



Coordonné par  
Rainer Rochlitz

# Habermas

## L'usage public de la raison

puf

débats

philosophiques

Habermas  
L'usage public de la raison

DÉBATS PHILOSOPHIQUES  
*Collection dirigée par Yves Charles Zarka*  
Directeur de recherche au CNRS

COORDONNÉ PAR  
Rainer Rochlitz

*Habermas*  
*L'usage public de la raison*



Presses Universitaires de France

LISTE DES AUTEURS

CATHERINE AUDARD  
Department of Philosophy, London School of Economics

CHRISTIAN BOUCHINDHOMME  
Traducteur, Paris

JEAN-PIERRE COMETTI  
Université de Provence - Aix-Marseille I

JÜRGEN HABERMAS  
Starnberg

JUSTINE LACROIX  
Centre de théorie politique, Université libre de Bruxelles

RAINER ROCHLITZ  
CNRS/EHESS, Centre de recherches sur l'esthétique,  
les arts et les littératures

ISBN 2 13 052230 0

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 2002, août

© Presses Universitaires de France, 2002  
6, avenue Reille, 75014 Paris

## Sommaire

|  |     |
|--|-----|
| <i>Rainer Rochlitz</i> , Introduction. Raison et rationalité chez Habermas                                       | 7   |
| <i>Christian Bouchindhomme</i> , Une querelle de famille I. Aux sources de la controverse entre Apel et Habermas | 31  |
| <i>Jean-Pierre Cometti</i> , Jürgen Habermas et le pragmatisme   | 67  |
| <i>Catherine Audard</i> , Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas                      | 95  |
| <i>Justine Lacroix</i> , Patriotisme constitutionnel et identité postnationale chez Jürgen Habermas              | 133 |
| <i>Rainer Rochlitz</i> , Philosophie politique et sociologie chez Habermas                                       | 161 |
| <i>Jürgen Habermas</i> , Valeurs et normes. À propos du pragmatisme kantien de Hilary Putnam                     | 199 |
| Index des noms   | 237 |

# Introduction

## Raison et rationalité chez Habermas

RAINER ROCHLITZ

La pensée de Habermas se développe depuis un demi-siècle<sup>1</sup> en associant très tôt, dans l'esprit de l'école de Francfort des années 1920-1930, la philosophie et les sciences sociales. « Se développer » a, dans ce cas, un sens particulier. De *Connaissance et intérêt* à *Vérité et justification*, de *Logique des sciences sociales* à la *Théorie de l'activité communicationnelle*, cette pensée, grâce à sa mémoire du travail théorique antérieur, n'a cessé de gagner en complexité. Il a su mettre de vastes lectures au service de sujets d'actualité et proposer des modèles théoriques décloisonnés. À travers son explication critique avec ses contemporains, dont il s'est constamment approprié les leçons, cette pensée est engagée dans une autocritique incessante et, du même coup, s'est continûment débarrassée de ses scories ou de partis pris longtemps défendus (par exemple, contre le « réalisme » dans la théorie de la connaissance ou contre la « juridicisation » de la société).

1. Sa bibliographie s'ouvre sur cinq articles parus en 1952, dont quatre dans le *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, suivis, entre autres, de l'essai *Penser avec Heidegger contre Heidegger*, en 1953, et de la thèse sur Schelling, en 1954. Voir René Görtzen, *Jürgen Habermas : eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982.

Rainer Rochlitz

Malgré ces transformations – c'est ce que montre la lecture de *L'Espace public* (1962) ou de *Théorie et pratique* (1963) –, les intentions initiales ont peu changé. Philosophiquement, il s'est toujours agi de dégager un espace logique des différentes modalités de la « raison pratique » à côté de la relation théorique au monde, l'une et l'autre devant se compléter dans le cadre d'un concept de raison plus large. Un tel concept est le propre des sociétés modernes qui peuvent de moins en moins se stabiliser en s'appuyant sur une autorité traditionnelle. En tant que théoricien de la société, témoin, commentateur et acteur critique de son temps, Habermas a par ailleurs toujours cherché, dans un esprit non défaitiste, à préserver ou à conquérir des espaces de liberté collective et individuelle au sein des contextes contraignants de la société contemporaine.

Les corrections successives apportées à sa théorie mettent d'autant mieux en évidence ce qui est resté inchangé : Habermas tente de rendre un sens peu suspect au concept de raison, largement décrié depuis plusieurs décennies sous l'influence à la fois de Nietzsche et de Heidegger, de théories systémiques, du scepticisme, du relativisme ou plus récemment du naturalisme. Il le fait en focalisant son attention sur la spécificité anthropologique de la « communication » : de l'incontournable coordination de nos actions au moyen du langage qui nous oblige à mobiliser des raisons pour nous entendre et agir en commun. Quant au caractère « critique » de cette théorie, il n'est pas dû à un parti pris de polémiste, mais au fait que critique et justification rationnelle se répondent : ce qui prétend à la rationalité est par principe critiquable. Proche à ses débuts de la Théorie critique de l'école de Francfort, Habermas s'est efforcé de donner à ce projet des bases normatives plus solides. S'appuyant au

## *Introduction. Raison et rationalité chez Habermas*

départ, comme Horkheimer et Adorno, sur une philosophie de l'histoire dont la fragilité lui apparaît très vite, il se tourne vers un ancrage dans les présuppositions et les procédures de la « communication » en tant que spécificité anthropologique. Aux yeux de certains, l'attitude de « refus » de sa première philosophie comme de sa théorie morale paraissait plus « critique » que ses écrits ultérieurs. Il se peut, cependant, que le potentiel critique de sa théorie politique des années 1990 soit en fait plus profond, quel que soit l'usage que Habermas lui-même en a fait jusqu'à présent, et qu'il ne trahit nullement ses intentions initiales.

Cette introduction examinera brièvement 1 / le projet philosophique et ses reformulations les plus importantes ; 2 / la différenciation du concept de raison en une typologie de formes de rationalité et le double sens du mot « rationalisation ».

### 1. LE PROJET PHILOSOPHIQUE ET SES REFORMULATIONS SUCCESSIVES

L'orientation fondamentale de la pensée de Habermas repose sur l'opposition entre deux rapports au monde, celui qui est défini par la science et la technique, rapport cognitif et instrumental, et celui qui est défini par l'interaction entre sujets, rapport constitutif de la communication, y compris sur son versant cognitif, et plus particulièrement des rapports moraux, juridiques, éthiques et politiques.

Qu'il s'agisse de la distinction hégélienne entre travail et interaction, de sa retraduction en termes d' « intérêts

Rainer Rochlitz

de connaissance » (intérêts liés aux activités instrumentales ou aux activités exercées au moyen de la communication), ou encore de la différenciation entre types fondamentaux de rationalité, Habermas cherche toujours à dégager l'originalité du rapport au monde que constituent l'échange de vues et la coordination des actions au moyen du langage. Il ne s'agit pas pour lui d'établir par là une hiérarchie entre connaissance et morale – ce sont là différents aspects ou modalités des actes de communication –, mais de contester le primat d'un mode ontologique particulier, celui qui relie la cognition au rapport instrumental au monde. Le mode d'action réalisé au moyen de la communication est selon lui *irréductible* à celui qui vise à contrôler des processus naturels. C'est là le fondement de sa critique des formes de pensée qui tendent à opérer une telle réduction, notamment de ce puissant courant de la pensée occidentale qu'est l'empirisme, auquel il reproche de pratiquer une réduction unilatérale.

Compte tenu du destin qu'elle a connu depuis que Habermas l'a introduite dans son œuvre, la notion de « communication » est l'objet de malentendus multiples : on y associe les stratégies manipulatrices et publicitaires des *mass media*, celles des grandes entreprises ou des appareils politiques. Pour éviter ces confusions, certains y ont substitué des termes supposés moins suspects, « dialogue », « interlocution », ou encore « conversation ». Aucun de ces termes n'est entièrement satisfaisant, aucun ne désigne plus clairement que « communication » le caractère ouvert des échanges, la pluralité indéfinie des participants, l'action et l'influence exercées à l'échelle d'une société ou d'un « réseau » encore plus large.

Depuis ses débuts, la stratégie théorique de Habermas est de décrire les modèles chaque fois dominants de la connaissance, de la rationalité et de l'action, d'un point

## Introduction. Raison et rationalité chez Habermas

de vue qui en révèle le caractère réducteur : oubli positiviste de la réflexion dénoncé dans *Connaissance et intérêt*, oubli de la communication critiqué dans la *Théorie de l'activité communicationnelle*, oubli des conquêtes de la modernité contesté dans le *Discours philosophique de la modernité*, oubli du lien interne, constitutif des démocraties modernes, entre droits de l'homme et souveraineté du peuple, mis en évidence dans *Droit et démocratie*. L'« autoréflexion » ou la « réflexion » de *Connaissance et intérêt* est précisément la prise de conscience critique d'une perception réductrice des contextes tant sociaux que conceptuels à partir desquels nous cherchons à nous comprendre. L'exemple le plus éloquent d'une telle démarche est sans doute le dialogue maïeutique développé dans *Morale et communication*, par lequel Habermas montre au sceptique en matière de morale qu'il peut, certes, désavouer l'éthique philosophique, mais « non la moralité sociale propre aux relations vécues dans lesquelles il est impliqué, pour ainsi dire, vingt-quatre heures sur vingt-quatre<sup>1</sup> ». Le pari d'une telle démonstration est double : il s'agit à la fois de donner de meilleures descriptions des réalités en question et de rouvrir des possibilités d'action fermées par les descriptions réductrices, qui sont en fait dues à des cadres conceptuels trop étroits. Telle sera aussi la conception des types de rationalité dans la *Théorie de l'activité communicationnelle*. Voilà quelques-uns des traits constants de la démarche habermassienne. Sur plusieurs autres points importants, cependant, ce sont les remises en question successives qui sont remarquables et qui nous intéresseront ici.

1. J. Habermas, *Morale et communication*, trad. Chr. Bouchindhomme, Paris, Éd. du Cerf, 1986 ; Flammarion, coll. « Champs », 1999, p. 121.

Rainer Rochlitz

a) *De* Connaissance et intérêt  
à la Théorie de l'activité communicationnelle

*Connaissance et intérêt* rattache la méthodologie des sciences empiriques et celle des sciences humaines et sociales à des types élémentaires d'action : « Les sciences herméneutiques sont ancrées dans les interactions médiatisées par le langage ordinaire, comme les sciences empirico-analytiques le sont dans le domaine de l'activité instrumentale. L'une et l'autre sont commandées par des *intérêts de connaissance* qui s'enracinent dans les contextes de vie qui sont ceux de l'activité communicationnelle et instrumentale. [...] Lorsque [les] courants de la communication s'interrompent et que l'intersubjectivité de l'entente entre individus se fige ou se disloque, une des conditions de la survie est détruite, qui est aussi élémentaire que la condition complémentaire du succès de l'activité instrumentale : à savoir la possibilité d'un accord sans contrainte et d'une reconnaissance exempte de violence. Comme cette condition est la présupposition de la pratique, nous qualifions de "pratique" l'intérêt commandant la connaissance dans les sciences humaines et sociales. Il se distingue de l'intérêt de connaissance technique en ceci qu'il ne vise pas à saisir une réalité objectivée, mais à maintenir l'intersubjectivité d'une entente entre individus [...]. »<sup>1</sup>

Révélatrice des modes fondamentaux de l'action, la *méthodologie* des sciences aurait déjà dû servir de point de départ à une « théorie de l'activité communicationnelle », mais cette approche devait conduire Habermas dans une impasse : « Il y a un peu plus de dix ans, j'avais esquissé

1. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976 ; coll. « Tel », 1979, p. 209 sq. (trad. mod.).

## Introduction. Raison et rationalité chez Habermas

dans mon avant-propos à *Logique des sciences sociales*<sup>1</sup> l'idée d'une théorie de l'activité communicationnelle. Il s'agissait alors d'un intérêt méthodologique que je reliais à "la fondation des sciences sociales dans une théorie du langage". Mais entre-temps, cet intérêt méthodologique a cédé la place à un intérêt substantiel. La théorie de l'activité communicationnelle n'est pas une métathéorie. Elle est au contraire le point de départ d'une théorie de la société qui s'efforce de révéler les critères de son travail critique. »<sup>2</sup>

La distinction entre intérêt méthodologique et intérêt substantiel, entre théorie de la connaissance et théorie du langage et de l'action<sup>3</sup>, cette distinction, qui marque une première différence entre l'ouvrage des années 1960 et celui de 1981, souligne les intentions critiques de la *Théorie de l'activité communicationnelle*. Elle ne renvoie pas seulement à ce qui, dans la communication, résiste à « la réduction cognitive-instrumentale de la raison<sup>4</sup> » ; elle fait allusion à ce qui, dans notre « monde vécu » régi par l'activité communicationnelle, résiste aux tendances réductrices des « systèmes » de la société contemporaine. Dans un souci d'efficacité et de réduction de la complexité, ces secteurs régulés par le marché ou par le pouvoir administratif cherchent, en effet, à faire l'économie de tout effort de communication, source de malentendus et de désaccords coûteux. De ce point de vue, *Raison et légitimité*, paru en 1973, anticipe déjà largement sur la *Théorie* de 1981.

1. Voir J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 2.

2. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 13 (trad. mod.).

3. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, *op. cit.*, p. 31.

4. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.*, t. 1, p. 14.

Rainer Rochlitz

Une *deuxième* différence réside dans la place que la *Théorie* de 1981 réserve à la « pragmatique formelle<sup>1</sup> » ou aux conséquences du « tournant linguistique » de la philosophie. Dès *Connaissance et intérêt*, le point de vue « herméneutique » avait été soumis à une vaste critique fondée sur les travaux de la philosophie analytique et du pragmatisme, notamment par le biais de Peirce<sup>2</sup> dont l'intérêt avait été mis en évidence par Karl-Otto Apel, l'ami et le maître des années d'apprentissage à Bonn. Au début des années 1970, les noms d'Austin, de Strawson, de Searle, de Sellars, de Rorty et de Richard Bernstein font leur apparition pour ne plus disparaître de l'œuvre. Au cours des années 1970, Habermas, alors directeur de l'Institut Max Planck, n'abandonnera pas le chantier des questions de philosophie du langage. Il en déduira la nécessité d'une vaste critique de tout ce qu'il résumera sous le nom de « philosophie de la conscience » ou de « philosophie du sujet ».

Une *troisième* différence entre les ouvrages de 1968 et de 1981 réside dans le caractère largement *sociologique* de la *Théorie de l'activité communicationnelle* qui est le fruit d'une relecture des grandes théories de la société : Weber et Marx, Durkheim et Mead, Parsons et Luhmann. C'est que les questions du langage et de la communication, que Habermas étudie pour répondre aux problèmes *substantiels* des sociétés modernes, l'intéressent en raison de leur fonction pour l'évolution sociale dans toutes ses dimensions. La théorie du langage et de la communication doit révéler les déficiences des théories modernes de la société qui, de Marx à Weber et de Lukács à Horkheimer et Adorno, ont

1. Voir J. Habermas, « Préface à l'édition française » de la *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.*, p. 10.

2. Les chapitres 5 et 6 de *Connaissance et intérêt* sont consacrés à Peirce.

### *Introduction. Raison et rationalité chez Habermas*

privilegié la seule rationalité fins-moyens, considérée comme structurante à tous les niveaux de la société et qui, sauf inversion de tendance radicale, entraîne, selon ces théories, une perte irrémédiable de sens et de liberté. Habermas tentera de proposer une analyse plus complexe de la société moderne en jetant des ponts entre sa propre théorie des fonctions du langage et les développements de Durkheim sur la « mise en langage du sacré », de George Herbert Mead sur l'interdépendance entre l'intégration sociale des groupes et la socialisation des individus, d'Alfred Schütz sur la société envisagée comme « monde vécu » ou arrière-plan d'évidences.

Cette orientation, « sociologique » au sens large – pour souligner son caractère non empiriste, Habermas parle plus volontiers de « théorie de la société » – peut expliquer certaines caractéristiques qui opposent cette pensée à celle de la plupart de ses interlocuteurs philosophiques. Il s'agit notamment du concept de « consensus », ainsi que de sa conception de la validité, notamment de la vérité et de la justesse normative. Si l'on souhaite expliquer comment l'ordre social est possible dans les conditions modernes d'une société qui n'est plus soudée par une notion commune du sacré, le recours à l'idée de règles communes, au sens de Wittgenstein, ou à des normes partagées, au sens de Mead ou de Durkheim, est indispensable. La société moderne ne peut plus guère s'intégrer que par le biais de la motivation rationnelle. Cette dernière crée entre nous un *lien* inédit en nous interdisant de réagir autrement que par une négation tout aussi motivée<sup>1</sup>. Dans la vie quotidienne, nous supposons que nos assertions réciproques méritent, en règle géné-

1. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987, p. 85.

rale, d'être considérées comme vraies, que nos promesses sont dignes de foi, nos exigences justifiées. Sans de telles suppositions tacites, une vie sociale qui n'est plus réglementée par des traditions fortes et intactes ne saurait fonctionner. Ces suppositions ne s'arrêtent d'ailleurs pas aux frontières de nos contextes culturels. Quand nous acceptons la vérité d'une assertion : « Je suis arrivé à cinq heures » ou « Le feu était passé au rouge » ; quand nous considérons une demande comme légitime : « Passez-moi le sel, s'il-vous-plaît » ou « Veuillez faire la queue comme tout le monde », nous ne pensons pas que de tels actes de langage ne soient valides que dans notre contexte culturel. Pour rencontrer des cas dans lesquels de tels actes sont, non pas « vrais » ou « corrects », mais seulement « justifiés dans notre contexte », il faut évoquer des exemples relativement sophistiqués. Or ce sont les exemples élémentaires qui montrent que la validité toute simple et indiscutable de tels propos, quand ils sont tenus à bon escient, nous oblige, avec une force irrésistible mais qui n'a rien d'autoritaire, à les accepter. En tant que théoricien de la société et en tant que philosophe du langage, Habermas discute les problèmes de vérité et de normes à partir de ce niveau élémentaire.

