ce cercle comme étant aussi une totalité objective d'interactions des individus qui, dans leurs communications et leurs dialogues, deviennent capables d'assumer leur action autonome dans la pratique socio-politique.*²⁶

Nous voudrions réitérer de ce fait l'importance capitale qu'il faut apporter à l'agir communicationnel dans une critique de la société moderne. Cet agir est étroitement lié à la réappropriation d'un consensus public qui a été abandonné au fil du développement historique du capitalisme. Aujourd'hui, nos gouvernements dans leurs tentatives de "rationalisation" se réfèrent avant tout aux activités scientifiques à caractère monologique. Nous définissons la rationalisation comme une activité stratégique. Le but est établi dès le départ, ce qui laisse très peu de marge de manoeuvre à une entente intersubjective entre les sujets, recherchée précisément par l'agir communicationnel. Un «espace public» représente un contexte d'interaction établi selon les normes éthiques.²⁷ Celui-ci (qui était évident aux Lumières), s'est cependant transformé, au cours de l'évolution économico-politico capitaliste en entreprise et en espace de domination subliminal de la conscience sociale. Comme si l'économie pouvait devenir un "principe moral" par lequel nous légitimons la domination rationnelle établie sur la base des échanges commerciaux et intersubjectifs (langage, communication). Un système est immunisé contre les attaques par sa prétention à la vérité, à la justesse, faisant référence dans un cas comme dans l'autre à la science et à l'interaction.

²⁶ Garbis Kortian. Métacritique, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 48.

²⁷ Jürgen Habermas. L'espace public (archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise). Paris, éditions Payot, 1978.

Aujourd'hui nous ne pouvons critiquer le système capitaliste institutionnalisé sans nous faire accuser de traître. Comment établir un dialogue sur la légitimité d'un système économique, politique et social dans de telles circonstances? Voyons les fondements de cette approche de la Théorie critique, qui émerge dès 1963 chez le jeune Habermas, avec l'un des pères de l'École de Francfort, Max Horkheimer.

Un des premiers thèmes de la Théorie critique, nous dit Horkheimer, est de remettre en perspective les intérêts de la science. La science permet d'accéder à un savoir "exact", mais elle doit aussi prendre conscience des déterminations sociales qui influencent la direction de son entreprise. «Lorsque la Théorie critique apparut dans les années vingt, elle partait de la pensée d'une société meilleure».²⁸ Elle était une réaction contre la tendance des sociétés industrielles à un dogmatisme idéologique. Il fallait maintenir le caractère inconditionné du développement de la société. Un tournant s'effectue dans la Théorie critique lorsqu'on se rend compte que les prévisions de Marx s'avèrent fausses: crise économique, révolution et société juste. «Nous sommes parvenus à la conviction que la société va évoluer vers un monde totalement administré; que tout va être réglé, tout!»²⁹ La Théorie critique aura pour but de réaffirmer la liberté individuelle, face à la négation exercée sur ce monde par la nouvelle tendance scientifique. Enfin, une des caractéristiques de la Théorie critique, surtout de Horkheimer et d'Adorno, sera le regard pessimiste porté sur le développement social. «Nous devons comprendre, et c'est là une des plus importantes théories philosophiques, qui se nomme Théorie critique, que le "progrès" se paye de choses négatives et effroyables.»³⁰ La Théorie critique doit découvrir ce qui est caché comme souffrances et tristesses et le mettre au grand jour. Habermas partira de ces prémisses pour aller vers une "métacritique", au sens

²⁸ Max Horkheimer, Théorie Critique, «La Théorie Critique hier et aujourd'hui» (1970), Paris, Payot, 1978, p. 357. Ibidem, Théorie traditionnelle et théorie critique, Gallimard, (1933), 1974.

²⁹ Ibid., p. 359.

³⁰ Ibid., p. 362.

d'une critique "radicale" des idéologies qui cherche à sonder les points aveugles en dessous d'une théorie.

Nous nous situons avec la critique au niveau de l'interaction entre les individus. Cette activité est réglée selon les normes en vigueur dans le langage et par le langage. Est-ce que le langage peut, sans référence à la pratique, expliquer la composition rationnelle de la communication sociale? Habermas vise la restauration de la rationalité dans un espace public, en analysant les structures du langage. L'élément herméneutique sert aussi de démarcation entre la démarche scientifique de la vérité et ce que nous pouvons considérer comme l'activité interprétative ou compréhensive de l'interaction sociale. Pour reprendre la catégorisation que Habermas faisait dans La technique et la science comme «idéologie», nous pouvons définir les différentes sphères d'activités et leurs intérêts comme suit: 1- la science: intérêts techniques; 2- l'herméneutique: intérêts pratiques; 3- la critique: intérêts émancipatoires. La critique et l'intérêt émancipatoire sont à la base de l'agir communicationnel. Il ne s'agit pas seulement d'une activité stratégique par rapport à une fin, d'une réappropriation de la signification, de la compréhension de l'histoire, de la culture sociale, mais d'un événement d'autoréflexion, de réfléchir sur ce qui constitue la base de nos expériences. Cet événement tient compte de l'intérêt technique et pratique, mais par l'activité critique, nous pouvons démasquer les apories de la communication et parvenir ainsi à l'émancipation sociale vis-à-vis des contraintes de la société scientifique. L'activité critique sert aussi de fondement à une légitimité rationnelle, légitimité qui se trouve biaisée dans la société capitaliste avancée, par l'appropriation mass-médiatique de la "publicité" et par la dépolitisation de la sphère publique. Pour parvenir à une légitimité dans l'espace public, il faut exercer une critique qui remettra en question l'idéologie sous-jacente de la politique avec l'aide de la psychanalyse et du marxisme, deux activités relevant "critiquement" les dichotomies d'un système social

établi. Dans son livre: La technique et la science comme «idéologie», écrit cinq ans après L'Espace public (1963), Habermas [avec la notion de critique comme sous-entendue à son analyse], nous décrit ainsi la composition de la société par l'emploi des concepts de travail et d'interaction.

Sous une forme radicalisée, ma thèse pourrait s'énoncer ainsi: ce n'est pas l'esprit dans son mouvement absolu de réflexion sur lui-même qui, entre autres, se manifeste aussi dans le langage, le travail et la relation morale; au contraire, ce n'est que par le lien dialectique entre la symbolisation du langage, le travail et l'interaction qu'est déterminé le concept de l'esprit.³¹

De cette façon, Habermas se démarque de la position de Marx et de la conception d'une société qui dépendrait des "relations de production". Son but est de développer une théorie générale de la société où le concept d'interaction nous amène sur un autre terrain que celui de Marx. Nous ne parlerons plus désormais de la force de production, mais de l'éthique et des normes sous-jacentes à l'interaction sociale. L'aspect de l'intersubjectivité sera plus développé grâce aux présupposés du langage comme base de l'agir communicationnel. Pour prouver ce point, Habermas se tournera vers les théories de l'évolution psychologique développées par Piaget, Kohlberg et autres. L'évolution sociale sera également perçue comme une évolution au niveau cognitif-rationnel représentée par l'éthique. Par exemple, nous pouvons voir que le système familial est intersubjectivement lié à la forme économique dans la société primitive basée sur le sexe et le statut familial. Il existe donc une interaction entre la structure familiale et la pratique économique. Une relation apparaît entre l'évolution éthique et morale et le développement économique (de la structure sociale). Pour Habermas, il s'avérerait primordial d'intégrer au matérialisme historique une composante éthique qui soutiendrait la structure économique en vigueur dans la société moderne, ou dans toute forme

³¹ Jürgen Habermas, «Travail et Interaction» dans La Technique et la Science comme «idéologie», Paris, Gallimard, «Tel», n. 161, 1973, p. 164.

de société. Par l'agir communicationnel, le but visé n'est pas de revenir à un état passé de l'évolution sociale, ou à sa restauration, mais de reconstruire la rationalité du système social sur la base d'une communication exempte de domination et d'une situation idéale de parole. «L'appropriation critique de la tradition détruit le caractère pseudo-naturel dans l'élément de la discussion».³² nous dit-il déjà dans Raison et légitimité (1973).

Dans un autre passage de son livre de 1973 (date de la première édition allemande) Habermas semble mettre en doute la possibilité de «[...] parvenir à la reconnaissance volontaire du principe de la justification discursive».³³ Il s'agit de la nécessité d'intégrer dans un même temps le "droit" et la "morale", le particulier et l'universel. Le concept d'agir communicationnel permettra-t-il à Habermas de parvenir à la justification de la reconnaissance volontaire du principe de la discussion? Dans ses écrits plus récents, nous pouvons constater qu'il réussit à réintégrer la discussion dans un principe pragmatique universel formel, thèse qu'il faudra cependant justifier. Nous pouvons constater cependant que dès Raison et Légitimité Habermas reconnaît l'éthique communicationnelle comme un principe régulateur de l'action; elle devient effectivement le point d'insertion de la pratique et de la théorie, [du particulier et de l'universel], du droit et de la morale.

Seule une *éthique communicationnelle* garantit l'universalité des normes admissibles et l'autonomie des sujets agissants uniquement par l'acceptation discursive des prétentions à la validité que présentent les normes.³⁴

³² Jürgen Habermas, Raison et légitimité, Paris, Payot, 1978. p. 101.

³³ Ibid., p. 122.

³⁴ Ibid., p. 125.

CHAPITRE 2

L'HERMÉNEUTIQUE

De la notion de “critique”, nous passons à celle de “compréhension” par le biais de l’activité herméneutique à l’œuvre dans l’agir communicationnel. Ce dernier nous fait découvrir un fond universel de signification à l’œuvre dans la société. Ce qui sera surtout remis en question c’est la prétention à l’universalité de l’herméneutique telle que formulée et proposée par H.G. Gadamer. Cette prétention joue le rôle de principe régulateur, mais à la différence de Kant, ce principe doit être accepté dans la discussion dans le système habermassien. Dans la formation de sa compréhension, l’individu est amené à reconnaître l’influence qu’exercent sur lui des phénomènes tels, l’idéologie, le système social et l’histoire. La notion d’herméneutique se développera pour devenir communicationnelle ou concourir à une éthique du discours.

Dans son article “La prétention à l’universalité de l’herméneutique”³⁵, il nous indique avec précision ce qu’est l’herméneutique:

L’ HERMÉNEUTIQUE a trait à une «faculté» que nous acquérons dans la mesure où nous apprenons à «maîtriser» une langue naturelle: elle a trait en effet à l’art de comprendre le sens susceptible d’être communiqué et de faire comprendre un tel sens lorsque la communication est perturbée.³⁶

Nous pouvons voir dès à présent la relation privilégiée qu’aura l’herméneutique dans la théorie de l’agir communicationnel de Habermas. Dans les sociétés modernes, la communication est perturbée par un discours empreint d’idéologie, pour ne pas dire de fausse

³⁵ Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autres essais, Paris, P.U.F., 1987, pp. 239-273.

³⁶ Ibid., p. 239.

légitimation. Pour sortir de cette impasse, Habermas introduira justement la notion de “critique”, pour fournir à l’herméneutique la possibilité de recouvrer sa potentialité d’agir communicationnel sans entrave, ou pour employer un langage plus ancien, pour atteindre un consensus dans un monde libre.

L’herméneutique philosophique, telle que la définit Habermas, a un rapport direct avec les structures du langage: «Elle rend conscientes, d’un point de vue réflexif, des expériences que nous faisons avec le langage dans l’exercice de notre compétence communicationnelle, c’est-à-dire en pratiquant le langage».³⁷ Mais il ne s’agit pas des structures d’un langage pris au sens de la linguistique, mais d’une relation avec la pragmatique. Nous employons le langage dans des situations de la vie quotidienne où nous usons du langage à des fins de compréhension, tant pour le locuteur que pour l’auditeur, et aussi à des fins de persuasion, pour convaincre l’autre avec qui nous sommes en situation pratique. Il s’agira donc, au moyen de l’exercice de la “réflexion” de retrouver «la connaissance philosophique des structures propres à la communication au moyen du langage ordinaire».³⁸ Nous sommes loin d’une fondation transcendantale des structures de la communication comme pourraient le laisser croire les tenants d’une théorie marxiste.³⁹ Nous n’avons plus besoin de recourir à un langage formel, détaché du langage ordinaire, pour analyser les structures inhérentes du langage, car « toute langue naturelle est son propre métalangage ».⁴⁰ En outre, Habermas ne fait pas que simplement poser le langage comme instrument de signification et de “contrôle”. Il place celui-ci dans un contexte “traditionnel”.

37 Ibid., p. 240.

38 Ibid., p. 240.

39 Koula Mellos ajoute: «I shall argue that the logic which operates to ground validity in its plural forms of truth, justice and sincerity is a metaphysical transcendental logic rather than the pragmatic transcendental logic within which Habermas moves methodologically and which serves to ground other basic elements of universal pragmatics.», dans son article «Rationality, Validity and Functionality in Habermas», dans Rationalité, Communication, Modernité, p. 13-14.

40 Jürgen Habermas, «La prétention à l’universalité de l’herméneutique», p. 241.

Nous sommes au sein d'une communauté de langage par laquelle nous formons notre compréhension et dans laquelle nous formons également notre esprit réflexif sur le langage. La pratique du langage est synonyme de socialisation.

Sans toute relation grammaticale avec des interactions aux normes coutumières et des expressions d'expériences vécues, simultanées ou intermittentes, la communication au moyen du langage ordinaire ne serait pas seulement incomplète mais encore impossible.⁴¹

Elle est essentiellement active au sein de la société. L'importance du discours surgit lorsqu'on dépasse le point de vue monologique et instrumentaliste du langage. Ainsi, voyons-nous que par notre activité, nous sommes impliqués dans la composition des actes de langage.

[...] la pragmatique universelle prétend reconstruire la faculté des locuteurs adultes à situer les phrases dans des contextes réels, de manière à ce qu'elles puissent remplir les fonctions pragmatiques universelles de la description (*Darstellung*), de l'expression de soi (*Selbstdarstellung*) et de l'établissement de relations interpersonnelles.⁴²

Habermas veut dépasser le stade de la pratique de la compétence communicationnelle, pour retrouver, grâce à la réflexion, la structure des langues naturelles. Il distingue dans un premier temps la compétence linguistique et l'herméneutique. La première renvoie à un «système de règles abstraites, constitutives d'une langue naturelle»⁴³, la seconde comprend tacitement la première et de plus se raccorde à une pragmatique du langage. En second lieu, le projet de Habermas répond à la philosophie de Gadamer, qui place la tradition, garante de vérité, au centre de son ouvrage Vérité et Méthode. Le concept gadamérien d'autorité, dérivé de celui de tradition, constitue pour Habermas un problème particulier. Il critique ce concept de "tradition autoritaire" de l'herméneutique, en posant comme point de distanciation,

41 *Ibidem*, p. 244.

42 *Idem*, «Signification de la pragmatique universelle» (1976), dans *Logique...*, pp. 368-369.

43 *Idem*, «La prétention à l'universalité de l'herméneutique» (1970), pp. 244.

l'idéologie qui est sous-jacente à cette tradition. Pour favoriser une communication, purifiée de toute idéologie, il faut l'exorciser de toute vérité imposée par l'autorité. Suivant cela, Habermas fera la distinction entre la reconstruction rationnelle rattachée à la linguistique et l'autoréflexion comme composante de la conscience herméneutique. Il ne faut pas perdre de vue que dans l'acte d'autoréflexion, ce qui se dégage de cette activité, ce sont des expériences et non pas la connaissance d'un système de règles impératives.

Le langage scientifique monologique échappe à la conscience herméneutique car il peut s'articuler en dehors du langage naturel. Dans ce cas, la prétention à l'universalité de l'herméneutique est remise en question. Gadamer pourrait être rapproché d'une vision transcendante de l'herméneutique, une vision qui fait de l'herméneutique la base de la connaissance philosophique et de la rationalité en général. Habermas fait plutôt appel à la théorie génétique de la connaissance de Jean Piaget pour reconnaître que des schèmes cognitifs peuvent être en acte, avant d'être confondus avec le langage, comme ce serait le cas dans l'activité de la science moderne. Piaget permet donc à Habermas d'asseoir sa théorie sur une base cognitive.

Dans quelle mesure la conscience herméneutique nous permet-elle de comprendre une "communication systématiquement déformée"? Pour Habermas la réponse est négative, car la déformation ne provient pas de l'activité même du langage (ne provient pas du "terrain" langagier du monde vécu, du langage ordinaire) mais d' "une structure déficiente du discours lui-même".⁴⁴ C'est ici qu'entre en jeu le concept de "pseudo-communication" où les participants sont aveuglés eux-mêmes dans leur discours. Il pourra par contre ramener la

⁴⁴ Ibid., p. 251.