Il considère par ailleurs que la force d'obligation de la validité cognitive ou morale, sans laquelle il ne saurait y avoir d'ordre social, est *égale à celle du sacré*, qu'elle en est même dérivée généalogiquement, le point de départ et le point d'arrivée de l'évolution sociale étant reliés par le processus historique de la « mise en langage du sacré<sup>1</sup> » : « L'aura d'enchantement et d'effroi que diffuse le sacré, la force de *fascination* du sacré, sont sublimées dans la force *contraignante* des prétentions à la validité critiquables et

1. *Ibid.*, t. 2, p. 87 sq.

### *Introduction. Raison et rationalité chez Habermas*

ramenées dans le quotidien. »<sup>1</sup> Empruntée à Durkheim, cette généalogie, plus plausible mais tout aussi difficilement démontrable que celle de Nietzsche, a pour fonction d'expliquer l'autorité de ce dont nous admettons qu'il est vrai ou juste.

#### *b) De la Théorie de l'activité communicationnelle à Vérité et justification*

Une telle généalogie a l'inconvénient de suggérer que la contrainte rationnelle *provient* de l'emprise pour une large part irrationnelle et ambivalente qui se rattache à l'autorité du sacré. Si l'analogie entre sacré et validité rationnelle réside dans leur *fonction* d'intégration sociale, est-ce là, pourrait-on demander, une raison suffisante pour dériver l'une de l'autre et établir un lien non seulement généalogique, mais logique entre l'une et l'autre ? Car la structure des modes de validité rationnelle n'est évidemment pas la même que celle du sacré. Lier les individus à travers le dogmatisme inhérent au sacré et les mettre d'accord ou les rendre solidaires par et pour de bonnes raisons sont deux choses radicalement différentes. Indépendamment de cette difficulté conceptuelle, le fait que la plupart des théoriciens des principaux modes de validité (vérité cognitive et justesse morale) n'ont pas besoin d'une telle généalogie donne à réfléchir. Il est vrai que, pour la plupart, ils n'associent pas l'explicitation de ces modes de validité à une théorie de l'intégration sociale, voire doutent que la société moderne ait besoin d'une intégration par des prétentions à la validité aussi exigeantes que celles défendues par Habermas. Après tout

1. *Ibid.*, t. 2, p. 88.

Rainer Rochlitz

– Habermas le souligne lui-même –, ces sociétés sont obligées d'accepter en leur sein l'existence de désaccords fondamentaux. John Rawls, quant à lui, fonde le système politique moderne sur une « convergence par recouplement » beaucoup plus modeste, sur fond d'incompatibilité des visions compréhensives du monde, tandis que la philosophie politique d'inspiration républicaine, aux États-Unis ou en France, fait appel, pour tenir lieu des liens sacrés à l'époque moderne, à un patriotisme beaucoup plus substantiel. Quoi qu'il en soit, la généalogie proposée, capitale pour la théorie de Habermas, demande sans doute des confirmations supplémentaires.

Aux yeux de Habermas, dans la *Théorie de l'activité communicationnelle*, la fonction d'unification sociale incombe surtout à l'un des types de validité. « Pour autant que la sphère religieuse a été constitutive de la société, écrit-il, il va de soi que ni la science ni l'art n'assument l'héritage de la religion ; seule la morale déployée en éthique de la discussion, prenant forme fluide dans la communication, peut, dans cette perspective, se substituer à l'autorité du sacré. En elle, le noyau archaïque du normatif s'est dissous, avec elle se déploie le sens rationnel de la validité normative. [...] Durkheim pense lui aussi que seule la force d'une morale universaliste est capable de maintenir unie une société sécularisée et de remplacer, à un niveau de haute abstraction, le consensus normatif de base, garanti par le rituel.<sup>1</sup> » Parmi les aspects de la rationalité communicationnelle, la dimension *morale*, sur laquelle se focalisent au moins autant de malentendus et d'objections que sur la notion de communication, paraît donc centrale. Elle intervient ici, non pas en tant que doctrine mais en tant que méthode de résolution des conflits. Or,

1. *Ibid.*, t. 2, p. 104 (trad. mod.).

## Introduction. Raison et rationalité chez Habermas

en tant que telle, elle est considérée comme l'héritière de la religion.

Dans le cadre d'une analyse du parcours philosophique de Habermas et des remises en question successives de ses propres options, il faut ici souligner le statut qu'occupe, dans la *Théorie de l'activité communicationnelle* comme déjà dans *Raison et légitimité*, la morale, notamment par rapport au droit et à la politique. Deux ans après sa grande *Théorie*, en 1983, l'auteur publie, dans *Morale et communication*, quatre essais dont les deux plus longs traitent précisément de la morale. Il y engage, entre autres, le débat avec John Rawls, sans encore aborder les problèmes de « justice politique », et avec Karl-Otto Apel, avec qui il partage l'approche de l'« éthique de la discussion », mais sur des bases philosophiques différentes, qui ne sont pas étrangères aux interrogations sociologiques et politiques particulières à Habermas. La question du droit et de la politique y est quasiment absente. Il en est encore largement de même dans le *Discours philosophique de la modernité*<sup>1</sup>, paru en 1985, qui tire les conclusions proprement philosophiques du changement de paradigme proposé dans la *Théorie* de 1981.

En revanche, dans une préface de novembre 1986 à l'édition française de la *Théorie de l'activité communicationnelle*, un nouveau changement de perspective s'annonce clairement : « Actuellement, je reprends à nouveaux frais le rapport complexe entre droit, morale, et moralité sociale, et j'examine la justesse de mes thèses sur la juridicisation, qui sont peut-être trop tranchées. »<sup>2</sup> S'annon-

1. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

2. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. 1, p. 10 (trad. mod.).

cent ainsi les écrits de la période suivante, au cours de laquelle la place centrale de la morale au sein de la pensée de Habermas sera relativisée.

La *Théorie de l'activité communicationnelle* consacre déjà de longs développements à la théorie du droit de Weber et de Durkheim, ainsi qu'à la « juridicisation » de la société moderne. Dans ce contexte, les réserves de Habermas à l'égard du droit en général sont manifestes. Il lui semble, en effet, que le droit contribue à la « colonisation » du monde vécu social en s'appuyant sur des mécanismes systémiques faisant l'économie de l'entente au moyen du langage. Rétrospectivement, il peut sembler que cette opposition entre morale et droit est un résidu de l'opposition wébérienne entre l'éthique protestante des principes – éthique de la conviction – et son institutionnalisation dans le droit moderne, structuré par la rationalité fins-moyens et du même coup mis au service du marché et de l'État. Pour contester le positivisme juridique de Weber, Habermas, dans un premier temps, n'a pas vu d'autre moyen que de « remoraliser » le droit : « La séparation, accomplie avec le droit moderne, entre moralité et légalité entraîne au niveau des conséquences le problème suivant : c'est que le domaine de la légalité a besoin *dans sa totalité* d'une justification pratique. La sphère du droit, libérée de la morale, tout en exigeant des sujets de droit qu'ils soient prêts à obéir à la loi, renvoie à une morale qui, de son côté, est fondée sur des principes. »<sup>1</sup> Habermas n'envisage pas encore, ici, une fondation autonome du droit.

Certes, il maintiendra toujours l'idée que le droit ne saurait couper les ponts avec des principes moraux tels que l'impartialité ou l'exigence de faire valoir des intérêts

1. *Ibid.*, t. 1, p. 272.

### *Introduction. Raison et rationalité chez Habermas*

universalisables, mais il changera de point de vue à la fois sur la dépendance du droit à l'égard de la morale et sur le danger inhérent à la « juridicisation ». Dans la *Théorie* de 1981, le fait que de nouveaux domaines de la vie familiale ou scolaire en viennent à relever du droit apparaît comme une intrusion de mécanismes systémiques dans des secteurs que seule l'entente directe au moyen du langage peut réguler. Dans *Droit et démocratie*, cette idée, tout comme la forte réserve à l'égard du médium juridique en général, a quasiment disparu, même si l'ambivalence du droit, qui se prête à l'instrumentalisation politique et économique, est toujours soulignée. Ce changement a d'autres conséquences, notamment pour la théorie politique.

Habermas finira par ne plus penser que la morale est, à elle seule, capable d'unir la société. Le rôle du sacré sera assumé à la fois par la morale et par le *droit* qui partage avec lui le statut d'un *système d'action* institutionnalisé assurant l'unité et la solidarité sociales, alors que la morale moderne n'est qu'un système de savoir et de jugement : « La forme du droit devient nécessaire pour compenser les déficits qui apparaissent avec le déclin de la morale sociale traditionnelle. La morale autonome, uniquement soutenue par des justifications rationnelles, ne garantit guère, en effet, que des jugements corrects. »<sup>1</sup> Il faut des lois et des institutions pour mettre nos convictions morales – par exemple dans le cas de famines à l'autre bout du monde – en pratique<sup>2</sup>. Le droit est la condition d'une solidarité dépassant le cadre de la proximité, et cela vaut aussi à l'échelle des grandes sociétés modernes.

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, trad. R. Rochlitz et Chr. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 129.

2. *Ibid.*, p. 133.

Rainer Rochlitz

Dans l'esprit d'une critique morale des systèmes sociaux modernes, l'attitude *politique* qui se dégage de la *Théorie de l'activité communicationnelle* est encore celle d'une résistance du « monde vécu » à la coalition que forment, d'un côté, les tendances systémiques du marché et de l'État, sur le point de « coloniser » des sphères de vie qui ne peuvent pas survivre à une telle intrusion, et, de l'autre, une expertocratie élitiste qui tend à couper le reste de la société des ressources vitales de la connaissance scientifique, du débat sur les normes et les fins. L'une des idées directrices du livre, celle qui a trait au diagnostic de l'époque présente, consiste à localiser les potentiels de conflit de la société contemporaine. Ils sont situés aux frontières entre, d'un côté, les systèmes économiques et étatiques et, de l'autre, le monde vécu de la sphère quotidienne : « Sur la ligne de partage qui court entre monde du système et monde vécu, le monde vécu n'offre manifestement une résistance tenace et prometteuse que lorsque ses fonctions de reproduction symbolique sont touchées. »<sup>1</sup> L'économie capitaliste semble inexorablement chercher à se défaire des déséquilibres qu'elle engendre en les déplaçant vers ce monde vécu de l'éducation, de la culture, de la solidarité sociale – seules sphères dont les ressources ne soient pas encore pleinement mises à profit par elle. Elle semble y provoquer des pathologies spécifiques et, par réaction, des révoltes contre cette intrusion. Ces révoltes semblent devoir se diriger contre le droit, dans la mesure où il apparaît comme un instrument de cette intrusion<sup>2</sup>. Dans le

1. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. 2, p. 387.

2. *Ibid.*, t. 2, p. 410 : « Si l'on examine la structure paradoxale de la juridicisation de domaines comme la famille, l'école, la politique sociale, etc., il est facile de lire le sens des exigences qui résultent à tout coup de ces analyses. Il y va de sauvegarder les sphères vécues, qui sont nécessairement dépendantes, du point de vue fonctionnel, des normes et des processus

### *Introduction. Raison et rationalité chez Habermas*

même esprit, la théorie politique de la seconde moitié des années 1980, notamment « La souveraineté populaire comme procédure », recourt à la métaphore du « siège » que les citoyens feraient subir au pouvoir<sup>1</sup>, préservant ainsi, en quelque sorte, leur extériorité par rapport au droit aliénant.

Or, abandonnant ces vestiges de la pensée de Max Weber et de la Théorie critique, *Droit et démocratie* propose une conception nouvelle en adoptant pour la première fois la forme d'une philosophie politique en bonne et due forme. Le droit y est introduit comme un mode originaire de règlement des conflits à côté de la morale, mode qui n'en est pas déductible. À ce titre, il n'est plus considéré comme un médium favorisant l'intrusion des systèmes sociaux dans le « monde vécu ». Celui-ci n'est donc plus en situation de « résistance » contre la juridicisation. Bien au contraire, le droit est un moyen permettant aux citoyens, sujets de droit, de faire efficacement valoir leurs intérêts légitimes à l'égard des empiètements du marché ou de l'État. Ce sont eux, d'ailleurs, qui, à travers le « pouvoir communicationnel » qu'ils déploient dans l'espace public, exercent une influence décisive sur les orientations politiques de leur société ou de leur « pays », quel qu'il soit. Cette redistribution des cartes permet à Habermas de ne plus opposer les sujets sociaux à un « système » politique censé en appeler à la loyauté des

d'entente ; il s'agit d'empêcher qu'elles ne succombent aux impératifs du système, présents dans les sous-systèmes de l'économie et de l'administration et croissant par leur dynamique propre, il s'agit d'éviter que par le biais du médium « droit », ces sphères ne soient transférées à un principe de socialisation qui serait, pour elles, cause de dysfonctionnements » (trad. mod.).

1. J. Habermas, « La souveraineté populaire comme procédure » (1988), trad. M. Hunyadi, *Lignes*, n° 7, 1989, p. 52.

Rainer Rochlitz

masses, mais d'ancrer la démocratie dans une société civile de citoyens qui restent en pleine possession de leur souveraineté politique. Sans abandonner les thèmes critiques de ses écrits antérieurs, Habermas se donne ainsi les moyens de concevoir un potentiel critique en quelque sorte *institutionnalisé* dans la démocratie moderne. Le droit et la Constitution offrent, en principe, aux citoyens les moyens de se défendre contre toute privation abusive de leurs libertés.

Cet abandon de la réserve à l'égard du droit va de pair avec un autre changement, cette fois d'ordre épistémologique : il s'agit de la question du réalisme. La version originale de *Droit et démocratie* paraît en 1992. À partir de 1996, parallèlement à de nouveaux essais politiques réunis, notamment, dans *L'Intégration républicaine*<sup>1</sup> et dans *Après l'État-nation*<sup>2</sup>, Habermas rédige une série de textes qui renouent avec les thèmes de *Connaissance et intérêt* et seront réunis dans *Vérité et justification*. Là encore, les révisions de ses positions antérieures sont parfois spectaculaires. En particulier, l'auteur insiste sur la complémentarité entre philosophie analytique et philosophie herméneutique, ainsi que sur les profonds parallélismes et défauts communs des deux mouvements de pensée. Mais surtout, il abandonne sa théorie « épistémique » de la vérité, qui avait identifiée celle-ci à une acceptabilité idéalement justifiée. C'était là, admet-il désormais, assimiler la vérité à la justesse morale qui, elle, ne repose *que* sur nos justifications constructives et ne dispose d'aucune force démonstrative d'ordre ontologique. Pour la première

1. J. Habermas, *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.

2. J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

### *Introduction. Raison et rationalité chez Habermas*

fois, Habermas rejoint ici clairement Hilary Putnam pour défendre le « réalisme » de la connaissance, seul capable de rendre compte de notre capacité à nous référer aux mêmes objets sous des descriptions différentes et à perfectionner ainsi nos connaissances<sup>1</sup>, alors que, au nom de son opposition à la théorie de la vérité-correspondance, il avait jusque-là toujours défendu une théorie non réaliste en distinguant rigoureusement entre faits (assertés) et objets (perçus)<sup>2</sup>.

À ces deux niveaux de la théorie politique et de la théorie de la connaissance, un net rapprochement s'est donc effectué, depuis une dizaine d'années, entre Habermas et le pragmatisme, d'un côté, Habermas et la théorie américaine du droit et de la démocratie, de l'autre. Sous l'égide de Putnam, de Rorty et de Brandom notamment, en théorie de la connaissance, de Dworkin et de Michelman, en philosophie du droit, le pragmatisme renouvelé a lui-même, pendant ces dernières décennies, infléchi les orientations de la philosophie analytique dominante, rendant ainsi possible cette rencontre entre certains des principaux auteurs de la philosophie américaine et une philosophie « continentale » – à vrai dire engagée dans un débat serré avec elle depuis plusieurs décennies. C'est grâce à ces échanges qu'un nouvel universalisme philosophique, indépendamment des seules traditions nationales de pensée, a pu voir le jour des deux côtés de l'Atlantique.

1. J. Habermas, *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001, p. 299.

2. Dans *La pensée postmétaphysique* (1988, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 276), on lit encore que Putnam défend « des positions universalistes à l'intérieur même de la théorie de la science, au moyen d'un concept non réaliste de vérité, trouvaille fort ingénieuse ».

## 2. RATIONALITÉ ET RATIONALISATION

Le cœur philosophique de la pensée de Habermas, chaque fois développé à propos de questions précises, de pratiques et d'institutions historiques, est une théorie de la raison, des rationalités et des formes de rationalisation. C'est d'ailleurs là, selon lui – dans un passage qui ressemble à une déclaration de principe –, le domaine propre de la philosophie : « La rationalité des opinions et des actions est un thème sur lequel travaille traditionnellement la philosophie. On peut même dire que la pensée philosophique provient du devenir réflexif de la raison incorporée dans la connaissance, dans la parole et dans l'action. Le thème fondamental de la philosophie est la raison. »<sup>1</sup> Une telle affirmation était risquée, au plus fort des critiques radicales de la raison, auxquelles Habermas devait d'ailleurs répondre quelques années plus tard, dans *Le discours philosophique de la modernité*. Il s'agissait de sauver et de réhabiliter la raison et les formes de rationalité, en particulier compte tenu de leurs adversaires à l'intérieur de la Théorie critique elle-même. Max Horkheimer avait écrit une *Éclipse de la raison*<sup>2</sup>, dans laquelle il dénonçait la « raison instrumentale » identifiée à la raison moderne. Habermas, quant à lui, tente de montrer que la raison est irréductible à l'instrumentalité. Il le fait à travers une analyse qui s'interdit de dénoncer la rationalité moderne au nom de ses ancêtres historiques. À ses yeux,

1. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. 1, p. 17.

2. Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, trad. Jacques Debouzy, Paris, Payot, 1974.

### *Introduction. Raison et rationalité chez Habermas*

une telle « critique de l'idéologie », qui tente de resusciter la substance perdue de la raison objective, est une entreprise désespérée. Contrairement à l'ancienne Théorie critique, « la théorie de l'agir communicationnel peut, selon lui, s'assurer du contenu raisonnable des structures anthropologiques profondes, dans une analyse qui se veut avant tout de reconstruction, c'est-à-dire qui se veut anhistorique. Elle décrit les structures de l'action et de l'entente, structures que nous révèle le savoir intuitif des membres compétents des sociétés modernes. »<sup>1</sup> Les caractéristiques générales du langage et de l'action quotidiens nous présentent un ensemble de formes de rationalité qui ne reposent pas sur un calcul des moyens pour parvenir à nos fins, mais notamment sur la possibilité de la critique et de la justification réciproques. Or il se trouve que ces formes générales de rationalité, différenciées selon leurs domaines d'application à des fins de connaissance, d'entente sur des normes, d'expression subjective ou d'évaluation, sont constitutivement modernes puisqu'elles n'apparaissent qu'au cours des processus historiques qui *défont* les traditions toutes-puissantes ancrées dans la religion.

Même si elle est destructrice de traditions prémodernes, Habermas ne considère donc pas la rationalisation comme un processus en lui-même pathogène, pas plus qu'il ne dénonce *l'autre* forme de rationalisation, celle qui rationalise l'économie ou l'administration de l'État, aussi longtemps qu'elle ne parasite pas les sphères de vie et de culture qui ont besoin de rester à l'abri d'une instrumentalisation systémique. Il prend soin de distinguer ces deux types de rationalisation et de souligner la relation para-

1. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. 2, p. 421 (trad. mod.).

doxale qui s'établit entre elles. Savoir opérer cette distinction fait partie de la condition de l'homme moderne, conscient du passage inéluctable d'une société reposant sur des fondements religieux à une société laïcisée dont les liens de solidarité tiennent à des normes adoptées pour de bonnes raisons. La « rationalisation » entraîne ici une spécialisation du traitement des problèmes selon les domaines concernés, cognitif, normatif ou expressif, autrement dit selon qu'il s'agit de questions de vérité, de normes et d'attitudes subjectives ou d'évaluations.

La rationalisation systémique consiste, au contraire, à soumettre aux mécanismes du marché ou du traitement bureaucratique des opérations qui, jusque-là, ont fait l'objet de négociations au cas par cas entre individus. Il ne s'agit pas, ici, de spécifier des problèmes selon leur type de rationalité (cognitive, normative ou évaluative), mais de réduire la complexité des problèmes routiniers qui semblent pouvoir être simplifiés sans dommage.

Selon Max Weber, la rationalisation occidentale était un processus paradoxal. D'un côté, elle libérait les différentes « sphères de valeurs » de l'amalgame qu'elles formaient dans les traditions religieuses ; mais de l'autre, cette émancipation les soumettait à une rationalisation du type fins-moyens qui, inexorablement, les privait de leur logique propre, détruisant ainsi à la fois les ressources du sens et les conditions de la liberté individuelle. À ses yeux, la laïcisation était donc à la fois irréversible et fatale pour les promesses des Lumières. Habermas conteste ce paradoxe de la rationalisation. La rationalisation ne devient, selon lui, paradoxale et pathogène que dans la mesure où elle empiète sur les domaines du monde vécu dans lesquels la culture, la socialisation et l'intégration sociale par les normes doivent se dérouler à l'abri des mécanismes systémiques de la commercialisation et de la

### *Introduction. Raison et rationalité chez Habermas*

bureaucratisation. C'est, à ses yeux, une question empirique de savoir dans quelle mesure un tel empiètement se produit effectivement. Il peut être contrarié ou empêché par des mouvements sociaux. Avec le déclin des religions et des doctrines métaphysiques, avec le développement de sciences, de morales et d'arts rigoureusement profanes, il lui semble que la culture perd précisément les propriétés formelles qui lui avaient permis d'assumer des fonctions idéologiques. Pour autant que les tendances indiquées ici de façon schématique se réalisent effectivement dans les sociétés modernes avancées, la violence structurelle des impératifs systémiques, qui pénètre les formes mêmes de l'intégration sociale, ne peut se *dissimuler* plus longtemps derrière la différence des niveaux de rationalité existant entre le domaine d'action religieux et le domaine profane. La forme moderne de l'entente est trop transparente pour réserver une niche à la violence structurelle grâce à une limitation discrète de la communication. Dans ces conditions, il faut s'attendre à ce que la concurrence entre les formes d'intégration systémique et les formes d'intégration sociale devienne *plus visible* que jusqu'à présent. »<sup>1</sup> Habermas ne pense donc pas que le paradoxe de la rationalisation puisse désormais opérer de façon imperceptible. Il est convaincu que les sociétés contemporaines seront confrontées à des choix clairs et à la nécessité d'*endiguer* les tendances « colonisatrices » du marché et de l'État sur des sphères de vie comme l'éducation ou la culture, qui doivent structurellement échapper à la « systématisation » réductrice.

Or, dans la *Théorie de l'activité communicationnelle*, il illustre cette nécessité notamment par la « juridicisation »

1. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. 2, p. 215 sq. (trad. mod.).

Rainer Rochlitz

de sphères entières de la vie quotidienne de nos sociétés, juridicisation dont il salue les étapes antérieures. La formation de l'État moderne au XVII<sup>e</sup> siècle, créateur d'un marché libéré de la tutelle politique, est, certes, à l'origine de la prolétarianisation du travail salarié ; elle n'en est pas moins un processus nécessaire. La création de l'État de droit au XVII<sup>e</sup> siècle, celle de sa forme démocratique depuis les révolutions américaine et française, lui semblent être des processus permettant, et ayant pour fonction d'assurer, un contrôle juridique à la fois du marché et de l'État au nom des intérêts vitaux du monde vécu social. Paradoxalement, c'est l'État de droit démocratique et social – l'État-providence, qui apparaît comme la forme la plus problématique, dans la mesure où ses prestations s'accompagnent d'une juridicisation poussée et d'un contrôle souvent excessif de la vie des individus.

Dans la mesure où, dans *Droit et démocratie*, Habermas a lui-même révisé sa théorie de la transformation du droit en médium systémique pur et simple, ce vestige du « paradoxe » de la rationalisation ne paraît plus structurel. Il s'agit d'une question empirique et non d'un paradoxe inéluctable et irrémédiable, ni d'un vice inhérent à la rationalisation. Par conséquent, une politique d'endigement des tendances systémiques trop envahissantes paraît concevable, y compris au moyen de la mobilisation du droit. Que cela plaise ou non aux lecteurs du premier Habermas, sa philosophie la plus récente s'éloigne sur certains points de ce qui faisait sa particularité « continentale » : de sa réticence à la fois à l'égard du réalisme de la connaissance et à l'égard des formes juridiques de l'action politique. Il en résulte une conception, certes toujours critique, mais moins inquiète, de la raison moderne et des processus historiques de rationalisation dans lesquels sont engagées les sociétés contemporaines.

# Une querelle de famille I Aux sources de la controverse entre Apel et Habermas

CHRISTIAN BOUCHINDHOMME

Lorsque, sous la plume de K.-O. Apel, parut, à l'occasion du volumineux *Festschrift* offert à Habermas pour ses soixante ans, le premier « Penser avec Habermas contre Habermas », ce texte fit un peu l'effet d'un coup de tonnerre dans un ciel serein.

Leurs noms étaient à ce point associés à l'« éthique de la discussion » que l'on n'hésitait pas à parler à leur propos de la Seconde École de Francfort, leurs positions étant confondues (on ne compte pas les ouvrages où l'« éthique de la discussion » est présentée, ou contestée, comme étant, pour ainsi dire, celle d'un auteur bicéphale – Apel-Habermas, à l'instar de Boileau-Narcejac) à l'image de celles de leurs prédécesseurs Adorno et Horkheimer.

Si une telle confusion était déjà très réductrice à l'égard de ces deux derniers, du moins aucune querelle philosophique ne les opposa publiquement – ce qui aurait pourtant mérité de se produire. En ce qui concerne Apel et Habermas, non seulement celle-ci a éclaté au grand jour, mais elle ne semble même pas devoir s'apaiser, quand bien même n'affecte-t-elle en rien l'amitié indéfectible que se portent les deux hommes. Depuis, deux nouvelles offensives ont eu lieu de la part d'Apel, qui a produit

deux nouveaux « Penser avec Habermas contre Habermas »<sup>1</sup> – dont le dernier frappe par son caractère incisif. Sans doute n’y en aura-t-il pas de quatrième, mais l’auteur de *Transformation de la philosophie* ne se cache pas pour dire à quel point *Vérité et justification* l’a déçu.

Questionné, dans un entretien accordé au *Monde de l’Éducation*<sup>2</sup>, à propos de cette controverse, Habermas l’a minimisée et qualifiée de « querelle de famille ». Il faut, bien sûr, tenir compte d’une telle réponse qui corrobore plutôt l’attitude de Habermas depuis le début des années 1990, qui a certes répondu à Apel, et parfois vigoureusement<sup>3</sup>, sans cependant prendre l’initiative d’une contre-attaque. Il a entendu les objections qui lui étaient faites, mais loin d’infléchir sa position, il aurait plutôt creusé l’écart. Il ne fait donc pas la sourde oreille ; il a tenté de consolider sa position là où Apel a cru en révéler les faiblesses ; au résultat, les différences s’en trouvent accusées plutôt que réduites, entre deux positions qui répondent, me semble-t-il, désormais à des cohérences explicitement distinctes. Ce n’est pas là ma définition des « querelles de famille » où la cohérence de position est censée être identique, mais où ce sont les moyens pour la mettre en œuvre qui divergent. Ainsi inclinerais-je plutôt à rapporter à la « querelle de famille » les escarmouches qui opposent Wellmer à Habermas – la « famille de la théorie critique », ou la « famille adornienne » – que les batailles de position dans lesquelles sont engagés, explicitement pour l’un et implicitement pour l’autre, Apel et Habermas.

1. Les trois essais sont réunis dans un recueil, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998, p. 649-837.

2. *Le Monde de l’Éducation*, n° 290, mars 2001, p. 14-21.

3. Notamment dans *De l’éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 165-177.

## Une querelle de famille I

Les trois « Penser avec Habermas contre Habermas » semblent décrire un lent processus de dégradation dans la pensée de Habermas, cédant à des facilités, voire aux arguments fallacieux de certains de ses véritables ennemis théoriques (les sceptiques, les contextualistes) sinon à un idéalisme peu conséquent ou vaguement naïf.

1. Voici une version très sommaire de l'argument de chacun de ces essais :

a) *L'essai de 1989* :

Dans l'essai de 1998, Apel résume sa première tentative « pour penser avec Habermas contre Habermas » dans les termes suivants : (*Auseinandersetzungen*, *op. cit.*, p. 731) y était abordée, dit-il, la question du « recours à la moralité (*Sittlichkeit*) préphilosophique, immanente à la communication du monde vécu – comme solution de remplacement, étant donné la prétendue impossibilité dans laquelle serait, selon Habermas, la réflexion transcendantale de placer le sceptique devant une situation contraignante. Pour moi, une telle suggestion revenait à méconnaître la pluralité historique et l'aptitude au compromis [des formes de] moralité du monde vécu tant qu'elle[s] ne [sont] pas éclairées philosophiquement, et par conséquent à une capitulation de la “théorie critique” devant son devoir de fonder philosophiquement un critère normatif indépendant à l'aide duquel elle pourrait procéder à la reconstruction critique de la moralité du monde vécu. »

b) *L'essai de 1994* :

Dans la seconde tentative pour penser avec Habermas contre Habermas, le problème soulevé était, nous dit là encore Apel dans son essai de 1998, celui, non résolu, que pose la *Théorie de l'agir communicationnel*, à savoir que « non seulement l'“usage secrètement stratégique du langage” mais également son “usage ouvertement stratégique” se trouve par rapport à l'“usage du langage orienté vers l'entente” (compris au sens emphatique de la *formation du consensus sur les prétentions à la validité*) dans un rapport de dépendance parasite. La théorie sociologique que nous livre Habermas, poursuit Apel, selon laquelle par exemple des impératifs tels que “Haut les mains (ou je tire) !” ou “File l'argent (ou je tire) !” devraient être compris comme des cas limites de dépendance parasite par rapport au paradigme que seraient les ordres légitimes auxquels sont attachés des menaces de sanction, ne peut pas me convaincre. En recourant à l'hypothèse sociologique du parasitisme, on ne fait en effet, selon moi, qu'obérer le problème philosophique que pose l'usage ouvertement stratégique du langage (par exemple l'usage du langage à l'œuvre dans le cadre de négociations) – à savoir qu'il n'exerce pas sa force sociale de cohésion au moyen de la justification de prétentions à la

## Christian Bouchindhomme

Les véritables causes de cette dispute nous semblent infiniment plus anciennes et sont telles que l'extraordinaire n'est peut-être pas qu'Apel et Habermas aujourd'hui se querellent, mais qu'ils aient collaboré d'une manière aussi étroite.

validité mais au moyen de raisons opportunistes, telles que des offres de gratifications ou des menaces. Pour résoudre ce problème j'ai donc – dans la ligne de la thèse originelle de Habermas qui établissait un primat de principe de l' "usage du langage orienté vers l'entente" – défendu la thèse selon laquelle il fallait recourir, non à une théorie sociologique, mais une réflexion transcendantale stricte sur l'usage du langage dans la discussion argumentée [...] pour démontrer de manière impérieuse que l'usage "ouvertement stratégique" également était dans un rapport de dépendance parasite par rapport à son usage "orienté vers l'entente" » (*Auseinandersetzungen*, op. cit., p. 732).

### c) L'essai de 1998 :

Il n'existe pas pour l'instant, à ma connaissance, de résumé par Apel lui-même de son troisième essai (il en existe toutefois une version française, très abrégée mais très claire : « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de J. Habermas jugée du point de vue de la pragmatique transcendantale », trad. J.-F. Kervégan, *Les Études philosophiques*, n° 1, 2001).

Beaucoup plus long que les deux précédents, il dénonce, sur le fond des reproches déjà adressés, les modifications apportées par Habermas à son « architectonique », qui, s'inscrivant dans le droit fil de la tendance déjà dénoncée dans les deux premiers essais, sonnent cette fois le glas de l'éthique de la discussion, du moins dans sa version habermassienne. Habermas, pose en effet, dans *Droit et démocratie* au sommet de cette architectonique, un principe de la discussion *morale*ment neutre qui se différencie, selon le type de rationalité dans lequel s'inscrit la discussion, en deux principes équivalents : le principe moral et le principe démocratique. Habermas, selon Apel, commettrait une pétition de principe, car si le principe de la discussion est *morale*ment neutre, comment peut-il se faire qu'il fonde *normativement* le principe moral et le principe juridique et démocratique. Au demeurant, le principe de la discussion ne peut fonder l'État de droit qu'en tant que principe *morale*ment consistant, comme principe d'une éthique de la responsabilité relative à l'histoire. Enfin, Habermas commet une seconde erreur en identifiant l'idée d'un principe de droit se référant à l'idée des droits de l'homme avec l'idée de démocratie au sens de la souveraineté du peuple. Habermas ce faisant néglige la particularité de chaque État de droit, et dès lors pensant que l'on peut universaliser l'idée de souveraineté populaire prête le flanc au soupçon de *culturo-centrisme* qui pèse sur la philosophie occidentale.

## *Une querelle de famille I*

Les rapports d'Apel et Habermas couvrant pas moins d'un demi-siècle et l'importance de leur œuvre étant ce qu'elle est au regard de la philosophie contemporaine, traiter l'ensemble de cette querelle dans l'espace d'un seul article aurait été déraisonnable. Nous nous bornerons donc ici à examiner les sources premières de cette querelle, réservant à une autre circonstance l'examen des arguments qui les opposent et la portée de cette querelle dans le contexte contemporain.

### I

Apel et Habermas se rencontrent à l'Université de Bonn en 1951-1952 ; sept ans les séparent ; le premier est l'assistant d'Erich Rothacker (avec qui il a soutenu une thèse sur Heidegger)<sup>1</sup>, le second est étudiant ; ils se lient toutefois d'amitié.

Apel, engagé volontaire en 1940, a vécu un traumatisme extrême.

Il en convient : après-guerre, il garde « vis-à-vis des événements importants du point de vue politique qui se sont produits au cours des années de fondation de l'Allemagne fédérale », et par rapport à toute politique – *γ compris celle inspirée de la « rééducation »*<sup>2</sup> –, « une distance

1. *Dasein und Erkennen : eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers* (Le *Dasein* et la connaissance : une interprétation de la philosophie de M. Heidegger du point de vue de la théorie de la connaissance), non publié.

2. « Que le critère normatif d'une critique possible et nécessaire de notre propre tradition puisse tout simplement être tiré d'une comparaison avec le développement pour ainsi dire "normal" des démocraties occiden-

méfiante » qu'il croyait pouvoir justifier au titre de l'« examen de conscience » que méritait l'« "échec" de [son] engagement politico-militaire » ; c'est dans sa *propre* reconstruction qu'il s'investit.

L'université, où il commence des études d'histoire puis de philosophie, est sans doute, à cette fin, le meilleur lieu possible, même si la culture qui y est dispensée – il s'agissait plus ou moins d'y « restaurer la science d'avant-guerre »<sup>1</sup> (l'herméneutique historiciste de Dilthey et un certain néo-kantisme) – ne lui permet guère de « trouver une quelconque orientation normative permettant de reconstruire [sa] propre situation historique », pas plus du reste que ne le lui permet l'existentialisme ambiant (composé d'emprunts à Kierkegaard, à Karl Jaspers, à l'existentialisme français mais surtout à *Être et temps* de Heidegger) centré sur l'« authenticité » plutôt que sur la responsabilité.