“pseudo-communication”⁴⁵ des individus à un processus de socialisation déformée ou pathologique. Pour remettre en cause la prétention à l’universalité de l’herméneutique, Habermas affirme «que nous repérons en tant que tels des malentendus engendrés de façon systématique — d’abord sans les «comprendre»».⁴⁶ Car alors nous serions toujours sur le terrain de la conscience herméneutique. Afin d’expliquer ce clivage entre le langage ordinaire et le langage monologique, il emprunte à la psychanalyse l’exemple de la névrose et de sa déformation systématique du langage:

Il existe dans le soi un barrage communicationnel entre le moi de la compétence linguistique, qui participe aux jeux de langage intersubjectivement usuels, et ce «pays étranger au fond de nous-mêmes» (Freud), qui est représenté par le symbolisme d’une langue privée ou primitive.⁴⁷

Est-ce que Habermas transporte à l’intérieur de la conscience une activité qui pourrait avoir comme base le milieu social ? En employant le terme de “barrage communicationnel” pour exprimer une activité mentale, ne transfère-t-il pas un problème d’ordre social, pour parvenir à la conception d’une pragmatique formelle de l’agir communicationnel ? Il s’agirait, en effet, d’une transposition au niveau mental d’un problème d’ordre culturel, social et politique.

Habermas revient au niveau social, pour ensuite faire intervenir les concepts de “conflit”, de “symptôme” et exprimer la déformation ou le transport d’un langage social naturel (non pathologique) à un langage “désymbolisé”. Ce langage qui se rencontre chez les

45 «C’est ce qui se passe dans la pseudo-communication dans laquelle les intéressés ne peuvent se rendre compte du trouble qui affecte leur communication. Le fait que l’un se méprend sur les dires de l’autre n’est alors perceptible que par un tiers. La pseudo-communication engendre un système de malentendus que l’illusion d’un faux consensus empêche de percevoir à jour.», *Ibid.*, p. 251-252.

46 *Ibid.*, p. 252.

47 *Ibid.*, p. 253, voir également *idem*, «L’autoréflexion comme science: La critique psychanalytique du sens par Freud» dans *Connaissance et Intérêt*, Gallimard, 1976, pp. 245-277.

individus ayant refoulé une activité pathologique, consiste en un moyen de défense contre la nature extérieure. Il se réfère au concept de "compréhension scénique" de Lorenzer⁴⁸ pour expliquer le cas des déformations dans les manifestations de la phobie. Habermas affirme que la compréhension scénique n'est pas seulement liée à la compréhension communicationnelle, mais également à des "hypothèses théoriques".⁴⁹ Est-ce que ces hypothèses théoriques sont totalement détachées du contexte du monde vécu social? Il pourrait ainsi être accusé de vouloir fonder transcendentement⁵⁰ (au sens pur) le discours rationnel.

[...] la compréhension scénique se distingue de la compréhension herméneutique en ce qu'elle ne peut être comprise comme l'application d'une compétence communicationnelle qui ne ferait que donner à des théories, sans être elle-même comprise dans une théorie.⁵¹

Cette dichotomie entre l'aspect pragmatique et l'aspect transcendantal de la structure du langage s'explique par une prise de distance de la part de Habermas face à l'influence qu'exercent les interactions sociales pour se placer sous la détermination de structures théoriques qui seraient en quelque sorte des compétences communicationnelles, de nature génétique. Mais pour prouver, sans l'ombre d'un doute, son attachement à la conception d'une théorie de l'agir communicationnel, qu'il nous soit permis de citer le passage où il fait référence au processus de symbolisation : «Le travail analytique, qui revient sur le processus de refoulement, contribue donc à la «resymbolisation», et c'est pourquoi le

48 A. Lorenzer, *Spracherstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Francfort, 1970, 1973, cité par Habermas dans «La Prétention à l'universalité de l'herméneutique» (1970), p. 255.

49 *Ibid.*, «La prétention à l'universalité de l'herméneutique», p. 255.

50 *Ibid.*, p. 266: «J'affirme cependant que toute interprétation d'une communication systématiquement déformée selon une herméneutique des profondeurs, qu'elle soit découverte dans le dialogue analytique ou de manière informelle, doit implicitement présupposer ces hypothèses théoriques exigeantes qui ne peuvent être développées et fondées que dans une *théorie de la compétence communicationnelle*.»

51 *Ibid.*, p. 255-256.

refoulement lui-même peut être compris comme une « désymbolisation ».⁵² Un peu avant ce passage, Habermas nous avait indiqué que les paléo-symboles sont en interaction, c'est-à-dire qu'ils se constituent par ce même processus. C'est ainsi qu'il en vient à poser les bases d'une "théorie" de la compétence communicationnelle, ou du moins de son projet.⁵³

Il faudrait se demander: pourquoi le philosophe allemand revient-il aussi souvent sur l'importance de s'en remettre au langage ordinaire comme ultime métalangage? Comme participants à l'interaction sociale, nous formons nous-mêmes nos structures symboliques.

Pour répondre à la question ou pour remettre en cause la prétention à l'universalité de l'herméneutique, Habermas répond:

*La connaissance implicite des conditions d'une communication systématiquement déformée, effectivement présupposée dans l'emploi de la compétence communicationnelle par l'herméneutique des profondeurs, suffit déjà pour remettre en question la conception ontologique de l'herméneutique que Gadamer développe à la suite de Heidegger.*⁵⁴

Selon T. McCarthy, l'ontologie herméneutique de Gadamer se définit selon au moins quatre critères:

- 1- l'intertraductibilité des langues naturelles
- 2- le paradigme de la traduction entre deux langues
- 3- l'accent sur l'histoire et la tradition
- 4- l'attitude théorique de l'analyse du langage⁵⁵

⁵² *Ibid.*, p. 262.

⁵³ D'autres éléments viendront s'ajouter. Voir *Idem.*, « Signification ... », pp. 329-411.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 266-267.

⁵⁵ « [...] (1) the intertranslatability of natural languages [...]; (2) the paradigm of translation between two languages [...]; (3) the emphasis on history and tradition [...]; (4) the theoretical attitude of language analysis [...] » Thomas Mc Carthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MIT Press, (1981) 1991, p. 171. Notre traduction.

L'ontologie se retrouve au niveau du langage comme étant ce qui contient notre compréhension du monde. L'intertraductibilité porte sur la notion d' "unité de la raison" dans les différents langages. C'est ainsi que nous pouvons traduire d'une langue à l'autre. Il reste un fond de rationalité commun à toutes les langues. Le second point porte la compréhension au niveau de la communication, car c'est ainsi que nous pouvons nous approprier la pensée de l'autre. Il s'agit du principe d'interprétation. Troisièmement, le langage transporte avec lui la signification intrinsèque de l'histoire et de la tradition. Nous sommes menés au niveau de l'autorité de la tradition, celle qui est garante de la validité. Enfin, le langage comme juge de la rationalité devient le principe par lequel nous devons évaluer notre compréhension. Celui qui interprète un texte est déjà engagé dans la compréhension de celui-ci par sa situation historique, par son appartenance à la tradition.

La critique de Habermas porte surtout sur la notion de tradition. Pour réussir l'émancipation face aux contraintes sociales, il faut exercer une réflexion qui aura comme prémisses la notion de critique. L'herméneutique de Gadamer prendra en considération trois problématiques qui surgissent par la prise de conscience de l'interdépendance de la compréhension et de l'interaction sociale. Pour Habermas:

- 1- l'interprétation herméneutique doit être unie à la *critique des idéologies*
- 2- la compréhension herméneutique doit être *deuxièmement* unie à l'*analyse du système social*.
- 3- la recherche herméneutique doit être *troisièmement* unie à une *philosophie de l'histoire* ⁵⁶

56 1- «[...] hermeneutic interpretation must be conjoined with the *critique of ideology*». 2- «Hermeneutic understanding must, *second*, be conjoined with the *analysis of social systems*». 3- «Hermeneutic inquiry must, *third*, be conjoined with a *philosophy of history*». Ibid., p. 182-184. Notre traduction.

Une critique de l'idéologie est nécessaire pour découvrir les distorsions dans le langage qui auraient comme principaux acteurs la politique et l'économie. L'interprétation herméneutique doit prendre conscience des intérêts idéologiques qui se seraient introduits au sein du langage. Le système social aura la tâche de reconnaître les distorsions occasionnées par le travail et la violence. La compréhension herméneutique doit reconnaître l'apport de la structure sociale. La philosophie de l'histoire doit prendre en considération ce que les participants à l'interaction, dans un futur rapproché, accepteront comme principe conducteur de leur action. L'investigation herméneutique doit projeter dans le temps la réalisation d'un consensus. Elle se rapproche ainsi de la situation idéale de parole que l'on retrouvera dans la théorie de l'agir communicationnel.

Nous avons délaissé la problématique de l'éthique tout au long de cette analyse, mais elle se voit par contre remise à la position d'un premier principe lorsque nous voyons Habermas, par l'entremise de Wellmer, fait intervenir des concepts de vérité, d'entente et de violence.

Il n'est possible de maintenir la prétention universelle de l'approche herméneutique qu'à condition d'admettre que le lien de la tradition, en tant que lieu de possibilité de la vérité et de l'entente effectivement existante, est en même temps le lien de la non-vérité effective et de la violence qui se perpétue.⁵⁷

Ce n'est pas sa conception qui devrait être critiquée comme étant transcendantaliste, mais plutôt la conception "ontologique" de Gadamer qui ne fait aucune mention de la contingence du processus de socialisation et ne tient pas compte de l'aspect politique de la constitution du langage.

⁵⁷ A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Francfort, 1969, p. 48 sq., cité par Habermas «La prétention à l'universalité de l'herméneutique», p. 268.

Poursuivons au niveau de l'éthique. Il s'agit de défendre sa position face à l'importance de la critique dans l'établissement d'une communication sans contrainte. Il nous indique la possibilité d'une telle entreprise dans une critique acerbe de la société moderne (actuelle) en établissant: «la structure d'une vie commune dans le cadre d'une communication sans contrainte».⁵⁸ À la base de ce processus se trouve un élément qui demeure de tout temps au centre de tant de controverses: la vérité. En plus de celle-ci, d'autres principes éthiques viennent se rajouter: reconnaissance universelle sans contrainte, situation idéale de parole, forme de vie idéale et un dernier principe, que l'on pourrait qualifier de politico-éthique, une intercompréhension universelle sans contrainte où deux personnes sont nécessaires pour l'établissement d'un processus de dialogue en vue d'un consensus. Ces principes sont éthiques dans la mesure où ils déterminent en quelque sorte notre façon d'agir. Ce sont des présuppositions que tout participant à la communication doit faire. Résumons avec Habermas par une phrase toute cette conception d'une éthique, qui est, faut-il le dire, communicationnelle: «L'idée de vérité, définie par le consensus vrai, implique celle de la vie vraie».⁵⁹ La violence, la force et la non-légitimité sont des obstacles à la réalisation de la communication qui doit s'effectuer selon le respect de tous les participants. Nous rejoignons ainsi le niveau politique de la pensée de notre auteur. Il s'agit de réaliser le moment libérateur face à une situation de dépendance naturelle.

Nous convenons que l'expression employée précédemment, le statut transcendantal de l'herméneutique ontologique, pourrait porter à controverse, quand nous savons que la conception de Gadamer est rattachée au processus historique dans lequel nous sommes toujours engagés. Mais en refusant la possibilité d'une critique en dehors des limites d'un tel

⁵⁸ Jürgen Habermas, «La prétention à l'universalité de l'herméneutique», p. 270.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 270.

langage, le philosophe herméneute ne met-il pas l'herméneutique à un niveau impératif incontournable? Habermas, au contraire, cherche à établir ce qu'il nomme un "principe régulateur du discours rationnel" (qui demande certes un éclaircissement, entre autres, sur la notion de principe). Celui-ci n'est pas posé a priori, mais fait plutôt partie d'un processus de rationalisation sur la base d'un discours, ce qui renouvelle le processus de compréhension de la politique. Le chapitre suivant permettra de voir, entre autres, dans quelle mesure la rationalité communicationnelle est posée comme principe pouvant conduire à la reconnaissance de normes morales.

CHAPITRE 3

L'ÉMERGENCE DE LA RATIONALITÉ COMMUNICATIONNELLE

Pourquoi Habermas dans ses derniers écrits se rattache-t-il à une entreprise philosophique analytique pour justifier sa théorie de l'agir communicationnel? Dans Raison et légitimité, il ne trouve pas opportun de rendre compte de la fondation par une volonté rationnelle:

Ces deux voies [la fondation et la justification] sont interdites à une pratique qui s'attache à une volonté rationnelle, autrement dit à une volonté qui n'*esquive* pas les exigences de fondation et de justification et qui exige au contraire d'avoir clairement conscience, théoriquement, de ce que nous *ne* savons *pas*.⁶⁰

Par l'entremise de la structure du langage (et donc au niveau du discours), que des auteurs tels Austin et Searle lui ont permis de connaître, Habermas en vient à reconnaître un principe de fondation et de justification dans les actes illocutoires qui fonde en raison le concept de l'agir communicationnel [de l'éthique communicationnelle].⁶¹

Les théories de la planification d'inspiration *communicationnelle* enfin reposent sur un concept de rationalité pratique qu'on tire du paradigme des discussions lors de la formation de la volonté (et qu'on peut développer sous la forme d'une théorie de la vérité comme consensus).⁶²

Encore ici, nous voyons clairement exprimé progressivement le concept d'agir communicationnel. Dans la perspective d'une théorie de la planification sociale (par l'administration publique), l'activité communicationnelle (et par le fait même l'éthique et la

⁶⁰ Jürgen Habermas, Raison et légitimité, p. 193.

⁶¹ J.L. Austin, How to do Things with Words, Oxford University Press, 1962. John R. Searle, Speech Acts, Cambridge University Press, 1969.

⁶² Jürgen Habermas, Raison et légitimité, pp. 189-190.

rationalité pratique) sous-entend directement une interaction sociale dans la recherche d'une intersubjectivité universelle qui peut, à son tour, être justifiée par une prétention universelle à la validité. Dans notre recherche d'un consensus, nous faisons référence à un principe pouvant garantir que les participants respecteront les normes en vigueur dans la société. Ce principe se retrouve dans le langage avec les présuppositions nécessaires à l'intercompréhension. Retenons les termes importants pour la compréhension du concept de l'agir communicationnel: rationalité pratique (antithèse d'une rationalité transcendante, d'un pouvoir qui dépasserait notre entendement), discussion (qui fait contre-poids à un impératif catégorique et rend urgente l'interaction sociale), vérité (les questions d'ordre pratique sont susceptibles de vérité, les participants aux interactions prouvant qu'ils peuvent parvenir à des ententes, à se comprendre), consensus (réaction vis-à-vis des concepts de domination et de légitimation remis en cause dans le capitalisme avancé). Tout cela amène Habermas à poser la conscience publique au centre de son analyse sur la constitution d'une rationalité communicationnelle.

Qu'est-ce qu'une conscience publique ? Dans son «Introduction» à la nouvelle édition de Théorie et pratique, Habermas rapporte l'utilisation de ce concept à l'usage que Kant employait:

Öffentlichkeit: Cette dimension de l'opinion publique, née avec les luttes de la bourgeoisie contre l'absolutisme, peut se comprendre en référence à Kant: il s'agit comme chez lui d'un espace communicationnel où se déploie l'intérêt de la Raison à l'émancipation. Aussi proposons-nous de traduire par «conscience publique», la conscience y étant présente comme volonté et comme réflexion mais aussi comme conscience morale, c'est-à-dire comme réflexion de la Raison pure pratique.⁶³

63 Idem, Théorie et pratique, «Introduction» [1971], p. 67, note 2. Voir aussi idem, L'espace public.

La conscience est envisagée comme volonté et comme réflexion, mais aussi comme conscience morale, c'est-à-dire comme réflexion de la Raison pure pratique. Nous voyons apparaître à l'intérieur de cette affirmation toute la problématique de la conception habermassienne de l'agir communicationnel. Nous avons, premièrement, le terme de conscience, faisant référence à une faculté naturelle chez l'homme qui le distingue des autres animaux et qui lui permet de vivre dans un milieu social. Ensuite, vient l'emploi de deux termes désignant des concepts d'action, termes qui renvoient au principe de l'individualité et de l'universel. La volonté est le principe qui nous pousse à nous intégrer dans un lieu social, à reconnaître des normes de régulation de nos actions. Également, le principe de réflexion renvoie à l'individualité réappropriée par un exercice critique vis-à-vis de ces normes qui nous sont fournies par notre situation sociale. Troisièmement, le rapport à une conscience morale renvoie à l'interrogation principale de Habermas, à savoir: par mon rapport au monde et par un exercice de reconstruction de mon rapport au monde, je peux déterminer les prétentions à la validité des normes morales, principe qui renvoie à la "pragmatique universelle formelle". Je ne suis déterminé (normes morales) par aucun moment transcendantal (impératif catégorique), ni par un impératif social (qui serait donné par un état de domination sans légitimité). Mais je suis déterminé par un processus d'interaction sociale fondé sur une reconnaissance de l'intersubjectivité discursive. La volonté est elle-même un produit de la discussion.