Se reconstruire une identité qui puisse ne pas se renier tout en permettant un rapport autocritique d'une fermeté intransigeante et d'une totale absence de complaisance, voilà le problème central autour duquel va se constituer le projet philosophique d'Apel. Il est certain qu'Apel trouve d'emblée de grandes satisfactions dans la démarche de compréhension de la grande tradition herméneutique allemande ; l'existentialisme ambiant aidant – et pour des raisons peut-être qui ne sont pas, par ailleurs, étrangères à son engagement « politico-militaire » – c'est le Heidegger d'*Être et temps* qui va lui offrir son point de départ auto-

tales, nous paraissait, d'emblée, une prétention tout aussi insatisfaisante d'un point de vue philosophique que le furent, quelque temps plus tard, les théories historiques relatives à la "voie particulière" de l'Allemagne », « Retour à la normalité ? », trad. R. Rochlitz, dans *Discussion et responsabilité* 2, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 140.

1. *Ibid.*, p. 139.

## Une querelle de famille I

réflexif, sous cet aspect existentiel et herméneutique précisément, à savoir ce qu'Apel ne cessera de désigner comme la « grande découverte » de Heidegger : la « pré-structure existentielle » de la compréhension, l'« ouverture du monde au sens » et l'« ouverture herméneutique du *Dasein* » qui doit précéder la « justesse » de tout énoncé<sup>1</sup>. C'est en partant de cette donnée proprement allemande – j'insiste sur ce point sans y mettre de connotation nationaliste, bien sûr, mais il est essentiel – qu'il va s'évertuer à retrouver une orientation normative non seulement propre à reconstruire la situation historique qui fut la sienne, mais encore à la penser sous l'angle de la responsabilité, et à prévenir si possible toute réitération de l'« effondrement de la conscience morale » qui fut à l'origine du nazisme. Il va donc procéder à une première « re-kantisation » (ou, « déprovincialisation », pour reprendre le terme de Gadamer) de la philosophie heideggerienne, dans une thèse mettant en rapport le *Dasein* et la théorie de la connaissance. « La pertinence pour la théorie de la connaissance de la démarche inaugurée par Heidegger, qui consista à radicaliser l'idée d'« herméneutique » dans la perspective d'une *ontologie existentielle*, apparaît selon moi dans le dépassement de l'idée de « compréhension » (*«Verstehen»*) comme méthode destinée à concurrencer l'« explication » par l'analyse des causes, en tant qu'elle est destinée à fournir des réponses scientifiques aux questions qui commencent par *pourquoi* (*Warum-Frage*). »<sup>2</sup>

Puis il s'intéressera aux origines humanistes de la philo-

1. « Introduction » de *Transformation de la philosophie*, trad. Chr. Bouchindhomme, à paraître ; « Einleitung : Transformation der Philosophie », *Transformation der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, p. 42.

2. *Ibid.*, p. 25.

sophie du langage de Dante à Vico – que je n’aborderai pas dans ce cadre.

C’est alors que, en partie poussé par le contexte, il reprend, à partir des prémisses de l’herméneutique transcendantale qu’il appelle de ses vœux, le combat de Heidegger contre l’« expliquer » de la science. L’enjeu est à plusieurs niveaux : d’actualité d’abord, c’est en effet à cette époque que Karl Popper publie sa traduction anglaise de *Logik der Forschung* – désormais *Logic of Scientific Discovery* – puis son *Open Society and Its Enemies*, qui trouve très vite un écho dans le débat allemand ; or si les répercussions de ces publications sont si importantes en Allemagne, cela vient bien sûr de ce que Popper est lui-même un philosophe originellement germanophone, mais surtout de ce que le « rationalisme critique » a fait, avec la philosophie analytique et l’empirisme logique, des émules dans les universités allemandes auprès d’un certain nombre de philosophes de la génération d’Apel qui ont préféré à la démarche autocritique le refuge dans une tradition sur laquelle non seulement ne pèse aucun soupçon, mais qui pourrait encore se prévaloir d’une certaine exemplarité, quitte à adopter une attitude de mépris à l’égard de la tradition allemande. Nous dirons, pour faire court, qu’Apel estime alors devoir relever le gant et engage un débat avec le « rationalisme critique » ; que celui-ci revendique, en outre, l’héritage kantien n’est sans doute pas non plus étranger à l’initiative d’Apel tant il est vrai que la position popperienne peut apparaître comme la symétrique exacte de celle à laquelle Apel est parvenu à partir de sa confrontation de Kant et de Heidegger.

Popper a en effet développé une curieuse, mais remarquable, synthèse entre le programme du Cercle de Vienne – la « vision scientifique du monde » – et la philo-

### *Une querelle de famille I*

sophie kantienne. Ayant observé en bon kantien que la connaissance scientifique progressait non par une connaissance de l'expérience qui équivaldrait à une connaissance de la chose en soi, mais par une suite cohérente de propositions théoriques s'exposant à l'invalidation – par le biais d'expériences cruciales, elles-mêmes chaque fois construites en sorte de ne pouvoir justifier la proposition théorique en jeu que si elles n'étaient pas invalidées par la réalité empirique –, il établit un lien entre la seule connaissance rationnelle véritable – la seule qui se soit révélée capable de progrès – et la connaissance construite selon une méthodologie plaçant la falsifiabilité au centre de son dispositif. Or ce lien est un lien *normatif* à au moins deux niveaux : tout d'abord, en ce qu'il conditionne la connaissance « empirique » au *devoir-être* de la méthode ; ensuite, lorsque Popper pose que c'est parce qu'il en est ainsi que la communauté illimitée des chercheurs finit toujours par s'accorder sur la validité des théories en vigueur et sur la reconstruction des théories passées, et qu'elle peut, à ce titre, être tenue pour un modèle (de « société ouverte »), une autorité pour l'ensemble de la communauté humaine. Kant et le Cercle de Vienne ne sont pas les seules sources ou repoussoirs de Popper. C'est en effet à Peirce qu'il emprunte l'idée de la communauté des chercheurs et celle, normative, de la reddition (*self-surrendering*) de chaque chercheur à la méthode de validation. Or, si Apel critique de manière très virulente l'unilatéralisation scientiste à l'œuvre dans le « rationalisme critique », dont il dit qu'il n'a fait que transposer dans la méthodologie l'axiome positiviste d'une « science unifiée » en ce qu'il extrapole à la rationalité dans son ensemble la rationalité d'un savoir de « mise à disposition », il n'en retient pas moins le schème selon lequel, à l'instar de ce qui vaut pour la communauté illi-

Christian Bouchindhomme

mitée des chercheurs, seul un concept de rationalité *incontestable* peut permettre d'obtenir l'accord de tous. Il entreprend donc de retourner à la source de Popper – Peirce –, de la faire connaître et de l'étudier. Il constate bien vite que, victime ou non du préjugé scientifique, Popper a, de fait, oblitéré ce qui est peut-être la dimension centrale de l'œuvre peircienne : la sémiotique. Toute tentative de connaissance n'appréhende le donné que comme signe exigeant d'être interprété, ouvrant donc sur une nouvelle production de signes. Ce processus pourrait être infini mais ne donnerait alors lieu à aucune connaissance. Or ce n'est pas le cas, car le signe s'inscrit dans une triple dimension : le signe lui-même, l'objet réel et « l'instance d'interprétation des signes », c'est-à-dire la « communauté d'interprétation posée à la fois comme communauté réellement existante et comme communauté idéale, illimitée, anticipée de manière contrefactuelle, dont le *consensus interprétatif*, dès lors qu'il n'est plus susceptible de surenchère, est pensé par nous comme la *vérité* vers laquelle il faut tendre »<sup>1</sup>. Apel voit là, naturellement, le moyen de réduire et dépasser l'antagonisme devant lequel il était placé puisque la communauté capable de consensus n'est plus seulement la communauté des chercheurs, qui répond à des « pourquoi ? », mais une communauté d'expérimentation et d'interprétation, une communauté, autrement dit, qui conditionne toute explication à la *compréhension* et à l'*intercompréhension*, et qui est donc un bien meilleur modèle pour la communauté humaine en général. En outre, dès lors que le consensus est obtenu par une interprétation sur laquelle la

1. K.-O. Apel, « Philosophie première et paradigme postmétaphysique », trad. Chr. Bouchindhomme, dans *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Gallimard, 2000, p. 73-74.

## Une querelle de famille I

communauté se met d'accord pour le penser comme vérité, l'argumentation en tant que telle devient le seul lieu possible où puisse résider ce qui conduit les participants à tenir pour vrai ce qui a été obtenu par un raisonnement intersubjectif, et il n'y aurait donc pas, à la différence de ce que propose Popper, de saut qualitatif vers le devoir-être, de conversion, par la méthodologie, de l'expérimental au normatif, ce dont Peirce avait d'ailleurs fini par convenir : il était impossible de « déduire la rationalisation du comportement humain, laquelle est du domaine de la morale, de l'édition des normes technologiques rendue possible par la "clarification des idées", en ce sens que s'en serait déduite la "maxime pragmatique", mais qu'il lui fallait au contraire la présupposer, y compris pour fonder en raison une logique normative de la science »<sup>1</sup>. À ce stade – nous sommes dans la seconde moitié des années 1960 – Apel est pratiquement parvenu à donner une forme stable et arrêtée à son projet initial. Il ne lui reste guère qu'à dégager le « point d'Archimède » qui rend toute argumentation, en elle-même et par elle-même, et avant toute expérience, nécessairement normative. Ce n'est certes pas une mince affaire, mais la voie est déjà tracée : il s'agit par la réflexion transcendantale, et elle seule, de parvenir à une fondation philosophique incontestable<sup>2</sup>.

1. *Ibid.*, p. 13.

2. Observons que, parti d'un problème allemand, Apel lui promet une solution qui, certes, s'appuiera sur un philosophe américain, mais, entre herméneutique et réflexion transcendantale, n'en sera pas moins adéquatement allemande. Voir, à ce propos, l'article « De Kant à Peirce », dans *Transformation der Philosophie, op. cit.*, p. 157, qui aurait tout aussi bien pu s'intituler « De Peirce à Kant ».

II

L'itinéraire de Habermas est infiniment moins linéaire et surtout beaucoup moins pré-déterminé par le traumatisme personnel – on ne choisit pas son âge. Le mot « inouï », lorsqu'il est utilisé par Habermas dans ses évocations de l'été 1945, qualifie surtout le choc libératoire alors ressenti ; lorsqu'il l'est par Apel, c'est pour évoquer l'expérience tragique qui fut la sienne à partir de 1940. Habermas a quatre ans en 1933, seize en 1945. Exception faite des années 1944–1945, où la guerre se déroule en Allemagne (il est d'ailleurs enrôlé), l'enfant (puis l'adolescent) vit dans une illusion de normalité cette période funeste<sup>1</sup>. La libération – la défaite de l'Allemagne – coïncidant avec ce moment de l'adolescence où la normalité est spontanément remise en question, on comprend aisément que tout ce qu'avait couvert cette pseudo-normalité soit apparu comme l'abjection même. Il lit avec engouement le peu de la littérature jusque-là interdite désormais disponible et les brochures de Marx et Engels, et il fonde des espoirs sans bornes dans un renouveau intellectuel et moral. À la différence d'Apel, il adhère sans réserve aux idéaux de la « rééducation » et s'intéresse très tôt aux affaires publiques et à la reconstruction de l'Allemagne, qui sera la cause de ses premières grandes désillusions politiques, avec la constitution du premier gouvernement fédéral.

1. Voir « Entretien avec Jürgen Habermas », *Le Monde de l'Éducation*, *op. cit.*, p. 14.

## Une querelle de famille I

Il commence des études universitaires dans la perspective éventuelle de devenir éditorialiste et se forme dans divers domaines (philosophie, mais aussi histoire, psychologie, économie – il lui arrivera à cette époque d'écrire dans la *Handelsblatt*) ; il s'inscrit à Göttingen pour l'année 1949-1950, passe un semestre à Zurich et arrive à Bonn à la fin de l'hiver 1950-1951 pour y travailler avec Erich Rothacker. La formation qu'il acquiert, dans toutes les disciplines, est plutôt conservatrice – à l'exception de Theodor Litt, tous ses enseignants ont traversé l'époque nazie sans quitter leur chaire –, et il l'a reçu alors, il faut bien en convenir, sans grande distance – presque naïvement. Pendant ces années d'étude, ses « convictions politiques et ses convictions philosophiques [sont] deux domaines complètement distincts. Deux univers qui n'avaient pour ainsi dire aucun point de contact »<sup>1</sup>.

Il s'engage dans une thèse qui porte sur la dualité dans la pensée schellingienne, c'est-à-dire sur l'opposition insurmontable de l'Histoire et de l'Absolu, sur l'incapacité de la philosophie à produire une médiation – « le philosophe est l'historien de l'Absolu » ; toutefois, si « du point de vue subjectif, le concept certes doit se hisser à chaque instant au-dessus de l'histoire, [...] objectivement, il est toujours dépassé par elle »<sup>2</sup>. Cette thèse vise assurément à retrouver dans l'Idéalisme allemand l'anticipation de l'opposition de l'être et de l'histoire de l'être et peut-

1. « Interview mit Detlef Horster und Willem van Reijen », dans *Kleine politische Schriften I-IV*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981, p. 515.

2. « Idéalisme dialectique et passage au matérialisme : conséquences de l'idée schellingienne d'une contraction divine pour la philosophie de l'histoire », dans *Théorie et pratique*, t. 1, trad. G. Raulet, Paris, Payot, 1975, p. 208 ; dans cet article, au demeurant, Habermas parachève le processus de reconstruction que je décris ci-dessous, qui le mène de Schelling à Marx via les « jeunes hégéliens ».

être à se donner les moyens d'affronter la catastrophe nazie à partir d'une position voisine du premier Heidegger, contre le second Heidegger qui abandonne l'histoire à l'erreur. Si tel est bien le cas, on peut comprendre le choc que fut, en 1953, la publication par Heidegger, sans un mot d'explication, de l'*Introduction à la métaphysique*, un cours de 1935 où il est, on le sait, question de la « vérité interne et de la grandeur » du national-socialisme ; d'une part, Heidegger continuait de penser que l'être et l'histoire avaient « manqué » leur rendez-vous en 1935, d'autre part, en faisant, désormais, de l'histoire l'espace de l'erreur, il se dédouanait de manière pitoyable et odieuse de la réalité de la catastrophe elle-même. Habermas publie donc dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* un article dont la formule fera florès : « Penser avec Heidegger contre Heidegger ». Si la dette à l'égard de la pensée de Heidegger est admise, la rupture n'en est pas moins clairement exprimée, et le problème explicité : « La coloration fasciste de cette époque se démasque impitoyablement dans le cours de 1935. Mais cette coloration ne résulte pas seulement de données extrinsèques, elle résulte aussi d'autres données qui tiennent à la logique même de ce qui est en question. » On comprend également le rôle que jouent alors certaines lectures de cette année-là, hors des sentiers battus mais en relation directe avec le problème crucial qui se pose à lui – à savoir, donner à l'objet de sa recherche une perspective qui non seulement le détache de sa proximité avec Heidegger, mais le prenne rigoureusement à contre-pied. Ces lectures, ce sont *De Hegel à Nietzsche* de Löwith, *Histoire et conscience de classe* de Lukács et *Dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno. Nous le disions plus haut, le tout jeune Habermas, encore lycéen, avait tout à la fois dévoré les brochures de Marx et Engels qu'il avait pu lire

## Une querelle de famille I

à la Libération et pris fait et cause pour les idéaux de la rééducation ; mais étaient venues les désillusions et l'impossibilité de se rattacher à un discours politique recoupant un tant soit peu ses aspirations. N'oublions pas qu'au début des années 1950, le marxisme est absent des universités allemandes, et le contexte – naissance de la RDA, ambiance de guerre froide – ne prête guère à une réflexion sereine sur le texte de Marx. Or, ces trois ouvrages lus en 1953 ont en commun d'appréhender Marx en philosophe pour le réinscrire dans le débat constitutif de la philosophie allemande moderne et contemporaine. *De Hegel à Nietzsche* est sans doute celui des trois dont l'impact est le plus immédiat (et néanmoins durable) ; il est vrai que son objet est précisément d'envisager la postérité hégélienne à partir de l'impossible médiation de l'histoire et de l'absolu, certes, érigée en sommet du système grâce à la logique, mais en même temps intenable, et finalement annulée par ceux que l'on a appelés les « jeunes hégéliens ». Or Löwith n'oublie pas Schelling dont il décrit le rôle essentiel qu'il a joué auprès des « jeunes hégéliens », d'abord précurseur puis allié. Il montre que Schelling avait, contre l'ontologie logique de Hegel, refusé l'identification de l'essence et de l'existence pour sauver précisément le positif de l'« existence » et que c'était là une argumentation qui allait être au fondement à la fois de la pensée marxiste et de la pensée kierkegaardienne<sup>1</sup>. L'impression qu'en retire Habermas est considérable et, alors que sa thèse est rédigée, il ajoute après-coup un long chapitre inaugural consacré aux « jeunes hégéliens ».

Les deux autres ouvrages ont un impact tout aussi déterminant quoique différent. Ils auront surtout valeur

1. Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, 1981, p. 147-150.

d'exemplarité. Autant le livre de Lukács l'avait fasciné par sa capacité à reformuler philosophiquement le projet marxiste, autant il lui semblait que cette capacité tirait sa pertinence du contexte des années 1920, et n'était pas susceptible d'être actualisée<sup>1</sup>. Il découvre le contraire dans la *Dialectique de la raison* : voilà deux philosophes qui n'écrivaient pas « un livre d'histoire de la philosophie sur Aristote, sur Kant ou sur Hegel, mais qui édifiaient une théorie du développement dialectique de la société contemporaine et pour cela pensaient à partir d'une tradition marxiste »<sup>2</sup>.