Habermas aurait-il voulu sortir du cercle herméneutique en confiant au langage la possibilité de parvenir aux prétentions à la validité? Comme Horkheimer et Adorno le soulignent: «[...] le mythe lui-même est déjà Raison et la Raison se retourne en mythologie».⁶⁴ Il suffit de remplacer le terme de raison par celui de langage pour percevoir le

⁶⁴ M. Horkheimer, T. Adorno, La dialectique de la Raison, p. 18.

lien entre la théorie critique et la pragmatique universelle de Habermas. Une phase importante de la mythologie consiste dans le rituel de la “substitution”, par exemple, l’acte de transposition d’une pensée mythique à celle d’une pensée symbolique, dans la magie: «La substitution durant le sacrifice marque un pas vers la logique discursive». ⁶⁵ Serait-ce un pas vers une intersubjectivité au sens où l’entend Habermas, où les participants à la discussion se reconnaissent dans les valeurs de vérité universelle inhérente à cette discussion? Comment Habermas réussit-il à sortir de l’aporie attribuée au langage par Horkheimer et Adorno: «La terreur objectivée en image fixe devient le signe de la domination solidement établie des privilégiés»? ⁶⁶ Pour ceux-ci, le langage dans sa dimension actuelle représente une réappropriation de la nature dans son unicité, réaffirmant, de ce fait, la critique face à son utilisation et à son émergence dans le milieu social. Nous sommes aux prises avec une “contradiction performative” ⁶⁷ dans la mesure où le langage constituerait une aliénation par rapport à la raison et dans un même temps serait constitutif de la raison elle-même, dans la constitution de la raison elle-même. Cette aporie se résoudra pour Habermas en sortant de la vue péjorative de la rationalité. Il aura recours à la raison “faillibiliste” d’une pragmatique formelle, qui n’est plus la raison universelle de la philosophie “forte”, mais l’intersubjectivité des individus, qui reprend le projet de l’intérêt émancipatoire. C’est ce qui fera le contrepoids à cette unité de la collectivité et de la domination, conférée au langage par Horkheimer et Adorno. ⁶⁸ Il tenterait ainsi d’échapper à la détermination qu’exercerait sur la raison un a priori, tel l’impératif catégorique de Kant, ou une détermination matérielle, telle l’économie chez Marx.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 27-28.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁷ Selon l’expression de K.O. Apel, entre autres, dans «La Question d’une fondation ultime de la raison» dans *Critique*, numéro 413. Voir également Jürgen Habermas, *Revue d’Esthétique*, n. 8, 1985. Aussi dans Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, NRF, Gallimard, Paris, 1988, chapitre 5: «La complicité entre mythe et lumières: Horkheimer et Adorno», pp. 128-156.

⁶⁸ *Idem*, *La dialectique de la Raison*, p. 39.

Au centre de la vie sociale se trouve un principe qui règle les actions, qui commande nos réflexions et qui libère notre esprit. Ce principe, c'est le principe de la rationalité du monde vécu social. Quel sera le domaine d'investigation qui aura pour tâche de le faire apparaître? La philosophie et la sociologie sont au centre de ce débat. Recourir à une instance transcendantale serait se couper de la réalité communicationnelle à laquelle nous appartenons d'ores et déjà. La pragmatique universelle formelle nous démontre une rationalité à l'oeuvre dans les interactions sociales de tous les jours, plus particulièrement au niveau du langage. Lorsque nous parlons, nous faisons référence à des prétentions à la validité. Celles-ci peuvent être regroupées sous cinq concepts: intelligibilité, vérité, sincérité, justesse et véridicité. Selon la forme de l'argumentation, nous émettons des prétentions à la validité qui se rapportent à des "mondes" différents. «Une *prétention à la validité* équivaut à l'affirmation que les *conditions* pour la *validité* d'une expression sont remplies». ⁶⁹ Pour la rationalité, nous devons nous en remettre à un niveau supérieur d'argumentation. Ainsi les perturbations extérieures et intérieures seront neutralisées. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, Habermas poursuivra la route d'une instance universelle pouvant rassembler sous le même dénominateur commun l'ensemble des règles d'argumentation, l'entente communicationnelle, la responsabilité et le point de vue moral.

La rationalité demeure-t-elle pour autant le seul phénomène qui puisse expliquer le déroulement des choses ou des événements? Pour Habermas la rationalité n'est pas la seule à pouvoir répondre à la question de la morale. Il faut prendre en considération les actions de l'être humain, voir l'interrelation entre les différentes composantes du système ou de notre situation dans le monde. La rationalité n'est qu'une des nombreuses possibilités

⁶⁹ Idem, Théorie de l'agir communicationnel, tome 1, p. 54. Voir aussi «Signification de la pragmatique universelle»

d'intercompréhension et d'interprétation du monde. Sa conception doit rester ouverte à toute nouvelle grille d'analyse permettant la "reconstruction" et la "critique" des idées en vigueur.

La rationalité et la communication seront ensemble les instruments qui permettront à une entente de survenir. Est-ce que la rationalité demeure un concept dont nous présupposons l'existence? La rationalité doit-elle expliquer elle-même la rationalité? Est-elle constitutive ou plutôt processuelle?

La rationalité et l'éthique communicationnelle sont rassemblées dans le point de vue moral. Dans les interactions sociales se développe une tradition pour le respect des normes morales. Nous pouvons, par un acte d'intellection, prendre la décision d'agir selon la norme ou la contredire. Nous prenons alors position vis-à-vis de la norme, nous l'acceptons ou nous la refusons. En l'acceptant nous pourrions devenir un être entier de la communauté, dans la contradiction de la norme, nous ne pourrions que nous aliéner face à la société.

Que peut vouloir dire "redonner sa place à la raison"? Habermas tomberait-il dans le même piège que Hegel en affirmant l'absoluité de la Raison? Comment pourra-t-il sortir de la confirmation paradoxale de Horkheimer et d'Adorno: «Car la Raison est plus totalitaire que n'importe quel système.»⁷⁰ Pour lui, la raison ne nous est pas donnée, elle est le résultat d'une activité communicationnelle, exercée dans un processus de discussion exempt de domination et qui prendrait place selon une situation idéale de parole. Il ne faut pas négliger l'aspect du rôle émancipatoire que doit jouer le langage dans ce processus. Nous devons réitérer notre désir de mettre l'accent sur cette différence entre l'aspect transcendant ou théorique de la raison et celui de sa réalisation au moyen de la communication ou de la

⁷⁰ La dialectique de la Raison, p. 41.

pratique. Rappelons-nous que l'activité critique comporte un intérêt émancipatoire. Habermas va se débarrasser du langage scientifique monologique que Horkheimer et Adorno avaient identifié dans l'exercice de toute activité rationnelle au sein des sociétés modernes. L'activité critique permet une autoréflexion de la raison sur elle-même de manière à extirper toute trace de domination, de violence et d'aliénation.

On a en effet d'une part un intérêt à l'émancipation pris au sens d'une réalisation opiniâtre d'exigences de validité par la discussion (réalisation s'accompagnant de la destruction par la discussion d'opinions et de normes dont la validité, après s'être imposée d'une façon ou d'une autre dans les faits, est postulée à tort), et d'autre part un intérêt à l'émancipation conçu comme la transformation pratique de situations intériorisées (comme la réalisation de buts risqués au prix d'un engagement qui met fin à la neutralité qu'on attend de tout interlocuteur)⁷¹

L'introduction habermassienne du langage dans son concept d'agir communicationnel, n'est pas seulement une prise de distance envers une philosophie transcendantale face à une philosophie du langage (dont les considérations sont épistémologiques). C'est aussi une prise de conscience du caractère limitatif de la logique dialectique telle que développée par Adorno qui voulait faire apparaître «...les structures contraignantes que la pensée dialectique fait éclater en en épousant les formes.»⁷² Habermas élargit son domaine d'investigation en étudiant «...la logique d'une communication linguistique fonctionnant parfaitement».⁷³ Cette logique de l'argumentation permettra de découvrir «les relations internes, déductives ou non, entre unités pragmatiques (actes de langage) à partir desquelles se composent les arguments».⁷⁴ Le langage servira, entre autres,

⁷¹ Idem, Théorie et pratique, p. 46.

⁷² Ibid., p. 47.

⁷³ Ibid., p. 47.

⁷⁴ Idem, Théorie de l'agir communicationnel, tome 1, p.39.

à poser les bases d'un "consensus rationnel", car «Ce n'est qu'en un sens auto-explicatif que nous pouvons dire que la communication par le langage «sert» à se comprendre». ⁷⁵

Il s'agit d'un processus que l'on pourrait qualifier de recherche de la rationalité. Distinguons, dans un premier temps, les concepts de reconstruction rationnelle et la faculté d'autoréflexion à l'œuvre dans l'intérêt de connaissance émancipatoire, plus exactement dans les sciences de type critique. «Par l'autoréflexion parviennent à la conscience les déterminations du processus de formation qui définissent idéologiquement une pratique actuelle d'action et de vision du monde». ⁷⁶ «Les reconstructions rationnelles recouvrent en revanche des systèmes de règles anonymes que peuvent suivre des sujets quelconques à partir du moment où ils ont acquis les compétences correspondantes». ⁷⁷ Il s'agit d'un processus disponible dans l'usage que nous pouvons effectuer par le langage seulement, ce qui implique nécessairement que les concepts d'interaction et de consensus sont intégrés dans ce processus sous un type de savoir que l'on peut qualifier de "compétences communicationnelle". ⁷⁸

Le principe de l'agir communicationnel ne dit-il pas que nous devons participer à une interaction intersubjective pour parvenir à reconnaître les principes universels de notre éthique? Nous ne pourrions admettre comme définitifs que les principes qui auront survécu au processus de la discussion de "tous" les sujets (chose impossible dans le domaine de la réalité, de là son caractère provisoire).

⁷⁵ Théorie et pratique, p. 47.

⁷⁶ Ibid., p. 52.

⁷⁷ Ibid., p. 52.

⁷⁸ Jürgen Habermas, «Signification de la pragmatique universelle», dans Logique..., p. 361.

Nous associons le terme de structure au concept de raison, souvent de manière péjorative. Nous pourrions rattacher cette conception de la raison à l'argumentation de Horkheimer et d'Adorno: «...le mythe lui-même est déjà Raison et la Raison se retourne en mythologie.»⁷⁹ Il s'agit d'une critique acerbe envers la modernité et envers l'érosion des sphères d'activités indépendantes, renforcée par une raison instrumentale aliénante. Habermas, au contraire, loin de voir une régression de la modernité, y voit plutôt l'émergence d'une raison émancipatrice, avec toutefois un contrepois négatif: «Car les questions concernant la vérité, la justice et le goût peuvent désormais être traitées et développées selon leur logique propre».⁸⁰ Habermas établit par ailleurs une différenciation très nette entre mythe et raison. Il fait intervenir tour à tour les principes du meilleur argument et de la motivation:

[...] parce qu'elle [la pensée rationnelle] oppose à la contrainte autoritaire, exercée par une tradition ancrée dans la chaîne des générations, la contrainte non coercitive du meilleur argument; une force opposée à lui, parce qu'il lui incombe de rompre le charme des puissances collectives par des connaissances acquises individuellement et changées en motivations.⁸¹

Le retour de la rationalité dans la problématique d'une théorie de la société permet de fournir les outils d'une réalisation de la morale au sein de la société. Dans le processus d'émancipation des individus face à la conscience téléologique de la science, il faut redonner à la rationalité la place qui lui convient. Elle n'est pas restreinte à la seule rationalité téléologique, mais elle fait partie de l'ensemble des différents mondes qui constituent la société. L'École de Francfort voyait dans l'évolution sociale une contradiction de la raison. La dévalorisation des valeurs au cours de la première période du capitalisme a eu pour effet

⁷⁹ *Idem*, La dialectique de la Raison, p. 18.

⁸⁰ Jürgen Habermas, « Le lien entre mythe et Aufklärung. Observations après une relecture de la Dialectique de la Raison », Revue d'Esthétique, n. 8, 1985, p. 35.

⁸¹ *Ibid.*, p. 32.

de remettre en question la pertinence de la raison. Habermas dans sa tentative de redonner à la raison la place qui lui convient poursuivra la voie d'une reconstruction de la conscience morale à partir du langage. Il faut découvrir les intérêts particuliers qui font obstacle à l'intercompréhension au niveau des interactions, repérer les restes d'idéologie qui empêchent la réalisation de la société juste. Le prochain chapitre nous permettra d'envisager davantage les avenues de la rationalité communicationnelle.

CHAPITRE 4

L'ENJEU DE LA PRAGMATIQUE

La position d'une critique de la société moderne qui travaille sur la base de l'interaction sociale et de l'agir communicationnel, dévoile le problème de l'objectivité ou de la neutralité de l'analyse. Peut-on expliquer la situation dans les sciences empiriques et dans la politique, en ne tenant compte que de la théorie de l'agir communicationnel? Habermas, pour contrer cette vision trop hermétique, reprendra la position de Weber en séparant les sphères de la réalité. Chacune contient sa propre détermination; chacune peut maintenir son indépendance vis-à-vis des autres sphères. Ainsi nous pouvons analyser une sphère de la réalité et découvrir les pathologies qui en découlent, sans remettre en question la rationalité inhérente à la pratique de l'agir communicationnel. De là vient l'importance du concept de situation idéale de parole. Il ne s'agit pas d'une abstraction transcendante, mais d'un objectif politique à atteindre pour préserver la démocratie. L'entreprise de Habermas étant de fonder en raison une théorie de la société, il apparaît que la situation idéale de parole représente un état politique où la morale aurait le meilleur sur les déterminations individuelles. Les intérêts individuels seront délaissés pour une position universelle confirmée par des principes éthiques inhérents au langage, dont les présupposés peuvent ressembler seulement à des présupposés transcendants. Les sphères en question sont la science, la moralité et l'art.

Nous pouvons partir du fait que le fonctionnement d'échanges langagiers où circulent des actes linguistiques, repose sur un consensus présent à l'arrière-plan. Ce consensus est constitué par la reconnaissance réciproque d'un minimum de quatre exigences de validité énoncées tour à tour par les locuteurs...⁸²

⁸² Jürgen Habermas, Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975, p. 48.

Les “prétentions à la validité” que nous avons déjà rencontrées et que Habermas prétend déterminer pour tous nos actes de parole, sont, entre autres, l’intelligibilité, la vérité, la justesse et la sincérité. Nous rencontrons celles-ci en relation avec la rationalité qui est à l’œuvre dans le langage.

Habermas affirme déjà en 1973 dans la Postface de Connaissance et Intérêt: «La critique radicale de la connaissance n’est possible qu’en tant que théorie de la société...»⁸³ Ce qui nous permet de reconnaître le caractère politique de sa philosophie. Apel remettra en question cette absence de fondement transcendantal dans la pensée de son collègue dans Penser avec Habermas contre Habermas.⁸⁴ Ce qui distingue l’entreprise habermassienne, c’est la reconnaissance de l’influence de l’interaction sociale sur les principes moraux. Sa philosophie est essentiellement pratique, c’est-à-dire qu’elle se détermine par l’action éthique et politique. Ainsi se dégage-t-il de la pensée critique de l’École de Francfort (avec comme représentants: Adorno, Horkheimer, Marcuse et als.), pour s’engager sur la voie d’une théorie communicationnelle, qui marquera un changement de rôle pour la philosophie: «...l’opération critique devrait céder le pas à l’opération constructive d’élaboration d’une théorie de l’activité communicationnelle...»⁸⁵

L’autoréflexion, par rapport à l’auto-objectivation, est un autre moyen de différencier la conception de Habermas de la conception propre à la théorie de la conscience. Premièrement, l’auto-objectivation est cette méthode qui se donne comme fondement de toute expérience possible, qui aurait tendance à être perçue comme fondation transcendantale des sciences objectives. En favorisant l’autoréflexion -inspirée de l’idéalisme de Fichte- il

⁸³ Idem, Connaissance et Intérêt, Éditions Gallimard, Collection Tel # 38, 1976, p.337.

⁸⁴ Karl Otto Apel, Penser avec Habermas contre Habermas, Paris, Éditions de L’Éclat, 1990.