Ce serait trop dire qu'un itinéraire est déjà tracé – au demeurant, aujourd'hui encore, on constate que l'œuvre de Habermas n'avance pas selon une démarche prévisible, ce sont les situations problématiques qui l'orientent, et, bien souvent, les justifications, l'élaboration théorique, ne vient qu'après-coup, quitte alors à reprendre l'ensemble du problème. On dira du moins qu'une perspective s'ouvre sur la possibilité pour la philosophie de se faire théorie de la société, une théorie, non dans le sens scientifique, mais dans celui du jeune hégélianisme qui – un peu à l'instar de Schelling qui voit le philosophe dans un travail de conceptualisation sans cesse rattrapé par l'histoire – pense la philosophie comme un processus permanent – un processus critique – envisageant l'émancipation non dans l'accession à un savoir absolu, mais dans la possibilité pour la théorie d'être sans cesse pratique et sans cesse attentive aux positivités de l'existence. En somme, Habermas a finalement trouvé le moyen de détruire les cloisons qui rendaient étanches l'un à l'autre

1. « Interview mit Detlef Horster und Willem van Reijen », dans *Kleine politische Schriften I-IV*, op. cit., p. 515.

2. *Ibid.*, p. 516.

## *Une querelle de famille I*

l'univers de ses convictions politiques et celui de ses convictions philosophiques.

Avant de clore sur cette période préfrancfortoise, il nous faut encore dire un mot du rapport du jeune Habermas à la science, et en particulier aux sciences sociales. Nous l'avons dit, il s'est formé notamment en psychologie et en économie ; cette formation, là encore, marquée par le conservatisme universitaire ambiant, permettra avant tout à Habermas d'accéder de manière non triviale à ces sciences qu'il prendra au sérieux. À cet égard, sa formation philosophique, plus ou moins crypto-heideggerienne, semble n'avoir pas joué de rôle essentiel ; en revanche, en s'inscrivant dans la ligne des jeunes hégéliens, il rencontre une attitude théorique qui peut avoir à la science une attitude d'appropriation, soit-elle critique.

Voilà ce que l'on peut dire, semble-t-il, des années de formation de Habermas et, surtout, de la manière dont il forge une conception de la philosophie à laquelle il restera fondamentalement fidèle. Certes, les années qui suivent immédiatement cette formation vont encore être des années essentielles puisqu'il devient en 1956 l'assistant d'Adorno à Francfort, et on sait, de l'aveu de Habermas, combien la figure adornienne va être déterminante pour son évolution. Il reste que cette influence n'a pas été déterminante, à mes yeux, en ce qu'Adorno aurait transmis à Habermas sa conception de la philosophie mais en ce qu'il a permis à Habermas de mettre en pratique la conception avec laquelle il est arrivé à Francfort. Il va la nourrir, non tant d'ailleurs à partir de sa propre philosophie que de son enseignement, et offrir à ses expérimentations théoriques le laboratoire – certes dirigé – de l'Institut de recherche sociale. Adorno n'a pas ménagé son soutien à Habermas, vraisemblablement parce que,

ayant d'emblée perçu la similitude préalable de leurs conceptions de la philosophie, il a, en outre, vu en lui quelqu'un capable d'innover conceptuellement. Et, de fait, pendant ses trois années d'assistanat à Francfort, Habermas va être la cheville ouvrière d'une enquête sociologique sur la conscience politique des étudiants de Francfort – *Student und Politik* – à l'occasion de laquelle il va jeter les bases d'une théorie de la société à partir de la conscience politique et de son rapport à l'idée de la démocratie, une théorie de la société dont on peut encore être étonné de sa congruence avec les travaux les plus récents de Habermas.

Dans le texte introductif à la mise en place de l'enquête<sup>1</sup>, rédigé certes en étroite collaboration avec Adorno mais dont l'orientation est clairement habermas-sienne, nous est livrée une réflexion capitale sur la place de l'université dans la société à partir du statut de la science et de la théorie, qui associe étroitement instruction et conscience civique : l'université moderne s'est coupée de la vie concrète ; la complexification des sciences a certes contribué à cette coupure, mais en valorisant la théorie pure, l'université l'a accentuée et a permis que la science soit utilisée, au nom de la praticabilité, à d'autres fins que les siennes propres, favorisant ainsi la domestication de la société. Réfléchir au statut de l'université, c'est lui restituer sa fonction sociale, or celle-ci ne peut être retrouvée qu'à partir de la réflexion des sciences sur elles-mêmes. Les néo-kantiens pensaient encore que cette tâche autoréflexive pouvait être assumée par la philosophie ; ce n'est

1. Repris dans une version abrégée sous le titre : « Das chronische Leiden der Hochschulreform » (Le malaise chronique de la réforme universitaire), dans *Merkur*, n° 109, 1957 et dans *Kleine politische Schriften I-IV*, *op. cit.*, p. 13-40.

## Une querelle de famille I

désormais plus le cas, il revient à chaque science particulière de s'autoréfléchir, c'est-à-dire de retrouver leur nature critique en dégagant les fondements pratiques de l'activité théorique, aujourd'hui ensevelis ; et s'il faut assigner une tâche à la philosophie, elle serait de se mettre en « contact dialogique avec ces sciences »<sup>1</sup>.

Parallèlement à cette enquête, Habermas s'attèle à un large tour d'horizon des ouvrages qui traitent, à un degré ou un autre, du marxisme ; c'est en fait surtout l'occasion d'une lecture ajustée de Marx et d'une confrontation à ses interprètes contemporains de tous bords afin de dégager du matérialisme dialectique son potentiel philosophique et critique dans cette situation complexe de guerre froide, de reprise économique et de débats politiques encore latents. Toutefois, c'est dans la copieuse introduction aux résultats de l'enquête<sup>2</sup> sur la conscience politique des étudiants que Habermas va, en parfaite continuité avec la première introduction de 1957 et avec sa note critique sur le marxisme, livrer les principes de sa « théorie » de la société – « théorie » devant être entendue au sens développé dans la première introduction, d'une démarche d'élucidation constamment préoccupée de sa portée pratique, l'élucidation répondant à l'émancipation.

Prenant l'idéal de la démocratie au pied de la lettre, il pose comme condition de l'exercice d'une volonté

1. *Ibid.*, p. 39.

2. Achievées courant 1958, cette étude et son introduction ne paraîtront pas sous l'égide de l'Institut de recherche sociale, Horkheimer s'y étant opposé, mais en 1961 chez Luchterhand à Neuwied (*Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, en coll. avec L. v. Friedeburg, C. Ehler, F. Wetzl). Sur l'hostilité conservatrice de Horkheimer à l'égard de Habermas, voir R. Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1993, notamment p. 539-549.

démocratique effective la *participation politique*<sup>1</sup> de tous les citoyens – ce dont il fait le *critère* de la véritable conscience politique à l'aune duquel a été évaluée la conscience politique des étudiants de Francfort. Les résultats de l'enquête étant ce qu'ils sont – 4 % seulement des étudiants se révèlent, selon le critère proposé, des « démocrates authentiques » –, il analyse alors dialectiquement l'évolution de la société bourgeoise depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle à la lumière de l'idéal démocratique, en montrant comment cette société a constamment exhibé cet idéal politique en privant simultanément les citoyens des moyens de le réaliser. Il préconise donc de rétablir, entre l'activité institutionnelle classique propre aux démocraties représentatives – qui, pour le citoyen, se borne en fait à participer à la vie politique et sociale en votant – et l'idéal démocratique, un lien participatif, qu'il voit dans des « actions extra-parlementaires » les plus massives possibles, de sorte qu'un débat protestataire fasse pression sur la représentation institutionnelle.

Je laisse de côté l'évocation de l'hostilité que ce texte fit naître chez Horkheimer, pour simplement souligner que, en moins de cinq ans, une reformulation du projet marxiste analogue à celle jadis entreprise par Lukács, qui lui avait d'abord paru improbable, était acquise, et acquise pour un certain temps. J'ai tenté ailleurs de reconstruire l'évolution de la Théorie critique, dégageant à partir de traits fondamentaux communs cinq paradigmes<sup>2</sup>. La ques-

1. L'introduction de Habermas à *Student und Politik* s'intitule : « Über den Begriff der politischen Beteiligung », reprise dans *Kultur und Kritik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, p. 9-60.

2. Chr. Bouchindhomme, « Théorie critique », dans Ph. Raynaud et St. Rials (sous la dir. de), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, p. 680-685.

## Une querelle de famille I

tion reste peut-être ouverte de savoir s'il y a deux paradigmes habermassiens, mais le fait est que, dès la seconde moitié des années 1950, Habermas propose – sans le savoir, car le passé de l'Institut avait été recouvert et n'allait resurgir que huit ou neuf ans plus tard – bel et bien un paradigme de la Théorie critique : chez lui, comme chez Lukács, chez le Horkheimer des années 1930, chez Adorno, ou chez Marcuse, la philosophie et la science sont comprises comme une *même* activité théorique, *critique* par essence dès lors que, par l'autoréflexion ; elle retrouve sa vocation pratique et émancipatrice fondamentale ; en outre, cette activité est comprise comme partie prenante du mouvement global de la société moderne qui, tout à la fois, met en valeur des idéaux d'émancipation et les aliène ou les réifie dans des activités étrangères à ces idéaux, la tâche de la pratique théorique étant dès lors de dévoiler ce mouvement pour rester en permanence au plus près des idéaux. L'originalité du paradigme habermassien réside en ceci qu'il renonce d'emblée à l'idée que le moteur de l'histoire, la quête de l'émancipation, serait le fait d'une classe sociale que sa situation d'opprimée placerait nécessairement du côté de la vérité pratique<sup>1</sup>. Au demeurant, la

1. Son recours immédiat à l'« idéalisation » de la démocratie comme critère de la conscience politique démarque, d'entrée de jeu, Habermas de l'hégélianisme des anciens Francfortois pour le placer dans la sphère d'aspiration du kantisme.

Il demeure que sa conception jeune-hégélienne de la critique comme articulation labile et toujours précaire de la théorie et de la pratique fera qu'il gardera toujours ses distances par rapport à la déduction transcendantale – ce en quoi il s'oppose donc clairement à Apel.

Un passage de son « Compte-rendu bibliographique [...] sur le marxisme » (dans *Théorie et pratique*, *op. cit.*, p. 207-208) est à cet égard très éclairant et pour ainsi dire programmatique : « Kant [...] récuse que nous puissions prédire l'histoire. Car ce n'est selon lui possible que si “celui qui prédit prépare et accomplit lui-même les événements qu'il annonce”. Kant

*Christian Bouchindhomme*

restriction opérée par Lukács était déjà au fond une complète invalidation du schéma marxien et un retour problématique aux notions hégéliennes de conscience et de vérité, voire d'absolu – ce que n'avaient pas suffisamment perçu les anciens Francfortois. Habermas renonce donc d'emblée au « sujet de l'histoire » pour comprendre l'histoire de la société moderne bourgeoise comme un processus alterne-interne d'auto-émancipation et d'auto-aliénation (que l'on retrouvera par exemple dans l'opposition monde vécu-système). Le mouvement de l'histoire n'est plus pensé selon une téléologie, comme s'il devait s'achever, mais comme un mouvement permanent tirant

et Marx en concluent d'un commun accord qu'il sera impossible à la théorie pure de déterminer le sens de l'histoire tant que l'humanité, comme espèce, ne fera pas volontairement et consciemment son histoire ; c'est plutôt à la raison pratique qu'il revient de le fonder. Mais tandis que pour Kant la raison pratique ne fournit à l'activité morale de l'individu que des idées régulatrices et qu'il n'est donc possible de penser le sens de l'histoire que comme Idée sans qu'il présente pour autant de certitude pour la théorie de l'histoire, Marx établit cette certitude en posant que le sens de l'histoire peut être connu par la théorie dans la mesure où les hommes travaillent à le produire et à l'accomplir pratiquement. S'opposant à Hegel, Kant et Marx récuse l'un et l'autre qu'ils puissent connaître le dessein de la nature ou la Providence par un recours transcendantal à la logique de quelque sujet que ce soit. Kant en reste à ce projet expérimental qu'est l'Idée d'une société cosmopolite, idée régulatrice dont il ne fait pas le présupposé de la connaissance de l'histoire réelle dans son ensemble. Marx, en revanche, fait de la volonté d'accomplir l'histoire la condition de possibilité de sa connaissance. Le sens du processus effectif de l'histoire se manifeste dans la mesure où il est saisi comme le sens, dérivé par la "raison pratique", de ce qui, confronté aux contradictions de la situation sociale et de son histoire, doit être autrement, et dans la mesure où la théorie examine les présupposés de sa réalisation pratique. »

On comprend également, partant de ce programme, l'intérêt que portera Habermas à Weber – en quoi il retrouve, mais dans une perspective très différente, Lukács et les anciens Francfortois –, auteur largement ignoré par Apel. Sur le rapport Habermas-Weber, voir Paul Ladrière, *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris, PUF, 2001, notamment chap. 9.

### *Une querelle de famille I*

sa dynamique de cet antagonisme dont est porteur le concept même de *Bürger*, en même temps bourgeois et citoyen. Habermas, d'entrée de jeu, autrement dit, ne subsume plus le politique sous le social, il les imbrique indissolublement ; la démocratie idéale n'est plus rejetée vers un avenir illusoirement supposé meilleur dont la réalisation reviendrait à une fraction de l'humanité, elle est posée avec l'idée même de démocratie qui se suffit à elle-même. Le politique et le social ne sont donc plus séparés, ils sont simplement discernés comme deux pôles toujours déjà présents – et *simultanément* présents – dans la réalité même de toute *société démocratique*. De fait, les mouvements sociaux sont donc pensés comme l'expression de crises politiques, et seules des solutions politiques peuvent résoudre les problèmes soulevés par les mouvements sociaux ; le politique est dans le social comme sa contre-factualité.

De même qu'il n'y a pas de démocratie que l'on puisse définir comme « bourgeoise » par essence – la démocratie est démocratie, elle peut être plus ou moins formelle ou plus ou moins concrète, mais cela ne touche pas à sa définition –, le paradigme de Habermas récuse également l'idée d'une science qui serait bourgeoise ; simplement, les sciences peuvent être détournées de leur *intérêt* pratique par d'autres *intérêts*, comme l'idéal démocratique peut être détourné et aliéné à la société démocratique. Au reste, il est clair, lorsque Habermas oppose à la « scientification » de la politique (au sens de la domination) la « politisation » de la science (au sens de l'émancipation), qu'il y a plus pour lui qu'un simple parallèle entre science moderne et démocratie moderne, elles doivent obéir au même intérêt pratique qu'il revient à l'autoréflexion de dégager et de faire valoir. C'est là aussi une originalité du paradigme habermassien.

On accentue donc souvent, mais à tort me semble-t-il désormais, la coupure qu'aurait été le « tournant linguistique » opéré par Habermas autour de l'année 1970. Lorsque l'on relit les textes de la fin des années 1950 n'est-on pas au contraire surpris de la présence de thèmes qui n'ont même véritablement été traités que récemment – dans *Droit et démocratie* par exemple ? À l'inverse, ne néglige-t-on pas, lorsqu'on lit les ouvrages récents, leur lien avec la problématique ouverte dans les années 1950 qui fournit toujours peu ou prou l'aune à partir de laquelle juger les acquis récents ? C'est à l'évidence dans une telle perspective qu'il faut lire, par exemple, le dernier chapitre de *Vérité et justification* qui s'intitule : « Une fois encore : retour sur le rapport entre théorie et pratique. » Cela ne signifie nullement, bien sûr, que les textes des années 1950 recèleraient des réponses qu'il faudrait encore tenir pour valides, mais simplement qu'une orientation s'est alors imposée qui éclaire toute l'œuvre, y compris probablement dans sa part encore à venir. Le recours à une philosophie pragmatique et à une philosophie du langage, et donc l'abandon de la philosophie de l'histoire et de la philosophie de la conscience, sont certes des événements majeurs pour l'évolution de Habermas, mais assez peu déterminants eu égard aux caractéristiques du paradigme tel que nous le définissons plus haut. Ils ont surtout été des correctifs permettant de mieux satisfaire précisément à ces caractéristiques.

En tout état de cause, il est manifeste que les premiers ouvrages de Habermas s'inscrivent très explicitement dans le champ délimité par les travaux de *Student und Politik*. Ainsi, *L'Espace public* – la thèse d'habilitation de Habermas – prolonge l'analyse dialectique de la société bourgeoise à travers les jeux ambigus du privé et du public et les changements structurels de la notion clé

## Une querelle de famille I

d'*Öffentlichkeit* – à la fois principe formel et espace de la participation politique ; quant aux essais de *Théorie et pratique*, ils s'efforcent de dégager toujours plus précisément l'espace d'émancipation politique que doit permettre une théorie sociale et/ou une philosophie critique dès lors qu'elle se réfléchit comme pratique.

Il faut aussi, me semble-t-il, défendre cette hypothèse en ce qui concerne les ouvrages immédiatement ultérieurs – *La Technique et la science comme « idéologie »* et *Connaissance et intérêt*. Il est impossible, dans ce cadre, d'examiner et de rendre compte de tout ce que ces deux volumes apportent et annoncent. Ainsi, il est clair que le langage en vient à prendre une place de plus en plus importante ; il est désormais envisagé de manière de plus en plus systématique, lorsque Habermas relit, par exemple, la *Realphilosophie* du jeune Hegel<sup>1</sup> ou à propos de l'intérêt pratique (« L'intérêt qui pousse à l'émancipation n'est pas seulement une vague idée, c'est quelque chose de clair *a priori*. Ce qui nous distingue de la nature, c'est justement la seule chose que nous soyons en mesure de connaître selon sa nature, à savoir le langage »<sup>2</sup>). On pourrait être tenté, peut-être, d'attribuer cet intérêt pour le langage au souvenir d'une formation heideggérienne, pourquoi pas ? Elle n'y est d'ailleurs sans doute pas complètement étrangère, mais alors pourquoi cet intérêt ne serait-il apparu qu'au milieu des années 1960 ? Je préfère donc l'hypothèse d'un intérêt que je dirais systématique.

Au milieu des années 1960, les travaux menés avant et pendant la Guerre commencent à être connus, ainsi que les anciens modèles critiques proposés par Marcuse et

1. « Travail et interaction », in *La Technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1975, 1989 ; Denoël, 1984, p. 163 sq.

2. « Connaissance et intérêt », *ibid.*, p. 156.

Horkheimer notamment, et connaissent, au grand dam du second du reste, un « succès » qui n'est certes ni fidèle à l'esprit dans lequel ils ont été formulés, ni conforme à la réalité des années 1960. Parallèlement, le modèle adornien peut apparaître dans ce qu'il a de radicalement désespérant. Il est donc essentiel, dans ce contexte, que Habermas étaie son propre modèle critique et en fasse ressortir ce qui restait latent lorsqu'il était question de *participation* politique ou de la philosophie comme médiatrice *dialogique* des sciences – et le langage est évidemment un candidat de choix, peut-être même le seul, dans une telle entreprise. Par ailleurs, on ne peut le nier, la montée en puissance de la philosophie analytique dans l'université allemande, la publication de la version allemande des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, mais, surtout, celle de *Vérité et méthode*, un an avant le « détour » de Habermas par Heidelberg, ont aussi joué leur rôle dans l'intérêt naissant de Habermas pour la philosophie du langage.

Il est d'ailleurs tout à fait intéressant d'observer, sans que nous puissions ici entrer dans le détail, comment, dans *Connaissance et intérêt*, Habermas articule à sa problématique critique sa première ébauche de philosophie du langage ou de la communication.

L'ouvrage se compose de trois parties : I. La crise de la critique de la connaissance (*Erkenntniskritik*) ; II. Positivismisme, pragmatisme, historicisme ; III. La critique comme unité de la connaissance et de l'intérêt. La première partie expose successivement la critique de Kant par Hegel, la métacritique de Hegel par Marx et l'idée d'une théorie de la connaissance comme théorie de la société, qui est en quelque sorte la métacritique de Marx par Habermas. « Si Marx avait fait porter sa réflexion sur les présuppositions méthodologiques de la théorie de la société [...] la diffé-

## Une querelle de famille I

rence entre science expérimentale stricte et la critique n'aurait pas été voilée. Si Marx n'avait pas confondu, sous le nom de pratique sociale, interaction et travail, s'il avait au contraire appliqué le concept matérialiste de synthèse aussi bien aux résultats de l'activité instrumentale qu'aux associations de l'activité communicationnelle, l'idée d'une science de l'homme n'aurait pas été obscurcie par l'identification à la science de la nature. [...] Sur cette base, la position de la philosophie à l'égard de la science aurait pu être explicitement clarifiée. La philosophie est intégrée à la science comme critique. [...] Mais en dehors de la critique, il ne reste à la philosophie aucun droit. »<sup>1</sup> Le programme présenté ici est presque en tout point conforme à celui que nous avons reconstruit à partir de *Student und Politik* à ce détail près : les sciences de la nature se traduisent par l'activité instrumentale (relation sujet-objet), celles de l'homme par l'activité communicationnelle (relation sujet-sujet) ; Marx n'a pas distingué interaction symbolique et travail, et n'a donc pas distingué la rationalité instrumentale de la rationalité communicationnelle – celle de l'entente intersubjective qui est la seule qui permette de parachever le processus critique d'autoréflexion.

La seconde partie dresse alors le tableau des philosophies de la science des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles : le positivisme, tout d'abord, qui a mis fin à la théorie de la connaissance en lui substituant une théorie des sciences qui ne connaît pas l'autoréflexion mais propose, en lieu et place, une méthodologie des sciences ; le pragmatisme ensuite, celui de Peirce en particulier, qui restaure l'autoréflexion et par là même introduit un élément d'activité communication-

1. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976, 1979, p. 96.

nelle à travers la communauté des chercheurs, mais ne peut tirer du cadre de sa réflexion théorique les éléments nécessaires à réfléchir sa *propre* activité communicationnelle, réduite à la logique inhérente aux sciences de la nature, c'est-à-dire à l'activité instrumentale ; enfin, l'herméneutique diltheyenne, qui, en réfléchissant sur les sciences de l'esprit, fait de la compréhension et de l'intersubjectivité son objet, perçoit que l'intérêt qui la commande est pratique, mais ne parvient à sortir du cercle herméneutique qu'au prix, dans le cas de Dilthey, d'un objectivisme ou d'un vitalisme qui lui sont étrangers.

« Ni Peirce, ni Dilthey n'ont compris leurs investigations méthodologiques comme une autoréflexion des sciences. »<sup>1</sup> « Le processus d'investigation des sciences de la nature est organisé dans le cadre transcendantal de l'activité instrumentale [...]. Le processus d'investigation des sciences de l'esprit se meut sur le plan transcendantal de l'activité communicationnelle [...]. Nous avons conçu ces deux points de vue transcendantsaux comme l'expression cognitive des intérêts qui commandent la connaissance, parce qu'ils reflètent les structures du travail et de l'interaction, c'est-à-dire des milieux vivants. Cependant ce lien entre la connaissance et l'intérêt ne résulte de façon concluante que de l'autoréflexion des sciences qui satisfont au type de la critique. »<sup>2</sup>

La tâche de la dernière partie est donc de proposer cette critique. Le marxisme satisfait à l'un de ses aspects, celui portant sur l'activité instrumentale, mais « Marx n'a pas pu percer à jour la domination et l'idéologie comme communication déformée parce qu'il faisait l'hypothèse

1. *Ibid.*, p. 231.

2. *Ibid.*, p. 317.

### Une querelle de famille I

que les hommes se sont distingués des animaux du jour où ils ont commencé à produire leurs moyens de subsistance »<sup>1</sup>. Il faut donc dégager la critique qui portera sur l'activité communicationnelle. Or celle-ci existe déjà : c'est la théorie psychanalytique. Procédant *par* le langage *sur* le langage, elle est, elle aussi, une herméneutique, mais une « herméneutique des profondeurs », une herméneutique critique car la psychanalyse freudienne permet en effet de faire un pas de plus, le pas décisif, en dégageant « dans la métapsychologie un cadre d'activité communicationnelle déformée, qui permet de concevoir la genèse des institutions et la fonction relative des illusions, c'est-à-dire de la domination et de l'idéologie »<sup>2</sup>. Aussi Habermas propose-t-il, tâche qui revient au philosophe, de généraliser cet aspect de la psychanalyse en une « critique de l'idéologie » – *Ideologiekritik* était, avec *Kulturkritik*, un terme largement en vigueur à Francfort.

On le voit donc, le projet habermassien a un peu évolué, il s'est spécifié, s'est différencié par rapport aux autres modèles de théorie critique, mais n'est résolument pas sorti du cadre de ses présupposés initiaux.

### III

Nous pouvons donc, à ce stade, comparer les projets d'Apel et Habermas. Des points de contact évidents apparaissent – essentiellement, la critique du positivisme et l'intérêt pour le langage dans la perspective d'une

1. *Ibid.*, p. 313.

2. *Ibid.*, p. 312.

transformation de la philosophie – qui ne peuvent cacher des divergences radicales, notamment sur la question de la fondation de la raison pratique et sur les statuts de la critique et de la philosophie.

Pour Apel, c'est en fondant par la réflexion transcendantale, et de manière inconditionnelle, le primat de la raison pratique que l'on pourra évaluer et critiquer la rationalité ou l'irrationalité du comportement humain. Seule la philosophie a les moyens de cette réflexion transcendantale, ses lumières sont donc indispensables si l'on espère un quelconque progrès pour la communauté humaine.

Pour Habermas, l'idée démocratique est née avec la société moderne bourgeoise et lui est nécessaire même si elle n'a cessé de développer les moyens d'en différer l'effectuation ; ainsi a-t-elle, en tant que société fondée sur la science et la technique, perverti les activités théoriques pour les détourner de leurs véritables fins pratiques et émancipatrices ; il s'agit donc, ce qui est d'abord une légitimité politique, de faire retrouver à ces activités théoriques leurs fins véritables, ce à quoi la philosophie, qui n'est pas une activité théorique par essence différente d'une autre, peut œuvrer en permettant à chaque science particulière de pratiquer une autoréflexion critique.

L'écart est donc considérable, au point de paraître insurmontable. Pourtant nos deux auteurs vont se rapprocher de manière spectaculaire, moyennant un pas de côté plus ou moins grand par rapport à leur projet respectif. Le premier à commettre ce pas de côté fut Apel, qui produisit un texte éminemment surprenant à la fin des années 1960 – une toute première version de ce texte date de 1966. Ce texte s'intitule « Philosophie de la science, herméneutique, critique de l'idéologie. Projet d'une doctrine de la science du point de vue d'une anthropologie de la

## Une querelle de famille I

connaissance »<sup>1</sup>. Ce texte est en effet assez stupéfiant dans la mesure où, avant même la publication de *Connaissance et intérêt*, il propose un schéma qui correspond pour ainsi dire point par point à celui de l'ouvrage à venir de Habermas. Critique du positivisme et de sa vision d'une science unifiée ; nécessaire complémentarité de la philosophie des sciences de la nature et de l'herméneutique ; solution philosophique au problème posé par l'historicisme amenée au moyen de la médiatisation dialectique des méthodes de la science objective et de l'herméneutique dans la critique de l'idéologie, laquelle critique de l'idéologie trouve son modèle dans la psychanalyse. À l'évidence, ce texte sort du cadre du programme apélien, tout d'abord en ce qu'il affirme une méthode dialectique et non transcendante, ensuite en ce qu'il recourt à une conceptualité qui n'est pas la sienne. Reste, quand même, la problématique. Nous ne pouvons ici étudier ce texte dans son détail, mais il est certain qu'Apel a surtout vu dans la conception de la critique de l'idéologie que Habermas était sur le point de proposer qu'elle était une « *herméneutique des profondeurs* », une « *métaherméneutique* » susceptible de résoudre son problème relatif à l'articulation du « comprendre » et de l'« expliquer ». Sans qu'on puisse supposer qu'Apel ait alors envisagé d'abandonner l'idée d'une fondation transcendante, on peut, en revanche, subodorer qu'il ait déjà imaginé une complémentarité possible ou une articulation entre la solution habermassienne et la sienne propre<sup>2</sup>.

1. K.-O. Apel, « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht », dans *Transformation der Philosophie*, 2, *op. cit.*, p. 96 sq.

2. C'est ainsi qu'il tentera de « sauver » le modèle critique de *Connaissance et intérêt* un peu plus tard, en s'efforçant de démontrer que « le procédé de connaissance de la psychanalyse, ou son extrapolation dans le cadre d'une critique de l'idéologie, [n'est pas] pour autant incompatible avec une

Or, dans les mêmes années, et d'ailleurs sur ce même thème de l'herméneutique des profondeurs, Habermas va lui aussi commettre un pas de côté, beaucoup moins spectaculaire que celui d'Apel, mais significatif pour la suite. S'opposant à Gadamer dans un débat déjà en place depuis quelques années – *Connaissance et intérêt* peut à cet égard être lu à la fois comme une réponse à la *Dialectique négative* d'Adorno, dont il se démarque par un concept de critique de l'idéologie différent, et à *Vérité et méthode* de Gadamer –, il écrit : « Nous ne serions en droit d'identifier l'entente fondamentale, préalable selon Gadamer à toute intercompréhension manquée, et l'entente chaque fois *effective*, que si nous pouvions être sûrs que tout consensus établi à l'intérieur de la tradition langagière l'a été sans contrainte et sans déformation. Or, l'expérience de l'herméneutique des profondeurs fait apparaître que ce qui s'affirme dans le dogmatisme de la tradition n'est pas seulement l'objectivité du langage en général, mais encore le caractère répressif de rapports de violence qui déforment l'intersubjectivité de l'entente en tant que telle, en déformant de façon systématique la communication au moyen du langage ordinaire. [...] K.-O. Apel a souligné à juste titre que la compréhension herméneutique n'est au service d'un examen critique de la vérité que dans la mesure où elle se soumet à ce principe régulateur : établir une intercompréhension universelle dans le cadre d'une communauté d'interprétation illimitée. »<sup>1</sup> Certes, Habermas

approche philosophique qui ferait fond sur une herméneutique transcendante » « Introduction » de *Transformation de la philosophie* [« Einleitung » : *Transformation der Philosophie, op. cit.*, p. 54]. Pour la démonstration elle-même, voir *ibid.*, p. 54-76.

1. J. Habermas, « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 239 sq.

## Une querelle de famille I

marque bien ici sa différence en distinguant l'herméneutique des profondeurs de l'herméneutique gadamérienne, mais s'éloigne du même coup du processus de critique immanente qui pouvait caractériser son projet – en cela, au demeurant, *Connaissance et intérêt* est déjà, concédons-le, sur le fil du rasoir, le statut de la philosophie s'y révélant ambigu.

La réponse de Gadamer va le confronter directement à ce problème, puisqu'elle dénonce, à juste titre, le statut que s'arroge le critique de l'idéologie : « Dans le cas de la psychanalyse, la souffrance et le désir de guérison du patient donnent un support et un fondement à l'action thérapeutique du médecin qui met en jeu son autorité et incite sans contrainte à élucider les motivations refoulées. En cela une subordination volontaire de l'un à l'autre est la base qui sert de support. Dans la vie sociale, au contraire, la résistance de l'adversaire et la résistance à l'adversaire sont une prémisses admise par tous. [...] Dans le domaine du social et du politique, il manque cette base spéciale de l'analyse par communication, au traitement de laquelle le malade se confie volontairement parce qu'il se reconnaît être malade. »<sup>1</sup>

On peut supposer que cet argument de Gadamer a été d'un poids considérable dans les choix théoriques opérés par Habermas à partir de 1970. L'alternative était la suivante : ou retrouver les conditions de possibilité d'une critique immanente, ou admettre la solution apélienne qui, au demeurant, était encore à cette époque en attente d'une fondation ultime.

Si Apel tente alors de sauvegarder ce qui lui apparaît comme « leur » modèle herméneutico-critique commun,

1. H.-G. Gadamer, *L'Art de comprendre*, t. 1, trad. M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 166.

proche de celui de *Connaissance et Intérêt* (voir l'« Introduction » de *Transformation de la philosophie*), Habermas s'engage, pour sa part, vers une solution qui rompt avec la critique de l'idéologie tout en s'efforçant d'échapper à l'alternative énoncée ci-dessus ; il va en effet tenter d'en produire une synthèse qui recrée les conditions de possibilité d'une critique immanente en restructurant la solution apélieenne de sorte à rendre inutile la fondation ultime. Rapidement, Apel renonce à son tour au modèle de *Connaissance et intérêt* pour au contraire s'efforcer de rendre indispensable la fondation ultime.

Dès lors, Apel et Habermas entrent dans une singulière association où chacun reste tributaire de l'autre mais sans plus jamais cesser de renouer avec son propre projet initial, quitte à s'efforcer d'invalider celui de son partenaire.

Ainsi, en 1976, alors qu'Apel parvient à produire une fondation pragmatique et transcendantale de la raison pratique, Habermas se démarque d'un transcendantalisme strict en proposant un processus de fondation à la fois faillible et permanent ; en 1983, dans un texte qui devait figurer dans les *Mélanges* offerts à Apel pour ses soixante ans, Habermas propose certes un « label » dont Apel s'emparera vite, celui d'éthique de la discussion<sup>1</sup>,

1. À cet égard, l'attitude d'Apel concernant ce « label » est très significative. C'est peu dire qu'il a tenté d'en faire une véritable école. Ainsi peut-on trouver à la fin de son petit ouvrage précisément intitulé *De l'éthique de la discussion* (*op. cit.*) la liste des différents centres universitaires où serait « professée » l'éthique de la discussion... De même, il a constamment tendu à étendre rétroactivement le label à l'ensemble de ses propres travaux relatifs à l'éthique antérieurs à 1983. Il écrit dans *L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites* (trad. Ch. Bouchindhomme, dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t. 1, Paris, PUF, 1989, p. 154), que l'« éthique de la discussion (ou de la communication) [...] fut forgée au début des années 1970 » ; ou, dans l'index d'*Auseinandersetzungen* (*op. cit.*), l'entrée « Diskursethik » renvoie indifféremment à l'éthique de la discussion ou éthique de la communica-

## Une querelle de famille I

mais critique de manière très acerbe la position apélienne... Et il en sera ainsi jusqu'à la série des « Penser avec Habermas contre Habermas ». Il faudrait, d'ailleurs, sans doute insister au passage, mais nous le ferons dans la suite que nous donnerons à cet article, sur le rôle fondamental qu'a joué la critique d'Albrecht Wellmer publiée dans son *Ethik und Dialog*, et sur les réponses que l'un et l'autre y ont apporté – Apel proposant à partir de cette époque une division de l'éthique de la discussion en parties A et B.

On ne peut donc s'accorder avec Apel lorsqu'il écrit, par exemple : « Depuis 1970 environ, Habermas et moi, au cours d'un constant échange d'idées, avons entrepris de fonder la philosophie et les sciences sociales critiques sur la conception d'une rationalité communicationnelle ou d'une rationalité de la discussion. Jusqu'à une période récente, nous avons l'un et l'autre intitulé la base de la philosophie pratique "éthique de la discussion". [...] Toutefois, malgré de fortes convergences, il y eut aussi d'emblée des différences entre nos points de vue : celles-ci apparaissent déjà lorsque, en 1976, nous rendîmes

tion. Or ces glissements sont à mes yeux surtout significatifs de la rivalité quasi hégémonique qui a tirillé l'association Apel-Habermas. Je défendrais au contraire l'idée que Habermas a précisément proposé l'appellation « éthique de la discussion » – dont il a lui-même convenu qu'elle était mal choisie ; « morale de la discussion » eût été préférable – pour contrecarrer l'« éthique de la communication » dont Apel parlait jusque-là. Architectoniquement, en effet, la communication chez Habermas en tant qu'elle structure le monde vécu est antérieure à la discussion, même si elle en contient la potentialité, et n'est en tout cas pas encore éthiquement structurée par les seuls présupposés pragmatiques de la communication. Ceux-ci n'ouvrent chez Habermas à une procédure susceptible d'une fondation éthique que dès l'instant où la discussion s'impose. Chez Apel, communication et discussion sont toujours déjà confondues. C'est là un point que j'aurai à approfondir dans l'article qui fera suite à celui-ci, et qui n'est pas un point de détail.