⁸⁵ Jürgen Habermas, Connaissance et Intérêt, p. 337. Voir également «Préface à l’édition française 1987» dans Théorie de l’agir communicationnel, tome 1, Paris, Fayard, 1987, p. 10.

démontre plutôt le caractère pragmatique de la théorie de la connaissance, celui-ci étant lié à une théorie de la société: «[...] l'autoréflexion réussie s'intègre à nouveau dans le procès de formation devenu conscient». ⁸⁶ Alors que le scientisme "refuse" de remettre en cause les fondements de sa méthodologie en pratiquant l'auto-objectivation, Habermas en préconisant l'autoréflexion, va à l'encontre d'une fondation ultime de la raison sous l'apparence d'un point de vue transcendantal, pour y substituer plutôt une pragmatique. Il s'agit d'une "philosophie transcendantale transformée". ⁸⁷ Par les activités d'autoréflexion et d'auto-objectivation, nous avons recours à deux principes qui permettent de reconnaître leurs prétentions à la validité: celui d'objectivité et celui de vérité. C'est une autre façon de percevoir le caractère pragmatique de la théorie de la connaissance. L'objectivité se rapporte aux expériences dans la pratique, la vérité se réfère aux énoncés présents dans la communication discursive. Il s'agit de démontrer sur quelle base, chaque détermination ici mentionnée (objectivité et vérité), peut-être fondée. S'agit-il d'un côté, d'une objectivation basée sur une autoréflexion, et de l'autre, d'une vérité basée sur un exercice d'autoréflexion? Si nous maintenons cette distinction, nous devrions alors poser le principe de l'intersubjectivité de manière différente selon les deux prétentions. Par exemple, la phrase: «L'objectivité des expériences consiste seulement en ceci qu'elles peuvent être partagées de manière intersubjective». ⁸⁸ Par quoi devrions-nous remplacer le terme d'intersubjectivité dans la phrase hypothétique suivante: la vérité des énoncés consiste seulement en ceci qu'elles peuvent être partagées de manière...??? Peut-on employer le même terme "d'intersubjectivité" dans les deux cas? Habermas répond de manière affirmative par l'introduction du concept de langage pour démontrer le caractère de correspondance entre les deux valeurs de validation.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 337.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 343.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 348.

Nous pouvons constater qu'il distingue deux niveaux "d'expérience": le premier serait celui que nous effectuons avec les objets et les événements dans le monde. Nous passerons ainsi à une objectivité vis-à-vis de ceux-ci. Par contre, la vérité des énoncés se rapporte plutôt à la valeur de vérité des affirmations des actions communicationnelles; elle a trait directement à la valeur de vérité du langage qui ne se rapporte, pour sa part, qu'indirectement aux choses et aux événements. Les états de choses se rapportent aux choses du monde vécu, mais les faits sont soumis à une argumentation sur la vérité des énoncés des états de choses. Nous sommes ainsi à un deuxième niveau de l'expérience, car nous sommes situés ainsi dans de l'intersubjectivité linguistique.

4.1 La justification des phénomènes éthiques:

De la pragmatique, nous passons à la justification des phénomènes éthiques. Nous devons découvrir dans la pratique la vérité des sensations qui mènent à une reconnaissance du fait moral. Comment la question du langage peut-elle nous permettre de traiter, par exemple, des phénomènes éthiques? Pour répondre à la question, nous reprendrons les trois affirmations de Strawson, cité par Habermas. La première nous indique «[...] que le monde des phénomènes moraux ne se déduit que de l'attitude performative qu'empruntent ceux qui prennent part à des interactions...»⁸⁹ Nous ne pouvons déduire les phénomènes moraux d'un impératif catégorique (dans le sens monologique que Kant affirme être universel) pour la raison que nous ne pouvons affirmer comme moral que l'objet d'une compréhension intersubjective, ce qui doit se faire au niveau social. Mais dans l'affirmation de Strawson, il y a plus. C'est ce que nous pourrions caractériser comme étant la base pragmatique de la déduction phénoménologique du fait moral. Dans notre action intersubjective, mon "Je" et

⁸⁹ Il cite Strawson dans Morale et Communication, p.71.

notre “Nous” se rencontrent et se réalisent. Nous ne pouvons affirmer un sentiment comme un fait empirique. L’observation ne suffit pas. Il faut parvenir à la réciprocité de l’affirmation. L’autre, en communiquant avec moi, fera surgir un sentiment et lorsque je répondrai à ses remarques, il s’agira alors d’une activité intersubjective. Son analyse fera apparaître les présupposés de l’éthique communicationnelle. Car c’est au niveau pratique qu’on rencontre «l’espace public» nécessaire à la communication et où le langage transporte par-devers lui les déterminations éthiques qui se sont forgées au cours de l’évolution humaine.

La deuxième affirmation de Strawson: «...le ressentiment (et les réactions affectives en général) renvoie à des critères suprapersonnels destinés à évaluer les normes et les commandements...»⁹⁰, indique que nous devons évaluer notre comportement éthique en rapport à ce que nous vivons au niveau de l’agir communicationnel. L’émotion du “ressentiment” agit comme paramètre pour mesurer le degré avec lequel nous sommes soustraits aux normes de la vie sociale. Le “ressentiment” agit comme le récepteur d’une interaction entre deux individus. Lorsque nous sommes dans une situation communicationnelle, nous nous attendons à ce que notre interlocuteur respecte certaines règles normatives afin de s’engager dans l’interaction. Nous sommes surpris de voir qu’elles ne sont pas respectées. L’entrave entraîne une réaction affective, le ressentiment, qui détermine la conformité à la règle normative ou une déviation à cette règle. Les “critères suprapersonnels” sont établis par la communauté dans l’attente d’un consensus sur les problèmes en litige. Ils renvoient non pas à l’individu mais à la communauté qui, dans son ensemble, a accepté les critères qui seront ensuite repris par les individus à leur propre compte. Enfin, la troisième affirmation de Strawson reprise par Habermas nous dit:

⁹⁰ Ibid., p. 71.

[...] la justification pratico-morale que l'on fournit pour rendre compte d'une manière d'agir a *autre* chose en vue que l'évaluation sentimentalement neutre des relations entre fins et moyens, même si une telle évaluation peut-être produite en adoptant le point de vue du bien-être social.⁹¹

Peut-on espérer de la science qu'elle puisse nous fournir la réponse à la justification pratico-morale? L'activité stratégique écarte de sa méthodologie toute référence à la "subjectivité" du sujet. Elle décrit l'instrumentalité de sa méthode dans un contexte particulier, dans le but de ne pas négliger les résultats obtenus pour des raisons méthodologiques. L'activité stratégique circonscrit donc son domaine d'application afin d'arriver à un résultat particulier. D'autre part, lorsque nous produisons une justification pratico-morale pour nos actions, nous nous référons à autre chose que l'instrumentalité de notre recherche qui fait référence à une justification transcendantale de validité (contenant en elle-même le concept "suprapersonnel" de justification). Nous sommes des sujets du monde vécu social, d'une tradition, d'une histoire. Nous sommes engagés à reprendre tout l'héritage moral et éthique de notre environnement dans nos interactions et nos activités communicationnelles. Cette reprise d'une éthique "socialisée" permet de lui fournir une validation universelle. C'est ce qui fait dire à Toulmin: «La mise en œuvre d'un argument moral est au réseau des attitudes corollaires d'un sentiment moral, ce qu'un argument théorique est au flux de nos perceptions...»⁹² L'argument se situe en dehors de l'action; nous sommes alors sur le terrain des discussions qui permet la mise à l'épreuve des prétentions à la validité.

Voici l'exposé en quatre points du programme qui propose de "fonder en raison l'éthique de la discussion":

⁹¹ *Ibid.*, p. 71

⁹² *Ibid.*, p. 71 Habermas se réfère à S. Toulmin.

- (1) introduire un principe d'universalisation faisant fonction de règle argumentative;
- (2) identifier les présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général, qui sont incontournables et dont le contenu est normatif;
- (3) présenter explicitement ce contenu normatif en lui donnant, par exemple, la forme des règles de la discussion, et;
- (4) démontrer qu'il existe entre (3) et (1) un rapport d'implication matérielle en relation avec l'idée de justification des normes.⁹³

Le principe d'universalisation dans sa position de règle justificative voit son caractère déterminé par le fait qu'il faut, au niveau de la communication, un aspect analogue à la règle inductive en vigueur dans les sciences empiriques. Cet aspect nous permet de faire des affirmations hypothétiques sur la validité des normes éthiques dans l'activité communicationnelle en cours. Au point (2) Habermas fait référence aux présuppositions pragmatiques que nous développerons dans un chapitre ultérieur. Pour l'instant, signalons que le langage sera un présupposé "quasi-transcendantal", pour reprendre l'expression de Habermas, et surtout de Apel, à propos de Wittgenstein, dans l'établissement des normes de l'éthique de la discussion.

4.2 La pragmatique formelle chez Habermas:

L'exemple des phénomènes éthiques nous renvoie à la détermination de la pratique sur le théorique. Il faut reconstruire les normes à partir de la pragmatique, nouvelle détermination dans la recherche des composantes de l'éthique communicationnelle habermassienne. Dans son article «Signification de la pragmatique universelle»⁹⁴, rédigé en 1976, Habermas a le projet de transformer la dimension transcendantale par la notion de

⁹³ Ibid., p. 118.

⁹⁴ Jürgen Habermas, «Signification de la pragmatique universelle» dans Logique ..., pp.329-411. Le développement qui suit se réfère en grande partie à cet article.

rationalité communicationnelle. Il transfère la nécessité en cause dans la notion kantienne, au niveau du langage, conjointement avec les concepts d' "intelligibilité", de "vérité", de "sincérité" et de "justesse" qui représentent la validité universelle engagée dans tout discours. C'est ce que nous comprendrons désormais sous le concept de "prétentions à la validité". Le langage représente, au sens wittgensteinien, le médium par lequel nous pouvons parvenir à l'intercompréhension. Mais pour Habermas, il s'agira de parvenir à des conditions universelles, sinon, comment espérer que le juste l'emporte sur le bien? L'éthique du discours doit prendre en considération les concepts, les règles et les schèmes à l'œuvre dans une dimension universelle pour justifier sa prétention à l'intercompréhension. Le rôle de la pragmatique universelle sera alors de reconstruire les conditions essentielles de l'intercompréhension. C'est dans sa relation avec la rationalité que le langage figurera l'arrière-fond normatif que les participants à la communication doivent obligatoirement présupposer pour se comprendre.

Pour Habermas, le concept d'intercompréhension herméneutique demeure central. La dimension du langage devient primordiale car celui-ci se transformera (au sens figuré du terme) en "actes de paroles". Le langage a maintenant trait aux faits pouvant faire l'objet d'une description empirique et il donne ainsi à l'argumentation un caractère scientifique. Le penseur détermine la validité intersubjective du langage par son rapport à la réalité avec l'aide de propositions assertoriques; les énonciations à leur tour renvoient à un contenu cognitif, et à une interaction performative. L'agir communicationnel apparaît à ce niveau. Habermas justifie l'emploi du concept de "pragmatique" en indiquant que la vérité d'un énoncé ne peut être reconnue que par une prétention à la validité, qui s'effectue au niveau de l'interaction communicationnelle. Au niveau propositionnel, que ce soit dans des phrases ou dans des actes de parole, le sens sera celui de la vérité ou de la fausseté des faits. Au niveau des

énonciations, nous nous engageons sur un fond normatif social déjà présupposé. Nous nous soumettons aux critères de validité universelle pour que nos actes de parole puissent être acceptés par l'auditeur. Il faut que l'énoncé soit intelligible, c'est-à-dire élaboré selon les règles en vigueur d'une langue bien formée. Ensuite, trois exigences de validité, au moins, sont nécessaires pour l'intercompréhension: la vérité qui se rapporte aux faits, la sincérité qui représente les intentions subjectives du locuteur et la troisième exigence de validité des actes de parole concerne la justesse: elle renvoie à l'emploi de l'énoncé d'après un contexte social reconnu par ceux qui prennent part à l'interaction.

Habermas, en introduisant le concept d'agir communicationnel, parvient à démontrer la relativité de l'activité stratégique en vogue dans les sciences de la nature et dans les activités instrumentales. Il démontre l'attachement de la science à la pratique quotidienne du langage et la reconnaissance intersubjective sous-jacente à celle-ci. Il permet ainsi d'inclure dans le débat des notions telles que l'herméneutique, la critique et la politique. Il place au centre de la problématique la notion d'interaction sociale. Mais pour démontrer la problématique sous-jacente au concept d'activité communicationnelle, Habermas reconstruit totalement l'histoire de la rationalité.

Les différentes étapes sont les suivantes: l'âge mythologique où le sujet ne prend pas position vis-à-vis de l'histoire (la compréhension historique) et où la tradition domine le discours rationnel. La seconde étape est l'âge mécanique; la machine vient prolonger les organes de l'homme, elle demeure sous son influence. Mais voici que les produits de la machine reviennent au sein de l'ensemble social pour influencer nos intérêts de production. La science atteint un statut de connaissance qui permet d'obtenir des résultats objectifs, par l'apport d'effets bénéfiques sur l'ensemble de la population. La science devient légitime par

l'institutionnalisation de son activité. Moment de paradoxe. Au sein de l'âge primitif, la tradition s'inscrit dans la société à laquelle l'individu participe. Le deuxième âge permet à l'homme de se libérer des contraintes physiques tout en maintenant une interaction avec autrui (pour déterminer les avantages et les désavantages de ces machines). Le positivisme scientifique nous confronte aujourd'hui à une absence de contrôle de la population sur les moyens techniques devant émanciper la société. Nous sommes confrontés à un système devenu autosuffisant. Les politiques sociales et économiques sont influencées par la technique et celle-ci sera à son tour influencée par la politique (dont c'est l'intérêt de maintenir le système scientifique). Lorsque nous employons le terme "politique", nous faisons référence à une institution qui permet aux hommes de décider des moyens et des fins, ainsi que des conséquences, des différents programmes.

Aujourd'hui, au troisième âge, nous sommes aux prises avec un système qui contrôle nos décisions (c'est sa prétention à la vérité). Sans remettre la science et la technique en question, Habermas croit que la rationalité a perdu son sens par la renonciation à la communication. Le langage scientifique reste dogmatique, il se restreint à un petit groupe d'individus. Il a un caractère monologique. Une des problématiques mentionnées par le philosophe est le transfert de l'information scientifique au langage ordinaire et celui des problèmes sociaux au niveau scientifique. L'intérêt de la science est au niveau technique tandis que l'intérêt de la communication est pratique. La pratique représente un système global (monde vécu social) dans lequel la technique et la science pourront servir à rendre l'homme moins dépendant de la nature. Mais à quel prix? La technique en vient à le dominer alors qu'elle devait contrôler la nature.

La domination demeure un concept central dans la problématique de l'agir communicationnel depuis Théorie et pratique jusqu'à la Théorie de l'agir communicationnel [mais elle était déjà présente dans La technique et la science comme «idéologie» (1968) et dans Connaissance et intérêt (1968)]. Habermas continue ainsi la tradition marxiste qui insiste sur cet aspect des sociétés modernes. L'agir communicationnel sera un moment de rencontre de la volonté d'émancipation et de l'activité téléologique. Il permet à l'homme de reconnaître dans la science et la technique une gouverne qui lui échappe et qui le maintient dans un état d'aliénation. L'aspect technique exerce un pouvoir sur les décisions de nos dirigeants et le public n'est plus consulté. Pour atteindre ce moment d'un intérêt émancipatoire, il faut faire appel en 1968 aux sciences critico-réflexives comme on les trouve dans le marxisme et la psychanalyse. L'émancipation surviendrait d'une libération des violences et des aliénations de la pratique quotidienne. L'activité d'auto-réflexion permettra à l'homme de se réapproprier le monde, de se redonner le pouvoir qui lui avait été enlevé, celui de la prise de décision fondée sur une activité communicationnelle exempte de domination. Il faut pouvoir atteindre l'idéal d'une intersubjectivité de la compréhension. Ce point de départ permettra de reconstruire le néo-rationalisme dans un but émancipatoire. Il faut établir des normes sociales dans lesquelles nous pourrions nous mouvoir sans contrainte. La reconnaissance d'autrui est un élément essentiel d'un tel processus. L'interaction sociale est le milieu dans lequel nous acquérons l'intuition de la validité des normes sociales. L'intériorisation se fera par l'usage du langage et non plus par un a priori autre. Car comme l'a vu le Wittgenstein des Recherches philosophiques, la langue renferme en elle-même tout un système de valeurs, de compréhension; elle contient l'histoire même d'un peuple. Elle représente donc le terrain d'une intersubjectivité toujours en train de se construire et elle constitue la base de l'activité communicationnelle. C'est par elle que nous comprenons les autres, c'est par elle que la tradition culturelle se transmet de génération en génération. Le

langage représente également le monde des idées. Aujourd'hui, pourrions-nous dire que le langage est exempt de domination ou de tout intérêt d'un groupe particulier? Le langage a-t-il déjà servi l'intérêt émancipatoire auquel il se rattache expressément? À travers l'histoire se transmet également tout un système de valeurs, de normes et de sanctions qui régissent l'interaction sociale.