*Christian Bouchindhomme*

publiques nos conceptions de base dans le volume de débat, *Sprachpragmatik und Philosophie...* »<sup>1</sup>

Ces divergences sont en fait bien antérieures, ainsi que nous espérons l'avoir montré. Du reste, la plupart des reproches qu'il adresse aujourd'hui à Habermas, qu'ils concernent la volonté de Habermas de recourir au monde vécu plutôt qu'à la fondation ultime, le statut qu'il accorde à la théorie, la place modeste qu'il donne à la philosophie et l'association dans laquelle il la maintient non seulement avec les sciences sociales mais avec le quotidien, auraient tous pu être adressés, dans une autre formulation sans doute, dès les années 1960.

Les raisons de l'association d'Apel et Habermas ne m'apparaissent dès lors guère « familiales » ; elles relèvent bien plutôt de l'alliance objective ; force est d'admettre, toutefois, que la philosophie n'y a pas perdu.

1. K.-O. Apel, « La relation entre morale, droit et démocratie. », *op. cit. supra*, p. 69, n. 4.

# Jürgen Habermas et le pragmatisme

JEAN-PIERRE COMETTI

Il ne faut assimiler la vérité ni à la certitude pratique ni à l'assertabilité garantie.

Jürgen Habermas<sup>1</sup>.

Le pragmatisme est une philosophie dont les sources sont assurément anciennes, et dont la sphère d'influence semble parfois se restreindre au seul contexte américain<sup>2</sup>. Les discussions qui se sont engagées depuis plusieurs années entre ses représentants actuels et Jürgen Habermas contrebalancent largement cette conviction ; elles sont, en outre, de nature à mettre en lumière, malgré un certain nombre de désaccords significatifs, des convergences qui plongent au cœur des problèmes auxquels les ambitions légitimes de la philosophie contemporaine restent subordonnées. Au premier rang de ces problèmes, il y a celui du vrai et des prétentions à la vérité, celui du langage et de l'objectivité et celui des chances que la philosophie peut avoir de surmonter les épisodes qui, aux dires de certains, l'ont précipitée vers sa fin. Je voudrais

1. J. Habermas, *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001, p. 188.

2. William James insistait sur les sources anciennes du pragmatisme dans ses célèbres conférences : *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*.

*Jean-Pierre Cometti*

m'efforcer de rappeler, dans ce qui suit, qu'en dépit de divergences, parfois profondes et importantes, qui opposent Habermas et les philosophes pragmatistes, le pragmatisme est une composante majeure de la pensée habermasienne, et que les discussions dans lesquelles elles s'illustrent ont contribué aux évolutions qui en ont marqué le développement.

### LE PRAGMATISME, LE LANGAGE ET LES PROBLÈMES DE LA RECHERCHE

Bien entendu, parler du « pragmatisme » en ces termes est passablement vague et insuffisant. Le pragmatisme est une philosophie qui n'est pas faite d'un seul tenant ; d'autre part, le mot lui-même prête à confusion dans la mesure où on l'utilise pour désigner le souci d'efficacité ou l'opportunisme qui règne dans le domaine économique, social ou politique. Plusieurs points de vue doivent donc être pris en considération, selon qu'on s'attache : 1 / à ce que la théorie de l'action communicationnelle doit au pragmatisme classique ; 2 / à ce que Habermas a retenu de ses discussions avec les penseurs pragmatistes actuels – lesquels ne défendent pas tous exactement les mêmes idées ; 3 / aux points de convergence qui ont infléchi la pensée de Habermas dans tel ou tel sens, d'un point de vue théorique ou pratique.

La philosophie habermasienne est née des tentatives mises en œuvre pour ouvrir l'inspiration issue de l'herméneutique aux perspectives que permettait d'entrevoir la philosophie analytique issue de Carnap et de Wittgenstein, après son tournant linguistique. Le courant lié à

### *Jürgen Habermas et le pragmatisme*

l'héritage du « second Wittgenstein » – sous certains de ses aspects tout au moins –, associé aux acquis présumés de la pensée de Charles S. Peirce, a fourni l'aiguillon qui a permis à Karl-Otto Apel et à Jürgen Habermas de forger une conception de la rationalité émancipée des oppositions dans lesquelles tendaient à s'enfermer les philosophies de la conscience et du monde vécu. L'inspiration wittgensteinienne a fourni l'éclairage d'un concept du langage fondé sur une dimension publique et pragmatique que la philosophie des « jeux de langage » reliait à une critique influente du mentalisme propre aux théories plus anciennes de la rationalité et de l'objectivité. Les idées initialement développées par la sémiotique de Peirce, autant que par sa définition de l'enquête (*Inquiry*), ont fourni le cadre dans lequel se sont développés une conception procédurale de la rationalité et le concept même des présuppositions pragmatiques des actes de langage.

Sous ces deux aspects, on a affaire à des options qui ne seraient pas pensables sans l'apport du pragmatisme de Peirce et de Wittgenstein, la psychologie sociale de G. H. Mead et l'influence décisive du tournant linguistique en philosophie. C'est même l'un des traits originaux – sinon le plus original – de la philosophie habermasienne – qu'elle partage avec celle de Karl-Otto Apel – que d'avoir mis à l'épreuve du courant issu de Peirce et des philosophes analytiques de la première heure l'héritage de l'herméneutique et des *Geisteswissenschaften*, c'est-à-dire d'une philosophie du langage qui privilégiait l'« ouverture sur le monde » – plus que les conditions pragmatiques de l'interlocution et les prétentions à la vérité qui leur sont liées – et entretenait des rapports ambigus avec le relativisme. À cette distinction – pour ne pas dire à cette opposition – sont liés une série

Jean-Pierre Cometti

de problèmes qu'on peut tenir pour étrangers au pragmatisme classique, en tout cas à celui de William James ou de John Dewey, par exemple, mais qui ont fini par acquérir une importance centrale, aussi bien pour le pragmatisme que pour Habermas, dans le contexte issu des discussions qui se sont nouées entre celui-ci et des auteurs comme Richard Rorty ou Hilary Putnam, et aujourd'hui Robert Brandom. Il vaut la peine de s'y arrêter et d'essayer de comprendre brièvement pourquoi.

L'une des différences importantes qui marque le pragmatisme de Peirce, de James et de Dewey tient à l'importance de la réflexion sur le langage et sur les processus sémiotiques dans l'œuvre de Peirce, et au peu d'intérêt que James et Dewey lui ont accordée dans leurs écrits respectifs. Plus précisément, à la différence de Peirce, qui fait figure de précurseur, ses disciples immédiats sont restés indifférents aux questions et surtout au type d'approche qui allaient prendre une place décisive avec le tournant linguistique de la philosophie. Dans l'œuvre de Dewey, par exemple, bien que toute réflexion sur le langage ne soit pas absente, c'est la notion d'« expérience » qui joue un rôle central dans l'approche des problèmes philosophiques, comme le montrent aussi bien son traitement des problèmes de l'enquête que sa façon d'aborder les questions touchant à l'art ou à la démocratie<sup>1</sup>. On peut associer à cela une double conséquence, qui explique en partie pourquoi la philosophie

1. Cf. *Reconstruction in Philosophy* [1920], « The Middle Works », vol. 12, éd. par Jo Ann Boydson, Southern Illinois Press, ainsi que *Art as Experience* [1934], « The Later Works », vol. 10, ouvrages à paraître en français, PUP/Farrago-Leo Sheer, 2002-2003. Sur la notion d'expérience chez Dewey, on peut consulter G. Deledalle, *L'idée d'expérience dans la philosophie de J. Dewey*, Paris, PUF, 1967, ainsi que J.-P. Cometti, « Le Pragmatisme », in M. Meyer (éd.), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, 1994.

## Jürgen Habermas et le pragmatisme

de Dewey est tombée dans l'oubli après la Seconde Guerre mondiale, aux États-Unis et en Europe. Une première conséquence de cet état de chose a été que l'intérêt pour le langage, tel qu'il s'est imposé dans la période qui a suivi la guerre, s'est constitué autour de problèmes qui avaient initialement vu le jour en logique et se sont ensuite développés en liaison avec des conceptions ayant articulé à la question de la *signification* un ensemble d'interrogations sur le *vrai*, elles-mêmes orientées par le souci de clarifier le statut des sciences empiriques. Le courant qui en est issu, celui de la philosophie analytique « première manière » – Quine y compris – a fortement contribué à problématiser la relation langage-monde, en un sens qui a d'abord consisté à maintenir la dualité que cette relation présuppose (analyse-synthèse), pour s'orienter ensuite vers une radicalisation de la question de l'*interprétation*. Pour Davidson, celle-ci doit être tenue pour première, si bien que le problème de l'objectivité doit être posé à nouveaux frais<sup>1</sup>. C'est ainsi que le pragmatisme de Richard Rorty s'est constitué à la fois *pour* et *contre* Dewey, en ce que les thèses principales dans lesquelles il s'est illustré se sont davantage nourries des épisodes quiniens et davidsoniens, issus du tournant linguistique, que d'une référence à Dewey et à sa philosophie de l'*expérience*. D'un autre côté, par rapport à ce

1. Cette radicalisation de l'interprétation, au sens strict, est le fait de Donald Davidson, qui substitue au concept quiniens de « traduction radicale » celui d'« interprétation radicale ». Voir D. Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. J. Chambon, 1993. En un autre sens, on peut aussi penser au concept goodmanien de « version de monde » dont les conséquences sont exprimées par R. Rorty dans l'idée d'une perte du monde. Voir N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, trad. M.-D. Popelard, Nîmes, Éd. J. Chambon, 1992, ainsi que R. Rorty, « The world well well lost », in *Conséquences du pragmatisme*, trad. J.-P. Cometti, Paris, Le Seuil, 1993.

Jean-Pierre Cometti

que représentait l'héritage deweyien, d'une part, et les développements de la philosophie analytique d'autre part – en y incluant la renaissance du pragmatisme chez des auteurs comme Rorty ou Putnam –, la philosophie européenne a connu des développements ayant contribué à placer la question du langage au premier plan, bien que ce soit en un sens différent. L'herméneutique, sous l'impulsion de Gadamer, en relation avec les orientations propres à Heidegger dans sa critique de la métaphysique, a donné au langage le statut holiste de ce que Hintikka a justement appelé un « medium universel », et elle a subordonné à la question du langage, de l'interprétation et de l'historicité le traitement même des questions philosophiques qui étaient abordées jusque-là à la lumière du sujet et de ses « représentations ». En ce sens, comme Habermas a eu l'occasion de l'observer, l'herméneutique a connu un tournant à la faveur duquel elle a rejoint le courant issu de Wittgenstein et de la philosophie analytique postquinienne, puisqu'elle a renoncé aux schémas qui privilégiaient la conscience, la représentation et les relations verticales *intérieur/extérieur* qui commandaient la question de l'objectivité<sup>1</sup>.

Toutefois, comme Habermas a également été amené à le souligner, cette apparente conjugaison de thèmes communs et de convictions communes a été payée en retour de plusieurs conséquences qu'il convient de mettre en relief afin de mieux comprendre la place du pragmatisme dans ces débats. 1 / Les convergences de vues (partielles, en fait) qui sont ici en question ont eu pour effet de faire passer la question du *vrai* au second plan par rapport aux questions qui touchent à la *signification*. Du coup, elles ont

1. Voir *Vérité et justification*, *op. cit.*, chap. 1 : « Philosophie herméneutique et philosophie analytique », p. 11-42.

### *Jürgen Habermas et le pragmatisme*

contribué à renforcer le poids des visions du monde et des formes de vie, inévitablement plurielles, par rapport aux éventuels noyaux d'universalité que pourrait renfermer le langage. 2 / Elles ont également eu pour conséquence une sous-estimation du rôle des conditions et des présuppositions pragmatiques des actes de langage et de la communication, de sorte que la part de l'argumentation et des prétentions à la vérité qui leur est liée n'a pas été suffisamment prise en compte et estimée quant à sa signification pour les formes d'entente propres aux processus théoriques ou pratiques en œuvre dans les sciences ou dans la vie quotidienne.

Au contraire, une philosophie comme celle de Dewey ou une approche du langage comme celle de Peirce pouvait paraître comporter des résultats supérieurs pour l'appréciation des enjeux normatifs de la recherche, de l'exercice de la démocratie ou des conditions mêmes du sens. D'autre part, l'œuvre de G. H. Mead offrait la perspective d'une articulation des deux dimensions que l'œuvre de Peirce tenait encore distinctes sous la forme d'une théorie du comportement et d'une théorie des signes et du langage. Pour Habermas, dont le souci était au contraire de les conjoindre dans une conception communicationnelle de la rationalité, dans la perspective d'une interaction permettant d'échapper aux modèles traditionnels de l'individu et du soi, cet aspect de la sociologie de Mead prenait dès lors un relief dont l'intérêt dépassait, en un sens, la seule inspiration issue de Peirce. Certes, la contribution de Mead est antérieure au tournant linguistique, mais la façon dont il a su, d'un point de vue sociologique, se réappropriier l'héritage de celui-ci, doit être considérée comme décisive pour dégager un concept de la rationalité fondé sur l'interaction dont la dimension normative épouse la médiation du langage.

Jean-Pierre Cometti

Peirce et Dewey eux-mêmes ont thématiqué les conditions d'une interlocution de nature à poser ses propres normes. L'idéal de la recherche, chez Peirce, était clairement associé à cela. Et, chez Dewey, la réflexion sur l'assertabilité garantie, dans son rapport à la vérité, posait explicitement le problème des conditions dans lesquelles un accord pouvait être envisagé autour des jugements dans lesquels s'illustrent les besoins de connaissance<sup>1</sup>. Le mérite de Mead, dans cette problématique, aura été d'approfondir la théorie du langage de Peirce dans la perspective naturaliste de Dewey, en posant à nouveaux frais la question de la subjectivité<sup>2</sup>.

Habermas, dont l'un des buts majeurs est de faire face aux enjeux d'une conception conséquente de l'intersubjectivité, et de s'attaquer pour cela aux implications qui doivent précisément lui être associées sur le terrain de la connaissance, a souligné à plusieurs reprises la nature de ces enjeux, et il en a clairement explicité le point principal. À ses yeux, une philosophie satisfaisante de la subjectivité et du langage doit satisfaire plusieurs conditions convergeant dans une exigence qui ne pourrait être

1. Voir J. Dewey, *La logique ou la théorie de l'enquête*, trad. G. Deledalle, Paris, PUF, 1993. L'assertabilité garantie y est définie par rapport à l'enquête, en référence à Peirce, l'enquête étant en effet ce qui garantit l'assertion. « La rationalité, écrit Dewey, est une affaire de relation entre moyens et conséquences, non une affaire de premiers principes fixes considérés comme prémisses ultimes » (p. 66).

2. L'intérêt que Habermas porte à Mead s'exprime notamment dans le chapitre V de la *Théorie de l'agir communicationnel* (« Le changement de paradigme chez Mead et Durkheim : de l'activité finalisée à l'agir communicationnel »), et dans *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1998, p. 209-228, notamment, où l'on peut lire : « George Herbert Mead a été le premier à examiner à fond le modèle intersubjectif du moi socialement produit » (p. 209). L'ouvrage majeur de Mead, de ce point de vue, a été traduit en français par J. Cazeneuve sous le titre : *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963.

## *Jürgen Habermas et le pragmatisme*

sacrifiée sans que soit en même temps perdu le principal bénéfice des efforts entrepris pour délivrer la philosophie des mythes auxquels l'avait acculée le double paradigme du sujet et de la représentation. Pour dire les choses brièvement, l'exigence en question est celle qui nous oblige à distinguer *justification* et *vérité*, et à nous donner les moyens de penser l'*objectivité* sans la dissoudre dans les catégories ou les procédures du langage et des formes de vie. Ce point, que l'on peut dire *crucial*, doit son importance à ce que Habermas retient du pragmatisme, et à ce qu'il tente cependant de maintenir contre l'une de ses tendances les plus radicales, mais aussi les plus coûteuses selon lui, celle qui consiste à sacrifier la vérité et l'*objectivité* sur l'autel de la « solidarité »<sup>1</sup>. Mais la question n'est pas simple ; elle s'inscrit en fait dans un débat qui met aux prises, depuis maintenant plus de vingt ans, Habermas, Rorty, Apel et Putnam. Elle l'est même d'autant moins qu'elle est en quelque sorte interne au pragmatisme lui-même, et qu'elle donne la mesure de ce qu'on peut appeler le pragmatisme de Habermas.