D'où vient cet intérêt pour un agir communicationnel exempt de domination, qui se départage de la science et de la technologie, qui veut réconcilier l'aspect de la pratique (monde vécu social, monde des valeurs subjectives) et de la technique (monde scientifique, monde objectif)? En simplifiant le concept d'Idée absolue chez Hegel, nous pouvons mieux percevoir la tentative de Habermas de vouloir reconstruire le monde vécu social à partir de l'agir communicationnel. À partir du particulier (que nous sommes) il faut prendre conscience du monde qui nous entoure, de la nature, de l'universel. Si nous demeurons au stade empirique, nous sommes au niveau de la conscience "objective", nous agissons par rapport à une fin: soit notre sécurité, notre bien-être, nos besoins essentiels. Au niveau du particulier, l'être demeure sur le plan "subjectif", il ne tient pas compte de l'univers qui gravite autour de lui; il demeure dans un enclos où la lumière n'a plus de lueur rationnelle. La rationalité sera atteinte au moment d'un retour de l'universel, dans lequel le particulier se sera reconnu. Je ne prends conscience de mon individualité qu'au moment où je reconnais à la fois que je suis dans un tout et que je suis différent du tout. Par la reconnaissance de l'autre, je me reconnais moi-même comme individu. Le point de vue moral se rencontre dans l'universel.⁹⁵ C'est le moment où l'agir communicationnel entre en jeu comme concept. Cette activité nous permettra d'établir un système de normes, de valeurs, par l'entremise de la langue. Il faudra libérer la rationalité de toute domination, de toute entrave. La société se doit de revenir en soi,

⁹⁵Jürgen Habermas, «Etre résolument moderne», *Autrement*, n. 102, 1988.

par un processus d'autoréflexion, pour retrouver les valeurs légitimes qui lui permettaient, jadis, d'agir dans le respect de tous.

Nous ne pouvons passer sous silence l'influence de la «dialectique négative» d'Adorno sur la pensée de Habermas. Nous ne pouvons séparer le particulier du général. Si nous prenons le cas des valeurs dans le champ de la science (voir la dispute d'Adorno et de Popper)⁹⁶, il apparaît que les scientifiques, dans leurs tentatives de poursuivre une recherche dénuée de valeurs subjectives, viennent en contradiction avec leurs situations dans le monde. L'influence de cette approche des concepts de "théorie" et de "pratique" chez la deuxième génération de l'École de Francfort paraît être évidente. Sans que la théorie soit responsable des actions dans le monde vécu, elle demeure néanmoins nécessaire à la pratique. Il nous faut alors préciser cette notion et, pour ce faire, éclaircir davantage les notions de présupposé ou d'a priori des prétentions à la validité (pierre angulaire chez Habermas), ainsi que toutes les conditions qui sont à la base de l'activité communicationnelle. C'est ce à quoi nous convie le prochain chapitre.

⁹⁶ T. W. Adorno, K. R. Popper, R. Dahendorf, J. Habermas, H. Albert, H. Pilot, De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales, Bruxelles, Éditions Complexes, 1979.

CHAPITRE 5

CONSIDÉRATION INTERMÉDIAIRE À UNE FONDATION DE L'ÉTHIQUE
COMMUNICATIONNELLE

Ce que Habermas qualifie d'«éthique communicationnelle» se fonde dans les «normes fondamentales du discours rationnel». La communication qui est orientée vers l'entente intersubjective implique inévitablement l'émission et la reconnaissance réciproque de prétentions à la validité. Les prétentions de vérité et de justesse, si elles sont radicalement mises à l'épreuve, peuvent être justifiées seulement par le discours argumentatif qui mène à un consensus rationnellement motivé. L'analyse pragmatique-formelle des conditions de la discussion et du consensus rationnel montre que ceux-ci reposent sur la supposition d'une «situation idéale de parole» qui se caractérise par une véritable égalité de chance d'assumer les rôles de participants à la discussion. Cette inévitable (mais la plupart du temps «contrefactuelle») attribution est une «illusion» constitutive de la compréhension réelle de l'argumentation rationnelle: en la faisant nous anticipons une forme de vie caractérisée par une «pure» (sans contrainte et sans distortion) intersubjectivité. Donc les conditions d'une pragmatique universelle qui ont la possibilité de justifier rationnellement les normes d'action ou d'évaluation ont elles-mêmes un caractère normatif. La recherche des principes fondamentaux de la morale commence comme il se doit par un tournant réflexif, car ces principes sont construits dans la structure même du discours pratique.⁹⁷

97 «What Habermas calls "communicative ethics" is grounded in the "fundamental norms of rational speech." Communication that is oriented toward reaching understanding inevitably involves the reciprocal raising and recognition of validity claims. Claims to truth and rightness, if radically challenged, can be redeemed only through argumentative discourse leading to rationally motivated consensus. Universal-pragmatic analysis of the conditions of discourse and rational consensus show these to rest on the supposition of an "ideal speech situation" characterized by an effective equality of chances to assume dialogue roles. This unavoidable (but usually counterfactual) imputation is an "illusion" constitutive of the very meaning of rational argumentation: in making it we anticipate a form of life characterized by "pure" (unconstrained and undistorted) intersubjectivity. Thus the universal pragmatic conditions of possibility of rationally justifying norms of action or evaluation have themselves a normative character. The search for the fundamental principles of morals properly begins with a reflective turn, for these principles are built into the very structure of practical discourse.» T. McCarthy, The critical theory of Jürgen Habermas, Cambridge, The M.I.T. Press, 1991 (1981), p. 325. Notre traduction.

Comme McCarthy nous le fait remarquer, l'éthique communicationnelle se rencontre chez Habermas dans "les normes fondamentales du discours rationnel". Nous devons "reconstruire" le processus qui nous conduit au discours rationnel afin de distinguer les éléments constitutifs de celui-ci. Une première caractéristique de ce processus consiste dans les prétentions à la validité dont nous avons parlé et qui sont implicitement employées dans la communication. Pour découvrir les prétentions à la validité dans le langage ordinaire, il doit faire appel à la pragmatique universelle (formelle) que nous avons rencontrée. Nous devons caractériser celles-ci comme nécessaires à une situation déterminée. Cette détermination d'une pragmatique universelle nous amène à poser "la situation idéale de parole" comme supposition, si nous voulons que la discussion soit rationnelle et non soumise à une force (extérieure ou intérieure) qui viendrait déformer la discussion.

Dans le cadre de son éthique communicationnelle, qui, en 1972, n'est qu'un projet, Habermas introduit une théorie consensuelle de la vérité. Voici en quels termes il définit celle-ci:

«1/ La théorie consensuelle de la vérité a l'avantage de reconnaître la vérité et la justesse comme prétentions à la validité pouvant être honorées par la discussion, sans pour autant effacer les différences logiques existant entre discussions théoriques et discussions pratiques [...]»

«2/ [elle] a l'avantage de distinguer, d'une part, les systèmes dans lesquels nous acquérons des expériences, transmettons des informations et accomplissons des actions, et, d'autre part, des discussions dans lesquelles il est possible d'élucider par l'argumentation des prétentions à la validité qui ont été remises en question [...]»⁹⁸

«3/ [...] elle a l'avantage de distinguer entre les prétentions à la validité intersubjective et les expériences de la certitude purement subjectives [...]»

⁹⁸ Jürgen Habermas, «Théories relatives à la vérité» (1972), dans Logique..., p. 297.

«4/ [elle] a l'avantage de distinguer les prétentions à la validité discursive des prétentions à la validité non discursive [...]»⁹⁹

Dans le cadre de notre étude, la différence que Habermas établit entre “action” et “discussion” s'avère essentielle dans la compréhension de la situation de l'éthique communicationnelle. Au niveau de l'action, les locuteurs émettent des énoncés portant sur la vérité, la justesse et la sincérité des faits, des normes et des intentions sans pour autant que ces prétentions à la validité soient thématisées. Elles sont comprises comme schèmes cognitifs que nous utilisons dans l'activité communicationnelle. Au niveau de la discussion, nous thématisons les prétentions à la validité devenues problématiques. A ce niveau nous faisons appel pour la conduite de l'argumentation à cette “situation idéale de parole” qui nous permet une poursuite sans entrave de la discussion et qu'on caractérise comme une “égalité des chances d'adopter les rôles dialogiques”. Nous pourrions dire que la situation idéale de parole est ce qui permet de conduire de façon rationnelle la communication au niveau de la discussion quand les prétentions à la validité devenues problématiques sont thématisées du point de vue de leur justification: «[elle] n'est ni un phénomène empirique ni une construction pure et simple, mais une supposition inévitable que nous faisons réciproquement dans des discussions».¹⁰⁰ Elle se distingue du consensus, du fait qu'elle n'est pas réalisée. Il s'agit d'une supposition que les participants à la discussion effectuent dans le but de parvenir à un consensus sur les normes en litige. Le consensus est le résultat de la discussion réussie, il est du domaine de l'interaction sociale.

Il faut, avant tout, retenir que les prétentions à la validité sont intrinsèquement incluses de manière intuitive dans la discussion pratique.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 298.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 325.

La logique de la discussion pratique est indispensable pour la fondation d'une éthique universaliste du langage, qui fait des normes fondamentales du discours rationnel les conditions de possibilité - relevant de la pragmatique universelle - qui permettent de justifier des normes.¹⁰¹

Il s'agit donc d'analyser les concepts de prétentions à la validité de la pragmatique universelle et de la situation idéale de parole pour découvrir ainsi les fondements de l'éthique communicationnelle.¹⁰²

Comme nous l'avons constaté auparavant, le projet de Habermas se trouve confirmé par l'intention de reconstituer la place qui revient à la rationalité dans la société contemporaine (moderne). Son analyse des prétentions à la validité inhérentes au discours affirme donc la place centrale de la rationalité dans son projet.

L'intelligibilité a trait à la reconnaissance, par les participants à la communication, du système symbolique en vigueur dans la société; il faut être en mesure de faire l'usage de celui-ci et de pouvoir l'interpréter. Elle n'est pas particulière à une sphère culturelle. L'intelligibilité est posée comme satisfaite tant que la communication se déroule sans heurt: «[...] je compterai «l'intelligibilité» parmi les *conditions* de la communication, et non parmi les prétentions à la validité émises à l'intérieur de la communication, qu'elles soient discursives ou non discursives».¹⁰³ Comme nous en parlions au chapitre 4, la vérité se rapporte directement à la composante propositionnelle de l'énonciation; elle permet de distinguer les assertions et les explications dans le discours objectif. La justesse, toujours en rapport avec l'énonciation, se rapporte à la composante performative ou, pour reprendre la

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 293 n. 19.

¹⁰² Le terme "fondement" ne doit pas être pris dans le sens apélique de "fondation ultime", ce qui aurait comme conséquence de rendre le système habermassien trop hermétique, de délaisser son aspect dynamique. Le terme fondement doit être pris comme présupposition à la communication.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 288.

terminologie d'Austin, à l'acte illocutoire. Lorsqu'elle est remise en question, elle demande des justifications. La sincérité ou la véracité, qui est non discursive, est une "intention exprimée par le locuteur". Lorsque sa prétention à la validité est contestée, nous devons «interroger», «amener à réfléchir» le locuteur sur ses intentions. Les prétentions à la validité ne sont pas directement des expériences de la certitude que je peux avoir de façon individuelle, mais elles ont plutôt un caractère intersubjectif dont le langage est la détermination principale. Il faut donc reconnaître la "structure double du langage ordinaire". S'il est utilisé dans le cadre d'expériences qui ont trait aux objets du monde sensible, il se caractérise par sa composante propositionnelle. Sa deuxième caractéristique se rapporte à la composante illocutionnaire qui amène les participants à reconnaître un caractère intersubjectif dans l'intention de parvenir à une compréhension commune. «Je parle d'un savoir *partagé*, lorsqu'il est constitutif d'un *accord* - cet accord étant défini par la reconnaissance intersubjective de prétentions à la validité, susceptibles d'être critiquées». ¹⁰⁴ Qu'est-ce qui nous permet de reconnaître une prétention à la validité? Les participants à la communication peuvent donner des raisons pour l'emploi d'une énonciation particulière et ils garantissent ainsi que l'emploi de l'énonciation repose sur une prétention à la validité susceptible d'être critiquée:

[...] la force rationnellement motivante liée à l'offre d'acte de parole, résulte non pas de la validité de ce qui est dit, mais de la *garantie* donnée par le locuteur qui s'engage à s'efforcer d'honorer, le cas échéant, la prétention qu'il a fait prévaloir, garantie qui a pour effet d'assurer la coordination. ¹⁰⁵

Voici une citation qui nous donne les conditions dans lesquelles nous sommes engagés dans l'agir communicationnel:

¹⁰⁴ Jürgen Habermas, «Explications du concept d'activité communicationnelle» (1982), dans Logique ..., p. 416. Dorénavant sous le sigle E.C.A.C.

¹⁰⁵ E.C.A.C., p. 437-438.

Le modèle approprié serait plutôt celui de la communauté de communication des parties concernées qui examinent dans une discussion rationnelle d'ordre pratique la prétention à la validité des normes et qui, dans la mesure où elles acceptent pour des raisons précises cette prétention à la validité, parviennent à la conviction que, dans les circonstances données, les normes proposées sont «correctes».¹⁰⁶

Ce tableau résume les circonstances entourant le mode communicationnel dans le monde vécu. Nous sommes membres d'une société dans laquelle le langage sert à maintenir une base commune de compréhension. La communication s'effectue au niveau de la pratique, c'est-à-dire au niveau de la politique et de la morale. Dans nos actes de langage, nous soulevons des prétentions à la validité que notre interlocuteur peut accepter ou refuser en répondant par oui ou par non. Le participant fait appel aux connaissances acquises dans le processus de socialisation. Il fait ainsi appel aux convictions d'arrière-plan pour évaluer les normes.

Les énonciations formées d'une composante propositionnelle et d'une force illocutionnaire se rapportent à la réalité sous trois aspects: la réalité extérieure, la réalité intérieure et la réalité sociale.

Les prétentions à la validité qui sont inhérentes au discours doivent être reconstruites à partir de l'activité communicationnelle qui n'est pas reliée aux institutions pour ne pas restreindre la portée des structures du langage dans un contexte particulier. Le langage relié aux institutions étant caractérisé par une spécificité particulière, les prétentions à la validité perdraient ainsi le caractère universel que l'on veut leur prêter.

¹⁰⁶ Jürgen Habermas, «Les questions d'ordre pratique sont-elles susceptibles de vérité?» dans Raison et légitimité, p. 146.

Les moments éthiques dans la théorie de l'agir communicationnel de Habermas sont les prétentions à la validité présupposées dans la communication quotidienne et problématisées dans la discussion, et la motivation rationnelle qui nous fait accepter ces prétentions comme justifiées. Ces dernières ainsi que la motivation rationnelle inhérente à l'usage du langage au niveau communicationnel, sont les conditions extralogiques qui sont prises au sens de structures éthiques inhérentes à l'agir communicationnel. Elles permettent la coordination des actions et la reconnaissance intersubjective (compréhension herméneutique). De plus, elles engendrent la réalisation de l'entente, du consensus et de la réciprocité. On les dit "extralogiques" parce qu'elles dépassent le caractère particulier de celui qui émet une énonciation pour se rapporter à l'activité communicationnelle dialogique.

Les plus importantes structures définissant le discours théorique et pratique sont les conditions extralogiques qui capturent la notion contrefactuelle de validité, ou de la persuasion rationnelle, car c'est précisément celle-ci qui contiennent une composante explicitement éthique.¹⁰⁷

En discutant des prétentions à la validité, Habermas nous indique que «toutes ne sont pas susceptibles d'être honorées par la discussion».¹⁰⁸ Il avait distingué la sincérité comme étant une prétention à la validité non discursive, car dans la sincérité, la prétention à la validité doit apparaître dans les actes du locuteur. La vérité et la justesse sont ensuite définies comme des prétentions qui sont acceptées, compte tenu de la possibilité de les honorer, le cas échéant, par la discussion.

¹⁰⁷ «The most important structures defining theoretical and practical discourse are those extralogical conditions that capture the counterfactual notion of validity, or rational persuasion, since it is precisely these that possess an explicit ethical content».: David Ingram, *Habermas and the dialectic of reason*, New Haven and London, Yale University Press, 1987, p. 22. Notre traduction.

¹⁰⁸ T.R.V., p. 287.

Le concept de “coordination de l’action” par rapport à la théorie de l’agir communicationnel a son application au niveau de la théorie de la société.

La constitution de *modèles* d’interaction suppose que les séquences d’action formées par les différents acteurs ne s’interrompent pas de façon contingente, mais qu’elles soient coordonnées selon un certain nombre de règles.¹⁰⁹

Les participants à l’interaction font ainsi référence à des convictions intersubjectivement reconnues qui sont à leur tour porteuses de raison. Ils pourraient au moins par une reconstruction, récupérer la raison inhérente à une conviction. L’homme est un être social; il fait l’apprentissage, de l’enfance à l’âge adulte, des principes déterminant l’interaction sociale. C’est ce qu’Habermas entend par “convictions intersubjectivement reconnues”. Les raisons se rapportent au processus par lequel nous acquérons les compétences nécessaires à la vie en société. Ce savoir est partagé par tous les participants à l’interaction: «l’attitude intercompréhensive engendre une interdépendance entre les participants à l’interaction».¹¹⁰ Pourquoi Habermas emploie-t-il le terme «d’interdépendance»? La réponse repose sans doute sur la reconnaissance, par un processus de discussion, des prétentions à la validité. Cette activité ne peut être monologique. Dans l’agir communicationnel, nous présupposons en effet dans le langage ordinaire un consensus actualisé par l’intercompréhension autour de la vérité, de la justesse et de la sincérité, qu’un locuteur compétent emploiera dans son énonciation. Il nous donne la clé du concept d’agir communicationnel: «un concept d’activité sociale dans lequel la formation d’un consensus par le langage remplit la fonction de coordonner les actions».¹¹¹ C’est un moment éthique.¹¹² Par son rapport à la reconnaissance

¹⁰⁹ E.C.A.C., p.414.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 417.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 424

¹¹² Le terme de «moment éthique» pourrait être remplacé par celui de «détermination», de «reconnaissance». Le terme «moment» veut simplement dire que c’est l’éthique qui est en situation, qui est prioritaire à cet instant.

intersubjective, le langage peut ainsi faire référence à un consensus d'arrière-plan que nous devons déjà avoir accepté comme valide pour pouvoir engager la communication. «Le fondement normatif de l'intercompréhension langagière est donc à la fois anticipé et efficace, en tant que fondement anticipé». ¹¹³ La question du "fondement" demeure problématique dans toute l'entreprise de notre philosophe. Pour l'instant, contentons-nous de dire qu'elle demeure liée à une détermination pratique.

Pour pouvoir reconstruire les prétentions à la validité, nous devons examiner la relation entre la structure des énonciations produites et les différents mondes auxquels elles s'adressent:

vérité: monde objectif; réalité extérieure

justesse: monde social; réalité sociale

sincérité: monde intérieur; réalité intérieure ¹¹⁴

Pour distinguer entre des actions stratégiques et des actions communicationnelles, Habermas, en discutant la prétention à la validité de la vérité, apporte la distinction suivante: «La théorie du consensus explique la signification du concept de vérité, il est vrai, en se référant à une procédure, non pas, certes, celle de la découverte de la vérité, mais celle par laquelle on honore des prétentions à la vérité». ¹¹⁵ C'est ce que nous apercevions auparavant comme la garantie que le locuteur doit être en mesure de savoir, pour justifier son énonciation, si celle-ci est mise en doute. La découverte de la vérité fait référence à une attitude objectivante d'un sujet monologique, où chacun fait l'expérience par lui-même. Qu'est-ce qui détermine la pertinence de la prétention à la validité?

¹¹³ Jürgen Habermas, «Théories relatives à la vérité» (1972), p. 326.

¹¹⁴ Ceux-ci représentent les composantes scientifique, matérialiste et psychanalytique de la théorie communicationnelle de Habermas.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 307, n. 33.

Dans la discussion, nous devons suspendre toutes les influences (extérieures, intérieures, sociales) pour n'admettre que la force du meilleur argument. La force se définit par le recours à une motivation rationnelle: donner des raisons. Il faut dans cet ordre seulement admettre ce qui est en accord avec les prétentions à la validité. La force du meilleur argument constitue la garantie du locuteur. Tout ce qui pourrait venir d'une contrainte, d'une violence, d'un rapport de force doit être perçu comme étant irrecevable. La motivation rationnelle, c'est ce que doit élucider la logique de la discussion pour laquelle Habermas se référera à l'analyse de l'usage des arguments par Toulmin. Il ne faut pas perdre de vue qu'il est à la recherche des propriétés formelles que présentent les contextes argumentatifs. C'est ainsi que son projet prend la forme d'une pragmatique universelle. «La logique de la discussion est une logique pragmatique. Elle étudie les propriétés formelles que présentent les contextes argumentatifs».¹¹⁶ Voyons ce qu'il sous-entend plus précisément par le concept de pragmatique universelle et sa relation avec l'éthique communicationnelle.

Comme nous l'avons vu déjà, Habermas s'inspirera de la théorie des actes de parole d'Austin (Searle, Wunderlich) «qui offre un point de départ prometteur pour la pragmatique universelle».¹¹⁷ De la compréhension produite par des actes de parole, il reconstruit le «savoir préthéorique» effectif dans la communication. Il fait appel au rôle de l'interprète, c'est-à-dire, à une interaction entre au moins deux locuteurs et par ricochet, à une compétence communicationnelle au niveau de la langue. La compétence communicationnelle fait référence au processus d'apprentissage par lequel nous acquérons les connaissances pour mener une discussion à son terme.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 308

¹¹⁷ Jürgen Habermas, «Signification de la pragmatique universelle» dans *Logique...*, p. 337.

L'objet de la compréhension n'est plus le *contenu* d'une *expression symbolique* ou ce que certains auteurs ont voulu dire par elle dans certaines situations, mais la *conscience intuitive des règles* qu'un locuteur compétent a de sa langue.¹¹⁸

Nous pourrions éprouver une difficulté avec le concept d'intuition quand celui-ci est associé aux "règles qu'un locuteur compétent a de sa langue". Pourquoi Habermas fait-il intervenir un concept équivoque dans une analyse de la pragmatique universelle des actes de parole? Pourquoi ne pas employer les concepts de schèmes cognitifs ou de compétences? Ces derniers se réfèrent plus directement à l'interaction sociale que l'intuition. Mais Habermas détermine l' "intuition" du locuteur comme un "savoir". Le travail de la reconstruction sera alors de "rendre le savoir implicite conscient".¹¹⁹ Il détermine ce travail en référence au double mouvement de l'herméneutique: «La détermination de ce qu'on appelle les intuitions d'un locuteur est déjà le début de leur explicitation».¹²⁰ Nous avons fait un certain rapprochement entre la pragmatique universelle et l'herméneutique. Voyons où se situe la différence principale de ces deux entreprises à la lumière de cette pragmatique.

La grande différence se rencontre dans leur rapport avec l'expérience. «Nous appelons «transcendantale» la structure conceptuelle, récurrente dans toutes les expériences cohérentes, tant que l'affirmation de sa nécessité et de son universalité n'a pas été réfutée».¹²¹ Habermas fait surtout référence à Kant et à Apel dans leur conceptualisation de la déduction transcendantale. Encore une fois, Habermas effectue un changement de paradigme en se basant sur le langage entre locuteurs compétents: «Il semble bien que les structures universelles du discours doivent être étudiées d'abord selon l'aspect de l'intercompréhension, et non selon l'aspect de l'expérience».¹²² Le concept d'expérience doit être compris dans le

118 *Ibid.*, p. 343.

119 *Ibid.*, p. 351.

120 *Ibid.*, p. 351.

121 *Ibid.*, p. 355.

122 *Ibid.*, p. 358.

sens où l'entendent les sciences empiriques, car dans son esprit les expériences seront constitutives dans l'apprentissage de nos compétences.

Revenons à la théorie des actes de parole pour élucider l'application de la pragmatique universelle. Une des présuppositions de l'entreprise de Habermas consiste dans la "compétence communicationnelle" chez les participants à l'interaction où ceux-ci font l'exercice d' «employer des phrases dans des actes de parole, selon certaines règles». ¹²³ Les règles se rapportent aux différents mondes auquel nous faisons référence dans nos actes de parole.

Le concept d'activité communicationnelle entraîne l'obligation de considérer les acteurs comme des locuteurs et des auditeurs qui se réfèrent à quelque chose appartenant au monde objectif, social ou subjectif, tout en émettant, les uns vis-à-vis des autres, des prétentions à la validité susceptibles d'être acceptées ou contestées. ¹²⁴

La pragmatique universelle tente ainsi de reconstruire les structures inhérentes aux actes de parole de façon à reconnaître les bases de l'éthique communicationnelle qui se caractérise avant tout par les prétentions à la validité. La situation idéale de parole constitue également un moment de cette pragmatique universelle et de l'éthique communicationnelle, par son caractère normatif par l'intermédiaire duquel les participants font la "supposition" contre-factuelle d'être soustrait aux contraintes de la société dans son ensemble.

La situation idéale de parole n'est pas une chose qui surviendra dans le futur. Elle serait plutôt une partie constituante d'un schème cognitif, une disposition mentale que nous faisons intervenir dans les discussions. Il ne s'agit nullement d'une condition empirique ou

¹²³ Ibid., p. 361.

¹²⁴ E.C.A.C., p. 429.

transcendantale, mais bien d'une supposition, d'un processus effectué par l'autoréflexion des locuteurs en réaction à l'agir communicationnel: «c'est une fiction qui est opératoire au cours du processus de communication». ¹²⁵ Lorsque Habermas parle d'anticipation pour la situation idéale de parole, il ne s'agit pas d'une anticipation d'ordre temporel, mais d'une anticipation cognitive.

Dans le contexte de l'éthique communicationnelle, la façon de déterminer la prétention à la validité s'avère un indicatif de l'importance de l'interaction dans le processus de formation de ces prétentions: «Le sens de la catégorie: prétention renvoie à un mode particulier de contrôle, auquel ces prétentions doivent résister». ¹²⁶ Nous rapprochons le terme de contrôle de celui d'éthique: «il appartient pour ainsi dire à la nature des prétentions à la validité, de pouvoir être honorées; et ce par quoi elles peuvent être honorées, c'est précisément ce qui constitue leur sens». ¹²⁷ Ce qui constitue un moment éthique, c'est le fait d'avoir une situation idéale de parole qui permet l'égalité des chances pour chacun de présenter ses arguments dans le but de parvenir à une intersubjectivité des prétentions à la validité. Le consensus sera la réalisation sociale et empirique d'une discussion menée sur cette base "morale".

¹²⁵ «Théories relatives à la vérité», p. 325.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 306.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 306.

CHAPITRE 6

L'ÉTHIQUE COMMUNICATIONNELLE

Qui n'a pas rêvé d'une société juste et équitable pour tous? Une société où l'on pourrait vivre sans violence, sans domination! Un endroit où les personnes pourraient émettre leurs opinions sans contraintes, où elles pourraient avoir comme idéal premier, un «*consensus rationnellement motivé*»¹²⁸ Toute la philosophie de Habermas se cache derrière cette affirmation et plusieurs concepts qu'il faut encore éclaircir: "consensus", "rationalité" et "motivation". Il ne s'agit que de quelques-unes des notions qu'une théorie de la société doit pouvoir démontrer comme découlant d'une position universaliste de l'être. Nous sommes engagés dans un processus de formation au sein de la société. Ce processus implique une rationalité "en action" venant affecter, au niveau social, notre conception et notre niveau de moralité. Le point central de toute l'entreprise de Jürgen Habermas, consiste, entre autres, à montrer que le point de vue moral est toujours déjà à l'oeuvre dans notre agir communicationnel quotidien. Ce point de vue moral, nous le recherchons au niveau empirique, pour lui fournir une assise conceptuelle forte, tangible, à laquelle nous pouvons avoir recours pour juger de sa pertinence. Ainsi entre en jeu le langage, qui a déjà été rencontré, auquel nous faisons obligatoirement référence lorsque nous nous trouvons en présence d'un interlocuteur. Nous retrouvons la tentative de fonder une morale. L'analyse philosophique de l'éthique kantienne veut vérifier la validité d'une telle description de la morale, et sa possibilité. L'aspect déontologique "se concentre sur la question de la fondation de la validité prescriptive d'obligations ou de normes d'action". L'aspect cognitiviste "affirme que les questions pratiques sont susceptibles de vérité". L'aspect formaliste ou procédural, "se borne à donner un principe de justification des normes morales". Enfin, l'aspect

¹²⁸ «Liminaire» de Mark Hunyadi dans Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 7. Il cite Habermas.

universaliste concerne *«les structures de la communication qui permettent d'établir ce principe»*.¹²⁹

Le terme raison fera le ralliement des différentes caractérisations de son point de vue moral. Nous devons nous en remettre aux raisons pour mener à bien la communauté dans laquelle nous nous situons. Il ne s'agit pas d'une fondation transcendantale qui rendrait un jugement final. Nous revenons plutôt au niveau de la nature avec l'accent placé sur la communication, sur la réalisation d'une intercompréhension entre les participants. La Raison doit être réalisée. Mais il ne faut pas pour autant tomber dans un relativisme. Il faut pouvoir garantir une certaine homogénéité à travers les cultures et les peuples. La raison restera pour l'instant un moment faible de la réalisation de la morale, de la primauté du juste sur le bien. Car nous ne pouvons que nous rabattre sur le langage qui contient les catégories nécessaires pour permettre une entente sur les normes et les prétentions à la validité en vigueur dans la société. Une autre preuve que le processus demeure au niveau de l'agir communicationnel, c'est qu'on ne peut à l'avance déterminer la solution des problèmes pratiques que l'on rencontre dans la vie quotidienne. Un motif de plus pour caractériser la raison de faible. Elle n'est pas comme dans l'ancienne philosophie, garante de vérité. Elle nous permet d'obtenir plus ou moins les circonstances favorables à la réalisation d'un consensus. Le principe d'universalisation auquel Habermas rattache son point de vue moral et qu'il a puisé, avant de le transformer, dans la deuxième Critique de Kant, demande aux participants à une discussion de prendre en considération les intérêts et les désirs des autres et d'avoir aussi conscience que la solution à laquelle ils sont parvenus pourrait être acceptée par tous. Les principes de conséquence et de responsabilité deviennent centraux dans l'éthique de la discussion.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 8.

Si nous revenons sur la sorte de morale que préconise Habermas comme déontologique, cognitive, formaliste et universaliste, nous devons entendre par cela une détermination à donner un fondement rationnel à sa définition. Mais, par-dessus tout, sa perspective dépasse le simple point de vue scientifique (à propos d'objet d'expérience en particulier), en tentant de fournir une justification cognitive, universelle et formelle. Il ne s'agit pas d'un relativisme absolu lorsqu'on accepte l'attitude cognitive pour morale. Habermas démontre simplement que la société dans son ensemble (son histoire, ses institutions) n'est pas sans évolution, mais qu'il y aurait une amélioration au niveau interactif entre les individus. Dans nos relations de tous les jours, nous prouvons que nous pouvons parvenir à des ententes sur des points de discussions. Cela nous permet d'établir que les questions pratiques sont susceptibles de vérité. Dans l'utilisation du langage quotidien, nous acceptons comme allant de soi que le locuteur affirme une proposition et qu'il la tienne pour vraie, sinon aucune communication ne serait possible. En demeurant à ce niveau, on constate que le langage transporte à l'intérieur de lui-même des attentes de comportements qui sont acceptées par les participants à l'interaction. Les questions pratiques sur ces attentes sont imprégnées dans le langage quotidien sur lequel nous nous entendons et que nous acceptons dès que nous entrons en communication. Une morale cognitive aura la priorité sur l'éthique, car celle-ci demeure encore attachée au monde (contingent) de la satisfaction d'intérêts particuliers. Pour Habermas, il s'agit de démontrer la supériorité du juste sur le bien. Cette morale sera dite également formelle, par la reconnaissance dans le langage quotidien de présupposés éthiques. Il faut comprendre que ce n'est pas la morale qui fait problème ici, mais le point de vue moral, le principe d'universalisation par lequel nous devons tenir compte de la possibilité d'un accord de tous les participants présents et futurs sur les conséquences qui s'ensuivront en regard de la norme en vigueur. Nous nous restreignons à la détermination

de la morale. Avec son caractère universel, la morale veut atteindre une dimension que l'on pourrait qualifier de "religieuse". Il s'agit aussi de reconnaître le caractère universel des normes d'action qui nous permet de distinguer les normes fausses des normes vraies, les actions à caractère monologique et égoïste, de celles qui sont régulées par des normes justes et équitables. Il ne faut pas entendre par "religion", l'idée qu'il y aurait un a priori du moment moral qui déterminerait notre comportement comme la loi morale kantienne ou le Dieu des chrétiens. Il faut plutôt entendre l'idée selon laquelle chacun de nous est amené à respecter autrui de façon à favoriser l'échange d'opinions, la communication et l'entente intercompréhensive. C'est le fait de reconnaître dans l'usage du langage une attente de comportement qui dépasse le caractère particulier de l'interaction. Il ne s'agit pas comme le langage scientifique, d'une action réservée à une communauté restreinte d'experts, mais de permettre l'accès à la discussion au plus grand nombre possible, sinon à tous. Le langage quotidien dépasse ainsi par son caractère "transcendant" la dimension égocentrique du langage scientifique. On doit entendre par langage quotidien, le langage dans lequel dès notre enfance, nous sommes confrontés par des punitions ou des récompenses, selon que nous agissons conformément ou non aux normes établies. Sur ce point nous pouvons critiquer Habermas pour avoir abandonné ce caractère de la grande philosophie: avoir le secret de la vérité, être porteuse de ce que devrait être une vie bonne. D'après lui, nous devons nous restreindre au caractère faible de la morale. Nous ne pouvons déterminer d'avance, ce que devrait être le comportement des individus. Il demeure toujours un reste d'incertitude au niveau de l'interaction sociale qui maintient le caractère provisionnel de la morale.

Le langage a-t-il un caractère fini? Peut-on s'en remettre au langage pour définir la rationalité de la morale? Il faut dégager les pathologies du langage en nous en remettant à la

critique, à l'analyse des influences de la société sur la transmission des normes. Il faut reconstruire le potentiel rationnel du langage afin de découvrir le fond moral qui le supporte.

Nous pouvons constater à la lecture de Habermas, l'influence particulière exercée par Kant sur sa théorie morale. En particulier, il existe un rapprochement positif entre l'impératif catégorique (kantien) et l'éthique de la discussion habermassienne, dans la mesure où l'éthique de la discussion représente un impératif social. La théorie de l'éthique de la discussion pourrait se caractériser comme une théorie contemporaine de la société. Voici comment Habermas définit l'éthique de la discussion: «Elle établit le principe «D» selon lequel seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique».¹³⁰ Il s'agit d'un geste purement politique qui nous permet de parvenir à un consensus, à un moment de vérité pour tous ceux qui sont impliqués par la situation. L'établissement de la validité des normes ne peut être garanti qu'à condition de permettre aux individus de participer à la fondation de celles-ci. On ne peut laisser cette tâche à un groupe particulier, à une croyance religieuse qui ne pourrait que laisser transparaître des intérêts individuels. Mais, dirons-nous, si nous ne pouvons garantir qu'il existe une Morale à laquelle nous pourrions nous référer pour juger les normes, où se situe alors ce nouveau temps moral? C'est ici que se trouve l'originalité du système habermassien: elle retrace le moment moral au niveau de la théorie du langage. Nous aurons à découvrir les présupposés éthiques dans la structure des actes de parole. C'est aussi ici que se retrouvent les plus grandes difficultés pour les philosophes dans leur tentative d'explication de ce point de vue moral.

[...] quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu

¹³⁰ *Ibid.*, p. 17.

moral; le principe moral se laisse déduire à partir du contenu de ces présuppositions d'argumentation, pour peu que l'on sache ce que cela veut dire de justifier une norme d'action.¹³¹

Ce qui demande à être éclairci c'est ce que Habermas entend par "présuppositions pragmatiques universelles". Nous sommes ramenés au processus par lequel nous acquérons une conscience sociale, nous sommes pour ainsi dire impliqués dans une société, qui a elle-même une certaine éducation, un vécu. La société est déterminée par les individus et les individus par la société. De là le caractère circulaire de la théorie de l'agir communicationnel. Dans le langage, se transmettent des attentes de comportement par lesquelles nous pouvons comprendre l'autre et nous comprendre nous-même. Nous nous attendons à ce que l'autre se comporte d'une certaine façon dans son utilisation du langage. C'est ce que notre évolution au niveau de la société nous apprend. Un terme ne doit pas quitter notre esprit dans l'analyse de l'éthique de la discussion: l'autre, c'est-à-dire la dimension intersubjective. C'est pour lui, à travers lui, que je me découvre et c'est par moi que lui devient. Je découvre ainsi le moment par lequel nous nous accordons pour parvenir à une possible entente. Tout le soubassement de cette théorie morale se restreint à vouloir protéger les individus. C'est un retour à notre vulnérabilité en tant qu'homme. «Dans les processus de formation communicationnels, l'identité de l'individu et celle de la communauté se forment et se maintiennent *co-originaires*». ¹³² La morale n'est plus une affaire que je peux établir à partir de mon moi, de ma seule perspective; elle se laisse plutôt établir à partir du point de vue du Nous. C'est ce que tente de prendre en considération l'éthique de la discussion. Si nous ne devons jamais oublier le lien entre la morale et le principe de socialisation, encore moins devons-nous oublier ce qui relie la morale et la société, le langage de tous les jours:

¹³¹ *Ibid.*, p. 18.

¹³² *Ibid.*, p. 19-20.

C'est pourquoi le noyau véritable du droit naturel est sauvegardé par la thèse selon laquelle toutes les morales se rejoignent en un point: elles tirent simultanément du même médium de l'interaction médiatisée par le langage, auquel les sujets socialisés doivent leur vulnérabilité, les points de vue centraux pour une compensation de ces faiblesses.¹³³

Alors c'est dans le langage qu'il faudra chercher les bases de l'éthique de la discussion qui demeure seulement une procédure, qui ne constitue pas en soi un point final à toute recherche des normes et des valeurs sociales. Comme tout bon projet philosophique qui veut expliquer dans un seul geste d'unification théorique la signification des événements empiriques, la théorie de Habermas essaie d'avoir une signification universelle. Il emploie des termes comme: "généralisées", "abstraites" et "décloisonnées"¹³⁴, pour démontrer que l'éthique de la discussion ne s'applique pas seulement à une communauté particulière mais devrait pouvoir trouver l'assentiment de la population en général. Il s'agit de reconnaître que dans le langage, nous ne faisons pas appel à des entités extra-mentales mais à des processus d'apprentissage ou d'acquisition que nous retrouvons sur le terrain social et que nous pouvons reconstruire à partir de nos attentes vis-à-vis de notre interlocuteur, lors d'une activité communicationnelle. Pourquoi la base du langage doit-elle être susceptible de transformation? Pour qu'une plus grande équité puisse survenir entre les personnes. Seule une morale qui se retrouve au niveau de l'agir communicationnel et qui peut faire abstraction de toute ingérence politique et sociale, pour retrouver sa fondation rationnelle dans le langage, peut garantir une meilleure égalité entre les individus.

Dans la critique qu'il porte à l'endroit de la société capitaliste moderne, Habermas voudrait remettre en question le système de valeurs existant, en le soumettant à un examen critique. Mais la démocratie fonde une théorie de la société qui se veut communicationnelle.

¹³³ Ibid., p. 21-22.

¹³⁴ Ibid., p. 22.

Ce qu'il constate c'est que le capitalisme s'est écarté de son rôle fondamental de gardien de la rationalité, qui se caractérise par une plus grande ouverture envers les intérêts et les opinions des citoyens, pour se soumettre à la loi de l'instrumentalité, d'un point de vue téléologique. Dans la société moderne, la science et l'argent -ce que nous pourrions définir comme des instruments pouvant fournir une plus grande liberté aux individus- ont pris l'avantage sur la raison, en soumettant celle-ci à ses propres caprices. Voilà pourquoi Habermas définit la discussion pratique de la façon suivante:

[...] 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.¹³⁵

Pourquoi refuse-t-il de produire de nouvelles normes? La réponse réside dans le fait que nous sommes engagés dans un système déficient et qu'il faut d'abord résoudre les problèmes existants avant de nous engager dans un processus de production de nouvelles normes émancipatrices. Car il ne faut pas perdre de vue que l'éthique de la discussion prend en considération les intérêts de tous. Elle a un caractère universel. Elle ne perd pas son applicabilité, même si nous devons prendre une distance face au vécu pour juger une norme. Habermas, dans l'élaboration de son système, a pris conscience de l'apport que pouvait donner l'évolution de la société, la rationalisation par une pratique communicationnelle inhérente à tout processus de socialisation et d'évolution. Sa "morale évolutionniste" peut être reconnue sous la forme d'«ordres institutionnels de type postconventionnel».¹³⁶ Évolutive, cette morale l'est, au sens où nous sommes engagés dans un processus exigeant la conscience de notre imbrication au sein d'une communauté et le dépassement de notre regard égocentrique face à notre rôle social. Habermas rejoint ainsi la pensée de Lawrence Kohlberg

¹³⁵ *Ibid.*, p. 35-36.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 43.

sur le développement moral des individus. La morale est le résultat d'un processus d'évolution atteint par l'apprentissage des "contraintes" que la vie en communauté impose, par le dépassement de la vie éthique pour une vie juste. Nous sommes des "produits" de l'évolution morale opérée au sein des institutions qui sont elles-mêmes des produits de notre propre évolution. Ceci caractérise également la limite à laquelle l'éthique de la discussion se voit confronter:

Ces points de vue moraux ne se rapportent en effet qu'à *une* dimension au sein d'un monde de la vie, à savoir aux cadres institutionnels et aux interactions légitimement réglées qui surgissent avec une exigence de validité normative.¹³⁷

Ces cadres institutionnels représentent l'aboutissement de la solidarité et de la justice à l'oeuvre dans les rapports sociaux. En tant que membres de la société, nous devons faire appel à des principes qui régissent nos interactions pour maintenir une certaine cohésion sociale. Ces principes répondent également à l'intuition fondamentale que tout individu doit faire par sa participation au mode communicationnel: «Les idées de justice et de solidarité sont avant tout présentes dans la reconnaissance réciproque de sujets responsables qui orientent leur agir en fonction de prétentions à la validité».¹³⁸

Le langage représente l'instant de réalisation du point de vue moral. Nous devons respecter la liberté des autres dans leur engagement au niveau des actes de parole. Lorsque je dis une phrase, je fais une prétention à la validité, soit de vérité au niveau des états de chose, soit de justesse au niveau social ou soit de sincérité au niveau personnel. C'est de cette façon, depuis vingt ans chez Habermas, que nous nous trouvons engagés dans une interaction communicationnelle qui fait appel au concept de justice et de solidarité. La justice nous

¹³⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 69.

permet de prendre une attitude universelle envers les conflits d'action par lesquels les normes sont contestées et par la solidarité nous devons prendre connaissance des conséquences que pourrait avoir la norme ainsi établie. Les points de vue de la justice et de la solidarité ne peuvent être réfutés qu'en nous aliénant nous-mêmes vis-à-vis du processus de socialisation qui s'est développé par les interactions sociales médiatisées par le langage. C'est ainsi que Habermas enracine sa théorie morale au niveau d'un simple processus caractérisé par la théorie de l'agir communicationnel pour se soustraire aux contingences des forces évolutives de la vie bonne.

Il y a des phrases qui ne laissent aucun doute quant à la signification que l'on doit donner à la théorie de Habermas, issue d'une réflexion sur les écrits de Kant et de Weber, par exemple: «[...] une éthique de la conviction doit céder le pas à une éthique de la responsabilité». ¹³⁹ Par "responsabilité", Habermas entend non seulement dépasser l'éthique universaliste kantienne, mais prendre conscience, au niveau de nos raisons, de la réalité d'autrui. Savoir, par exemple, que les résultats et les conséquences de nos actions vont inconstamment toucher les autres membres de la communauté, définit une responsabilité. Nous avons également au niveau de la responsabilité, le problème théorique de l'application de la norme morale au niveau de la pratique. Voici en quels termes répond Habermas:

Être disposé à un agir responsable dépend d'un processus de socialisation et d'une formation d'identité plus ou moins réussies. Mais une identité ne se forme pas par des arguments. Ainsi, si la théorie morale se contente de reconstruire le point de vue moral et de fonder sa validité universelle, cela n'est à nouveau pas synonyme de déficit. Elle doit laisser le soin de toutes les décisions concrètes aux concernés eux-mêmes[...] ¹⁴⁰

¹³⁹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 87.

La question d'application demeure sous-jacente dans cette affirmation. Nous ne devons pas nous attendre à ce que le point de vue moral soit automatiquement en vigueur, au niveau social, par notre seul vouloir, mais nous devons nous en remettre au processus de socialisation, aux discussions, pour parvenir à un niveau de conscience supérieur. Le fil conducteur de ce processus se définit, encore chez lui, par le terme de "raison pratique". Analysons ce concept par les deux termes qui le composent. Au-delà de Kant, "raison" nous donne d'abord l'indication d'un contenu cognitif que nous pouvons, par des arguments logiques, parvenir à justifier. Le terme "pratique" nous renvoie à notre situation existentielle. La pratique renferme la tentative de ramener à la base de la discussion morale, la contingence sociale. Sinon, comment expliquer les nombreuses contradictions, au niveau social, des inégalités qui persistent? Nous sommes des êtres engagés envers les autres, dans des relations qui demandent à chaque fois une analyse particulière. Trois niveaux sont mis en évidence: pragmatique, éthique et morale. Pour chacun de ces niveaux, nous partons de la même question: que dois-je faire? Pour la pragmatique, cette question concerne des buts que l'on pourrait dire "mécaniques", c'est-à-dire qui ne servent qu'à la réalisation d'un besoin matériel. Dans le sens de l'éthique, nous nous retrouvons à un stade supérieur de conscience et agissons selon le point de vue du bien. Mais nous ne sommes pas encore parvenus au niveau de la morale, car au stade de l'éthique nous demeurons au niveau de nos propres désirs: «Les évaluations fortes s'orientent en fonction d'un but posé par moi absolument, à savoir en fonction du bien suprême d'une conduite de vie autarcique, recelant sa valeur en elle-même».¹⁴¹ Les évaluations fortes pourraient-elles être ramenées au concept de "loi morale" kantien, par lequel les individus orientent leur action et que Habermas avait critiqué auparavant? Le dernier niveau, celui de la morale, aura pour tâche de rassembler ce que tous peuvent vouloir. Il s'agit du respect. «Nous nous approchons pourtant de la perspective

141 *Ibid.*, p. 99.

morale, dès lors que nous testons nos maximes en regard de leur compatibilité avec les maximes des autres». ¹⁴² C'est ainsi que nous atteignons la transformation de nos institutions pour le maintien et la réalisation de la conscience morale.

Le problème de l'imputabilité des commandements moraux motive le passage de la morale au droit. Et avec la réalisation de buts et de programmes se posent finalement des questions à propos du transfert et de l'utilisation neutre du pouvoir. ¹⁴³

Nous avons ainsi dépassé le seuil de l'affirmation d'une possibilité théorique d'un niveau moral pour prendre en considération que tout revient à "l'espace public". Le niveau de différenciation entre les niveaux pragmatique, éthique et morale étant établi, ainsi que leur domaine d'application (et de possibilité de réalisation), nous sommes parvenus à l'instauration de mécanismes qui permettront l'introduction, au niveau de l'interaction sociale, du processus d'émancipation. Ce sont les concepts de droit et de pouvoir qui viennent ici renforcer notre lecture de l'aspect libérateur de la théorie de l'agir communicationnel, ou plus exactement, de la théorie de l'éthique de la discussion. Nous ne pouvons pas nous en remettre aux seules discussions qui consistent à s'entendre sur la norme et sa validité à un niveau où nous faisons abstraction des influences sociales qui pourraient venir entraver les processus d'intercompréhension. Dans les discussions, nous sommes dans une situation hypothétique, nous devons agir en prenant l'attitude d'un individu en face d'une "communauté idéale de communication" comme l'appelait K.-O. Apel. C'est ce que Habermas nomme la "situation idéale de parole". ■ s'agit d'un moyen d'échapper à la répression qu'exerceraient les détenteurs d'un pouvoir politique sur la communication comme processus de la réalisation d'un consensus. C'est ainsi que les notions de droit et de pouvoir se voient dans l'obligation d'intervenir à ce niveau d'explication. La notion de pouvoir a,

¹⁴² *Ibid.*, p. 100.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 108.

pour ainsi dire, une tendance à être perçue de façon négative. Il s'agit de s'en remettre à une étude historique pour percevoir l'utilisation arbitraire du pouvoir. Mais, avec l'instauration d'institutions qui garantiraient le "droit" de nos commandements moraux, nous pouvons mettre fin à l'utilisation despotique du pouvoir par une classe de la société sur une autre. Le domaine du droit n'est-il pas le domaine par excellence de la plaidoirie, un niveau de communication où les arguments pour ou contre sont mis à la disposition des intervenants? Le point de mire du concept de droit sera cependant celui de "garantir" l'égalité entre tous les participants. Il s'agit de permettre l'instauration communicationnelle d'une institution qui garantira la réalisation d'une entente discursive basée sur de bonnes raisons. Nous ne pouvons pas nous en remettre aux bonnes intentions des personnes pour la garantie libre et sans répression de la communication. Comme nous l'avons constaté, le lien entre la conscience morale des individus et la société est étroitement noué. Nous devons également préserver le terrain de nos processus d'apprentissage grâce à l'instauration d'institution de droit. L'éthique de la discussion ne peut garantir à elle seule la réalisation de la société idéale à laquelle Habermas rêve.

Nous devons comprendre qu'il n'y a pas seulement notre conscience qui soit impliquée dans la réalisation de cette société meilleure, mais également des processus sociaux à l'œuvre de façon historique. L'état démocratique est une réalisation politique. Quelle doit être notre attitude envers la pratique quotidienne et celle des discussions? Il s'agit de démontrer ce que nous devons accomplir pour maintenir le lien entre ces deux pôles, sans pour autant en diminuer les composantes. Ce sont des termes comme: autoréflexion, critique et reconstruction qui sont les points de rencontre entre le pratique et le théorique. Nous devons, à partir de notre horizon, parvenir à reconnaître ce qui est à la base de nos intelllections morales. Dans l'attitude pratique, nous sommes engagés dans les jeux de

l'interaction sociale sans pouvoir nous dégager de l'emprise des forces oppressives qui empêchent de mener à bien l'intercompréhension. Dans l'attitude théorique, nous devons faire l'effort supplémentaire de sortir de cet embarras pour atteindre l'attitude inconditionnée impartiale d'un jugement sur les normes en vigueur. Il s'agit de ne pas se laisser empoisonner par les faussetés de la société (comme la violence, la répression), enfin, par tout ce qui empêche dans la vie réelle d'avoir une communication libre. Si nous parlons d'attitude, c'est pour mieux faire comprendre que c'est à nous qu'en revient l'entière responsabilité, que cela dépend de notre propre volonté. Voilà deux termes que nous ne devons pas négliger: responsabilité et volonté. La responsabilité comme individu (faisant partie d'un ensemble plus vaste que son moi égoïcentrique) et la volonté pour montrer qu'il s'agit bien d'une décision que chacun doit pouvoir faire pour lui-même. Ce n'est pas une loi morale qui commande nos actions mais plutôt notre engagement dans une communauté communicationnelle réelle, tangible et indépassable.

[...] la théorie morale accomplit une tâche de reconstruction rationnelle, en extrayant des intuitions morales quotidiennes le point de vue du jugement impartial à propos de conflits d'action interpersonnels. Au cours de cette réflexion, elle ne doit assurément pas renoncer à l'attitude performative des participants à l'interaction; ce n'est qu'ainsi qu'elle maintient le contact avec ce savoir intuitif acquis dans la socialisation, et qui rend possibles les jugements moraux.¹⁴⁴

Voilà qui résume la relation entre la pratique (intuitions morales quotidiennes) et le théorique (jugement impartial). Ce sera le rôle de l'éthique de la discussion de faire la démonstration que nous pouvons parvenir à un jugement impartial en nous appuyant sur la "praxis argumentative".

Le programme de fondation de l'éthique de la discussion s'assigne pour but d'acquiescer, à partir de telles présuppositions

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 116.

de rationalité, une règle d'argumentation pour celles des discussions dans lesquelles des normes morales peuvent être fondées.¹⁴⁵

Les présuppositions de rationalité renvoient à la "publicité de l'accès", "l'égalité de participation" et "la sincérité", des concepts qui renvoient aux conditions nécessaires pour avoir une communication libre, effective et vraie. Nous avons aussi besoin des institutions pour garantir le maintien de ces éléments.

Il ne faut pas perdre le sens de toute cette interrogation de la part de Habermas: la possibilité de pouvoir fonder en raison le point de vue moral. Il s'agit d'avoir une certaine force intellectuelle qui permette d'affirmer la possibilité de pouvoir mener à bien l'agir communicationnel. C'est pourquoi le point de vue moral demeure important dans l'éthique de la discussion. Pour lui l'éthique de la discussion est un processus qui s'insère bien dans l'entreprise de la politique qui aura pour tâche la libération des individus et de la société. Ce que nous devons envisager maintenant, c'est la découverte des pathologies sociales qui entravent la réalisation de l'émancipation, terme cher à l'école de pensée marxiste. Dans le cas de la distinction entre la fondation et l'application de normes, voici comment l'éthique de la discussion l'envisage: elle distingue «[...] entre la validité - ou la justice - de normes, et la justesse de jugements singuliers qui, sur la base d'une norme valide, considèrent une certaine action comme requise».¹⁴⁶ Les normes morales auxquelles tout le système habermassien donne son importance dans la régulation des actions, se doivent d'appartenir à la catégorie de la communauté idéale de communication pour ne pas que nous soyons contraints d'accepter les pathologies sociales comme étant à la base de nos interactions. Au début, l'homme est un être libre, alors il doit pouvoir prendre lui-même la responsabilité de ses actions, il doit pouvoir lui-même décider de la voie à suivre. Il ne doit pas s'en remettre aux sanctions que

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 126.

pourrait lui imposer une classe sociale particulière, ni s'en remettre aux idées de la tradition qui pourraient être utilisées par un groupe dominateur, puisque la communication ne serait pas libre ni la recherche d'un consensus. A la pression de la tradition et des sanctions exercées sur les individus correspondent du côté émancipatoire les idées de volonté autonome et de raison pratique: «Une volonté autonome ne fait que se *donner* des lois fondées par la raison; et la raison pratique ne fait que *découvrir* des lois qu'elle projette et prescrit en même temps». ¹⁴⁷ Nous revenons ainsi à la distinction du juste et du bien, de la morale et de l'éthique. Volonté autonome, parce que la décision finale revient à l'individu, principe de liberté, qu'on ne peut enfreindre et raison pratique, parce que je ne suis pas seul; nous sommes nécessairement dans l'agir communicationnel. Nous avons donc l'individualité et la réciprocité; nous n'avons d'autre choix que de composer avec ces principes qui sont à la base de notre maturation et de notre évolution. Voici comment se traduit ce processus sous l'égide de l'éthique de la discussion :

La structure générale des rapports de reconnaissance, qui rend possible la compréhension de soi simultanément comme personne et comme membre d'une communauté en général, est présupposée dans l'agir communicationnel, et se trouve maintenue dans les présuppositions communicationnelles de l'argumentation morale. C'est précisément cette structure qui nous permet de juger quelque chose sous l'égide du point de vue moral.¹⁴⁸

Si nous ne pouvons plus mener à bien une discussion, une argumentation, si toute communication devient impossible, alors nous n'avons plus aucune base possible pour fonder l'affirmation selon laquelle il est possible d'avoir un jugement moral. Le langage représente ce qu'il y a de plus essentiel dans notre rapport au monde. Ainsi, induire qu'il doit y avoir, si la communication réussit, une instance morale, rend ce qu'Habermas considère

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 133.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 138.

comme une "morale réduite", à son plus simple appareil. Un système philosophique universel n'est plus possible. Le fait de découvrir dans la pratique communicationnelle une instance morale ne préjuge pas de notre situation dans le monde. Nous ne faisons que découvrir l'instant universel et intersubjectif par lequel nous réussissons à nous entendre sur quelque chose. J'accepte de l'autre ce qu'il me dit, et de cela je déduis qu'il fait appel à des présuppositions morales. Mais il faut penser qu'ici, la communication est comprise dans sa signification la plus pure et non comme sujette au changement paradigmatique de l'histoire, il s'agit de «[...] penser les procès de communication comme s'ils se déroulaient sous des conditions idéalisées». ¹⁴⁹ Ce sont des présupposés que l'on peut reconstruire à partir de l'argumentation, qui renvoient au monde des interactions sociales. Nous avons dans nos rencontres de tous les jours l'occasion de reconnaître l'emploi d'arguments pour formuler notre point de vue. L'échange d'arguments permet de fournir des raisons en faveur de nos assertions. L'implication morale de l'interlocuteur est garantie par son engagement communicationnel. Elle se réduira à la forme communicationnelle et non pas au contenu. Ici repose l'originalité de Habermas: se concentrer sur le point de vue moral dans l'agir communicationnel, au lieu de vouloir faire revivre une théorie philosophique englobante qui expliquerait tout. Il reprend, en le paraphrasant, l'impératif kantien: «Agis en fonction de l'intercompréhension». ¹⁵⁰ Je ne peux agir qu'en me référant à ce qu'il y a d'universel pour parvenir à un consensus, l'universel repose sur l'utilisation du langage qui renferme le processus par lequel nous pouvons parvenir sans contrainte à nous entendre. N'y a-t-il pas des contraintes au niveau du langage? Il s'agit de contrainte grammaticale, syntaxique plutôt que politiques ou d'intérêts divergents. Parvenir ainsi à l'intercompréhension suppose d'abattre les barrières qui nous séparent, les barrières de l'argent, du pouvoir et de la violence. C'est ce qui pourrait permettre l'émancipation de la société. L'homme est un être de

¹⁴⁹ Ibid., p. 145.

¹⁵⁰ Ibid., p. 155.

communication et si par celle-ci, il parvient à restaurer un semblant de point de vue moral, alors les obstacles à une société plus démocratique, plus libre seront surmontés. “N’agis pas en fonction de buts particuliers ou égocentriques, mais selon les règles universelles” semble-t-il nous dire. Après tout ce cheminement, nous nous retrouvons vis-à-vis de la véritable question philosophique qui n’a aucune réponse définitive: «*Why be moral?*» («pourquoi être moral?»)»¹⁵¹ Habermas devra défendre sa position contre les approches de l’éthique du Bien de Charles Taylor et d’une “fondation ultime dans des théories morales”. Il répond qu’ «Une théorie discursive du droit *se rattachant* à l’éthique de la discussion maintiendra en revanche le modèle de la discussion».¹⁵² Ce qu’il poursuit depuis le début de sa recherche, c’est de redonner la place qui lui convient à la raison. Dans notre rapport à la société moderne, on constate une déformation de la morale, vers une pensée instrumentale. Nous voulons combler nos besoins immédiats et prenons aussi la position égocentrique du sujet humain. Pour Habermas, le fait de la raison se retrouve dans notre attitude envers le langage et à travers lui. C’est aussi en reconnaissant la “faiblesse de la volonté” qu’il refuse de céder le pas à la position d’une philosophie de la conscience. Pour lui, il s’agit de défendre une théorie de l’agir communicationnel dans laquelle nous retrouvons une “praxis à teneur normative” sans pour autant préjuger de la fin des débats.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵² *Ibid.*, p. 178.

CONCLUSION

Nous avons suivi dans ce mémoire la tentative habermassienne de fonder en raison l'éthique communicationnelle. Une des premières constatations que nous avons faites était de voir le passage qu'il opère de la philosophie de la conscience à la philosophie communicationnelle. Le rôle de la rationalité dans l'élaboration d'une théorie de la société change par le fait même. Elle ne peut plus être perçue comme étant le moteur de nos actions, mais comme s'élaborant au cours d'un processus communicationnel. La notion de critique a permis aussi à Habermas de découvrir les pathologies de la communication, en remettant en cause le langage scientifique à l'œuvre dans les sociétés modernes. Le langage ne peut plus être réservé au caractère monologique de la science et est découvert comme instrument de compréhension en vigueur dans la société. C'est par la reconnaissance de la rationalité dans la détermination de nos actes de parole que nous prenons conscience du fondement moral à l'œuvre dans la communication. Nos actes de parole renvoient à des prétentions à la validité inhérentes au langage: ce sont l'intelligibilité, la vérité, la justesse et la sincérité. L'herméneutique tient une place privilégiée dans sa théorie, car elle repose sur la possibilité des participants à la communication de se comprendre et fait intervenir également un arrière-fond de rationalité qui servira à fonder l'éthique communicationnelle.

Pour Habermas, la politique et l'éthique (les questions pratiques) sont susceptibles de vérité. Il établit une pragmatique universelle pour montrer, entre autres, la dimension universelle de certains présupposés. Cette pragmatique détermine un monde public de conceptions reconnues intersubjectivement, de "conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension". Le langage transporte par son utilisation des considérations éthiques. Lorsque je dis que je ferai telle action, mon interlocuteur s'attend à ce que j'effectue l'action.

Il y a une attente de sa part. Si je me dégage de ma responsabilité, on pourra dire alors que je n'ai pas respecté l'engagement de mon acte de parole. Voilà l'un des aspects de la pragmatique universelle.

Voyons d'autres aspects. Avec la discussion, nous nous situons à un autre niveau de communication que la communication quotidienne. Nous sommes dégagés des contraintes du monde vécu social. La notion de "situation idéale de parole" se caractérise par ses éléments d'anticipation et d'illusion. Nous devons anticiper que tous les participants à la discussion pourront donner leurs arguments sans contrainte et sans violence. Nous devons prendre la position selon laquelle nous admettons comme valides les arguments qui pourraient faire le consensus de tous les participants. Il s'agit de reconnaître un espace public de communication qui garantit la possibilité de la démocratie. Des conditions de symétrie entre les participants devront être respectées pour que la discussion soit légitime. Il leur devient possible d'employer le langage, de participer à la discussion, de dire leurs sentiments et leurs souhaits et de prendre position par oui ou par non. La situation idéale de parole revêt un caractère illusoire car elle n'est pas réalisée empiriquement. Il s'agit d'une supposition cognitive que les participants effectuent pour contrer les obstacles à la réalisation d'un consensus rationnel. La discussion s'avère nécessaire pour un examen critique des prétentions à la validité problématisées à partir de la pratique vécue. Il ne faut pas voir dans le résultat de cette discussion une absolutisation, mais la réalisation de la rationalité. Nous sommes engagés dans des interactions sociales qui participent à l'élaboration d'une nouvelle conscience morale par la communication. L'éthique communicationnelle comportera donc le respect de la part des participants à la discussion des contraintes du langage et le meilleur argument jouera un rôle primordial pour l'obtention d'un consensus. Mais comment établir une éthique communicationnelle sans faire intervenir des considérations morales comme prémisses de la

théorie? La réponse se trouve dans la relation que nous avons établie entre l'interaction sociale et l'éthique communicationnelle. Nous sommes dans un processus d'évolution et d'apprentissage qui nous engage dès les premiers instants de notre existence à admettre les présupposés inhérents au langage. Comprendre le rôle du processus communicationnel dans l'émancipation sociale: voilà l'un des résultats de sa théorie que nous avons découvert.

On pourrait voir dans ce processus le problème d'une pétition de principes, d'une circularité: le monde vécu social serait posé à la fois comme base communicationnelle et comme résultat de l'activité communicationnelle. Mais ce cercle disparaît aussitôt qu'on reconnaît le rôle de l'histoire dans l'élaboration d'une théorie de la société. Enfin, la constatation la plus surprenante de notre recherche concerne la notion de rationalité. Il faut dire que l'histoire de la philosophie a vu la Raison érigée en système de principes a priori passer à une raison basée sur l'expérience. D'une société primitive basée sur le mythe, nous sommes aussi parvenus à une société informatisée. Aujourd'hui, la rationalité demeure en devenir. La «Raison» n'est pas perdue mais elle est à découvrir, à reconstruire selon d'autres balises que celles de la métaphysique. Nous avons appris chez Habermas à reconnaître surtout la communication comme nouvelle dimension de la philosophie.

BIBLIOGRAPHIE

Apel, K.O. «La question d'une fondation ultime de la raison», Critique, n. 413, 1981, pp. 895-928..

Apel, K.O. Penser avec Habermas contre Habermas, Paris, Éditions de L'Éclat, 1990.

Habermas, J. L'espace public, (Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise), Payot, Paris, 1978.

Habermas, J. Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975.

Habermas, J. La technique et la science comme « idéologie », Paris, Éditions Gallimard, Collection TEL # 161, 1973.

Habermas, J. Connaissance et Intérêt, Paris, Éditions Gallimard, Collection TEL # 38, 1976.

Habermas, J. Profils philosophiques et politiques, Paris, Éditions Gallimard, Collection TEL # 114, 1974.

Habermas, J. Raison et légitimité: Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, Paris, Éditions Payot, 1978.

Habermas, J. «*Le lien entre mythe et Aufklärung Observations après une relecture de la Dialectique de la Raison.*» Revue D'esthétique, 1985, 8, 31-46.

Habermas, J. Logique des sciences sociales et autres essais, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

Habermas, J. Théorie de l'agir communicationnel (Tome 1). Paris, Fayard, 1987.

Habermas, J. Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences, tr. fr. «Bibliothèque de philosophie», NRF, Gallimard, Paris, 1988.

Habermas, J. «Être résolument moderne.» Autrement, 1988, 102, 23-29.

Habermas, J. Morale et Communication, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

Habermas, J. De l'éthique de la discussion. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.

Holub, R.C. Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere. London and New York, Routledge, 1991.

Horkheimer, M., Adorno, T. La dialectique de la raison, Gallimard, 1974.

Horkheimer, M. Théorie traditionnelle et théorie critique, Gallimard, (1933), 1974.

Horkheimer, M. Théorie Critique. Paris, Payot, 1978.

Hunyadi, M. «Liminaire», Dans De l'éthique de la discussion, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, pp. 7-10.

Ingram, D. Habermas and the Dialectic of Reason. New Haven and London, Yale University Press, 1987.

Kortian, G. Métacritique. Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

McCarthy, T. The Critical Theory of Jürgen Habermas. Cambridge, The M.I.T. Press, 1991 (1981).

Mellos, K. «Rationality, Validity and Functionality in Habermas». Dans Rationalité, Communication, Modernité. Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas. Direction de Koula Mellos, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1991, pp. 13-39.