### VÉRITÉ ET JUSTIFICATION

L'une des conséquences majeures de la philosophie linguistique tient en une impossibilité, à laquelle souscrivent des philosophies aussi diverses que celle de Wittgenstein, Quine, Dummett, Putnam, Goodman, Rorty

1. Voir J. Habermas, « Richard Rorty's pragmatic turn », ainsi que la réponse de Rorty dans R. Brandom, *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, 2000. On peut lire ce texte en français dans *Vérité et justification*, *op. cit.*

Jean-Pierre Cometti

ou Davidson : *on ne peut transcender le langage dans ou par le langage !* Ce constat, ou si l'on préfère cet aveu, a été interprété de différentes façons. Il a débouché sur des positions qui vont de l'irréalisme goodmanien des versions de monde au réalisme modéré de Hilary Putnam<sup>1</sup>. L'une des caractéristiques des versions que les pragmatistes en ont proposées est de ne pas en avoir fait un motif de deuil. Tout comme Habermas, les pragmatistes ne croient pas qu'il soit sensé ni opportun de poser le principe d'une *fin* – de la philosophie, de l'histoire, de l'art ou de ce que l'on voudra. Même un philosophe comme Rorty, qui a parlé d'une philosophie *après la Philosophie*, en adoptant parfois une attitude qui rappelle celle de Heidegger à propos de la métaphysique, se montre perplexe devant les thèmes de la postmodernité<sup>2</sup>. L'esprit dont les pragmatistes se réclament est bien davantage celui de Dewey, pour qui les tâches de la philosophie et de la pensée en général sont toujours *devant nous*, dans un avenir toujours à construire, et non pas dans un héritage à épuiser. Cet esprit est également celui de Habermas. On peut le rattacher à un second aspect – tout aussi impor-

1. Voir H. Putnam, *Le Réalisme à visage humain*, trad. C. Tiercelin, Paris, Gallimard, 1994. Putnam appelle également son réalisme un « réalisme interne », par opposition à l'externalisme et à la mobilisation d'un « point de vue de Dieu ». Un tel réalisme lui paraît être la condition d'une distinction de principe entre ce qui est vrai et ce qui n'est que tenu pour vrai. Il en a recherché la possibilité dans le concept de « fin idéale de la recherche », au sens de Peirce. On peut relier à cela la conviction, déjà exprimée dans *Raison, vérité et histoire*, selon laquelle dans les débats de toutes sortes, il existe toujours – au moins en principe – un « fait décisif » qui permet d'échapper au différend. Voir, à ce sujet, l'échange Rorty-Putnam, dans J.-P. Cometti (éd), *Lire Rorty : le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, Éd. de L'Éclat, 1992.

2. Voir, par exemple, ce que Rorty écrit dans *Science et solidarité*, trad., J.-P. Cometti, Combas, Éd. de L'Éclat, 1990, p. 11.

## Jürgen Habermas et le pragmatisme

tant – de la philosophie linguistique, associé au nom de Wittgenstein celui-là, et plus clairement pragmatiste, c'est-à-dire à l'idée que le langage n'est ni un simple auxiliaire de la pensée ou de la représentation, ni un milieu homogène dans lequel baignerait toute chose, mais un *instrument*, étroitement associé à des *actes*, dans des *circonstances* qui sont celles de notre *vie*. C'est en effet cette qualité d'instrument, le fait que priment les *usages* du langage, qui nous dispense de croire que les limites du langage et la vanité de tout « point de vue de Dieu » débouchent sur un horizon clos où tout a déjà été dit, et où il ne reste plus qu'à éternellement déconstruire ce qui est à la fois derrière nous et désormais éternellement présent.

Ce deuxième aspect de l'importance acquise par le langage en philosophie n'est pas seulement un correctif du premier. Il s'illustre, chez Habermas, dans une conception de la rationalité qui épouse l'horizon de tâches à accomplir et dans une conception du langage qui privilégie l'interlocution. Les questions relatives à la *justification* en constituent un versant important, qui communique avec le prix que les pragmatistes attribuent au *public*, à la démocratie et à la *solidarité*<sup>1</sup>. Mais c'est aussi sur ce point que le débat avec le pragmatisme prend un tour particulier. Les termes en sont à peu près les suivants.

Pour un pragmatiste comme Rorty – et conformément à ce qui se dégage de la philosophie deweyenne de la recherche – l'interlocution est au cœur de notre statut

1. La notion de « public » joue un rôle très important dans la philosophie politique de Dewey. Voir la très intéressante étude de J. Zask, *L'opinion publique et son double*, 2 vol., Paris, L'Harmattan, 1999, ainsi que Dewey, *The Public and its Problems* [1927], « Later Works », vol. 2, trad. à paraître, PUP/Farrago-Leo Sheer, 2002.

d'animal doué de langage<sup>1</sup>. Les besoins liés à cela donnent à l'argumentation un poids spécifique, étroitement lié à notre statut social, qui s'exprime dans la recherche de formes d'entente et dans les modes de justification que nous associons à nos croyances. En même temps, l'impossibilité de transcender le langage dans ou par le langage nous conduit à prendre congé du souci de faire *correspondre* à notre langage et/ou à nos croyances des *objets* ou un *donné* qui n'en dépendraient pas. Le pragmatisme de Rorty épouse à ce sujet le nominalisme de Sellars et les suggestions de Davidson à propos de la vérité<sup>2</sup>. Les conclusions qu'il en tire le portent à penser que ce dernier concept – conformément à ce que suggèrent apparemment les conceptions déflationnistes dans ce domaine – est devenu obsolète, et à subordonner l'*objectivité* à la *solidarité*<sup>3</sup>.

Une telle position peut en un sens se recommander des réflexions de Davidson – et des modèles de Tarski – sur la vérité, encore qu'elle paraisse inféodée à un point de vue strictement épistémique à l'égard duquel Davidson se montre extrêmement réservé ; elle revient à privilégier l'*assertabilité garantie*, et à faire valoir l'inutilité de tout point de vue externe, et par voie de conséquence de toute forme de réalisme, dans lequel Rorty voit l'un des nombreux vestiges du platonisme qui encombre notre conception de la philosophie et notre vision de la

1. Cf. la réponse de Rorty à Habermas, dans R. Brandom, *op. cit.*

2. Cf. R. Rorty, « Le pragmatisme, Davidson et la vérité », in *Science et solidarité*, *op. cit.*, ainsi que *Truth and Progress, Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, 1998, en particulier « Is truth a goal of inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright », p. 19-42, ainsi que « Robert Brandom on social practices and representations », p. 122-137.

3. Cf. « Solidarité ou objectivité », in *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1994.

## Jürgen Habermas et le pragmatisme

connaissance. Pour Habermas, qui s'accorde en cela avec Putnam, elle nous prive de l'objectivité ; elle nous conduit à confondre le *vrai* et ce que l'on *tient pour vrai*, la vérité et la justification<sup>1</sup>. Mais il ne suffit évidemment pas de faire de l'une ou l'autre de ces deux positions une pétition de principe. Rorty, dans ses discussions avec Putnam et/ou avec Habermas à ce sujet, fait généralement valoir des arguments fondés à la fois sur des impossibilités difficilement contestables, en renvoyant la charge de la preuve à ses adversaires<sup>2</sup>. Le réalisme – que ce soit avec un petit « r » ou avec un grand « R » – lui paraît être d'essence métaphysique et renfermer de toute façon un « point de vue de nulle part ». Par rapport à cela, les variantes de réalisme que Putnam s'est efforcé de faire valoir au cours des vingt dernières années peuvent paraître de vaines tentatives qui ne se recommandent que de l'ardeur ou de l'obsession avec laquelle l'auteur de *Raison, vérité et histoire* n'a cessé de souscrire à la thèse de l'universalité du langage sans en accepter les conséquences. De même, la position de Habermas peut sembler avoir consisté à tenir bon, obstinément, sur la thèse des présuppositions pragmatiques des actes de langage<sup>3</sup>. Mais il y a peut-être une autre façon de considérer ces problèmes que celle qui consiste à diagnostiquer l'existence de

1. Cf. *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 168.

2. Voir la réponse à Putnam, dans *Lire Rorty*, *op. cit.*, ainsi que la réponse à Habermas, dans R. Brandom (éd.), *Rorty and his Critics*, *op. cit.*, p. 57 : « Il n'y a rien à comprendre de plus, dans le concept de X, que les usages variés du terme "X". Cela vaut aussi bien pour le concept de vérité [...] Toute la force pragmatique de l'affirmation selon laquelle la vérité est inconditionnelle est d'exprimer la volonté de changer sa pensée si les circonstances changent, et non pas d'expliquer ou de justifier cette volonté. »

3. Voir, à nouveau, *Vérité et justification*, *op. cit.*, en comparant avec « Théories relatives à la vérité », 1972, in *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Roehlitz, Paris, PUF, 1987.

Jean-Pierre Cometti

deux positions antagonistes, indépassables par principe, et entre lesquelles il faudrait choisir par simple conviction.

À y réfléchir plus précisément, on conviendra en effet que la position consistant à soutenir, comme le fait Rorty, l'inutilité d'une conception du vrai comme quelque chose de plus que le *justifié*, puisque nous ne disposons pas de *truth makers* dont l'action miraculeuse nous permettrait de nous assurer que ce que nous disons n'est pas seulement justifié à nos propres yeux et à ceux de nos pairs culturels, mais également par rapport à quelque chose qui ne dépendrait pas de nous, de notre langage, de nos croyances ou des standards de notre culture ; on conviendra donc que cette position exclut seulement *un* type de *possibilité* auquel nous interdit de souscrire la nature même de nos assertions et du langage dans lequel nous les exprimons. On observera que de façon moins immédiatement visible, l'adhésion de Rorty aux thèses de Davidson le conduit à admettre que la signification de nos énoncés entre en rapport avec le système de nos relations causales avec le monde, de sorte que le seul langage n'est pas à même de décider de ce qu'il nous faut tenir pour justifié, voire vrai<sup>1</sup>.

Un rapide parallèle avec Wittgenstein permettra peut-être de se faire une idée plus claire de ce qui est ici en jeu. La philosophie des jeux de langage peut passer pour une entreprise qui nous a définitivement privés du « monde », en un sens proche de celui que donnent à cette perte Nel-

---

1. Voir D. Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, *op. cit.* Pour Davidson, soucieux d'élaborer une « théorie de la signification » qui ne doive rien à une option « anti-réaliste », au sens de Dummett, par exemple, le principe d'une relation causale avec le monde offre une sorte de correctif à l'hypothèse consistant à ne considérer, du point de vue de l'interprétation, que les possibilités du langage et du commerce linguistique. Voir P. Engel, *Davidson et la philosophie du langage*, Paris, PUF, 1994, chap. 6 : « Réalisme et holisme ».

## Jürgen Habermas et le pragmatisme

son Goodman ou Richard Rorty<sup>1</sup>. Il n'y a rien « en dehors du langage », sinon du langage, lequel n'a de comptes à rendre qu'à lui-même. Cette impossibilité de faire un saut dans l'objectivité ou de s'y ancrer est ce qui semble apparemment la pensée de Wittgenstein à une variété forte d'antiréalisme, et c'est elle qui paraît également déboucher sur un relativisme et une incommensurabilité des formes de vie<sup>2</sup>. S'il y a toutefois une chose à apprendre de Wittgenstein, c'est précisément l'inanité de ce genre d'alternative et de raisonnement du tout ou rien. Mieux, lorsqu'on se trouve ainsi dans une situation où il semble que deux possibilités *seulement* s'offrent à nous, on peut être à peu près sûr d'être victime d'un aveuglement caractéristique. Habermas penserait peut-être que pour les problèmes auxquels nous sommes en train de nous intéresser, c'est ce qui se passe. L'erreur est celle qui consiste à penser qu'à défaut de trouver un point d'appui autonome en dehors du langage, on est condamné à un anti-réalisme de rigueur, au relativisme et à toutes sortes de conséquences désagréables. Une alternative est toutefois celle qui consiste à se demander dans quelle mesure ce dont nous sommes apparemment privés ne nous ouvrirait pas une voie inaperçue. Après tout, c'est une ouverture de ce genre que Davidson – à qui Rorty se réfère – opère lorsqu'il se propose de se donner la correspondance par la cohérence dans ses investigations sur la vérité<sup>3</sup>.

1. Voir R. Rorty, « The World well well lost », in *Conséquences du pragmatisme*, *op. cit.*, et N. Goodman, « Quelques tracas mondains », in R. Pouivet, *Lire Goodman*, Combas, L'Éclat, 1992.

2. Sur cette question, je renvoie à J.-P. Cometti, *Philosopher avec Wittgenstein*, 2<sup>e</sup> éd., Farrago, 2001, chap. 3.

3. Voir D. Davidson, « A coherence theory of truth and knowledge », in D. Henrich, *Kant oder Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, ainsi que l'important texte de 1990 : « The structure and content of truth » (The Dewey lectures), *Journal of Philosophy*, 87, 279-328.

Jean-Pierre Cometti

Ce n'est certes pas exactement ce que se propose Habermas, et la question ne se pose pas pour lui en ces termes, mais son souci de ne pas lâcher prise et d'assumer *en même temps* les attendus du tournant linguistique, c'est-à-dire l'impossible « point de vue de Dieu », et le sens à donner aux prétentions à la vérité, participe de la recherche d'une alternative dont le pragmatisme de Rorty ne semble pas ressentir la nécessité. Je dis « ne semble pas », car sur ces différents points la position de Rorty est assez ambiguë et certainement moins simple qu'on pourrait le croire de prime abord. De plus, dans les textes les plus récents de Habermas, on sent parfois une affinité plus grande qu'on ne serait tenté d'imaginer entre les deux penseurs<sup>1</sup>. Sur le fond, toutefois, le pragmatisme de Habermas se distingue de celui de Rorty en ce qu'il se propose de se donner les conditions d'une transcendance du vrai à partir des seules conditions de l'interlocution et des présuppositions qu'on est obligé de leur associer. En ce sens, la position de Habermas, tout comme celle de

1. Ces affinités s'expriment à plusieurs endroits dans le texte qui donne son titre au livre *Vérité et justification*, *op. cit.* Elles n'éliminent évidemment pas les différends ; elle est celle de deux auteurs qui me semblent avoir abordé de concert, avec la même honnêteté et le même respect mutuel, un problème dont nul ne saurait dire qu'il a reçu une solution à ce jour. En même temps, on ne peut ignorer non plus que l'« ironiste libéral » auquel Rorty s'identifie reconnaît parfois la communauté de vue qu'il partage avec Habermas sur le plan politique. Ce n'est pas le lieu d'en parler ici, mais la position de Rorty est moins simple et plus ambiguë que d'aucuns voudraient le croire. Habermas, pour sa part, ne s'est jamais laissé aller aux jugements à l'emporte-pièce qu'un certain nombre de commentateurs pressés s'autorisent parfois. Dans sa réponse à Habermas, *in* Brandom (éd.), *op. cit.*, Rorty admet l'utilité des distinctions établies par Habermas, au moins en ce sens que « certaines institutions et pratiques sociales désirables pourraient ne pas survivre si elles n'étaient pas maintenues par les participants à la discussion » (p. 58). Mais cela ne les rend pas indépendantes des contextes dans lesquels elles sont mobilisées.

### *Jürgen Habermas et le pragmatisme*

Putnam à laquelle elle se rattache pour l'essentiel, relève moins d'une pétition de principe que de la recherche d'une troisième voie, là où les positions traditionnelles s'enferment dans des antinomies sans remèdes.

Au titre de cette exigence, qui le conduit à se rapprocher de Putnam, Dummett ou Apel, et à prendre le tournant linguistique au sérieux, « sans pour autant que le prix à payer soit d'assimiler, dans un esprit culturaliste, le fait d'être vrai à un simple "tenir-pour-vrai" »<sup>1</sup>, Habermas fait aussi bien valoir des conditions de type théorique que des exigences pratiques, dont la nécessaire confiance qui entre dans la possibilité de nos actes les plus quotidiens relève inévitablement. Sur le fond, initialement, l'argument le plus décisif est venu d'une idée qui joue un rôle central dans la philosophie de Peirce et dans sa conception de l'enquête. Cette idée que Putnam a mobilisée, et autour de laquelle Karl-Otto Apel a forgé sa propre pragmatique, est celle d'un *idéal* qui intervient en tant que condition *a priori*, et selon lequel toute recherche postule une « fin idéale », caractérisée par le principe d'un accord – « à la fin de la recherche » – entre la totalité des chercheurs.

Cette notion, formulée pour la première fois par le fondateur du pragmatisme, a joué un rôle fondamental dans la formation des idées de Apel et Habermas ; elle est liée à leur tentative de dépasser les seules suggestions de la philosophie du langage et du monde vécu héritées de l'herméneutique. Il est intéressant de noter qu'elle a retenu l'attention de Rorty dans un texte un peu ancien où il commentait très favorablement l'idée qui commande le réalisme de Peirce, lui-même étroitement lié à cette présupposition, aux termes de laquelle c'est la vérité qui com-

1. *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 30.

mande et nous donne la réalité<sup>1</sup>. Habermas, comme il s'en explique, en a tiré une définition procédurale de la vérité, fondée sur des présuppositions idéalisantes<sup>2</sup>.

Une telle conception se heurte à des objections que Rorty n'a pas manqué de faire valoir ultérieurement<sup>3</sup>. Une telle notion du vrai – et du réel – n'est-elle pas la négation même des présuppositions de la recherche et du rôle qui doit lui être attribué dans la constitution des connaissances ? N'est-elle pas, d'une certaine façon, auto-réfutante, pour reprendre un modèle d'argumentation cher à ceux qui, comme Putnam et Habermas, s'en sont fait les défenseurs, en ce qu'elle postule l'évanouissement des distinctions structurellement constitutives du vrai ? Du moins la position de Putnam et de Habermas est-elle claire. Leur réalisme ne consiste nullement à réhabiliter la croyance en une instance extérieure au langage, et qui lui imposerait sa loi ; il ne consiste pas davantage en une conception du vrai qui serait subordonnée à quelque relation que ce soit avec une réalité qui n'en dépendrait pas. Bien au contraire, puisque le modèle traditionnel qui s'y rattache est inversé et intégralement pensé à partir des « prétentions à la vérité » dans lesquelles Habermas continue de voir le cœur des problèmes auxquels nous venons de faire allusion et de leur solution<sup>4</sup>.

1. Cf. R. Rorty, « Pragmatism, categories, and language », *Philosophical Review*, avril 1961, 70, p. 197-223. Voir, à ce sujet, les commentaires de V. Descombes dans « Something different », in *Lire Rorty*, *op. cit.*

2. *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 300. Ces conditions sont au nombre de quatre ; elles concernent les normes de l'argumentation.

3. Voir, par exemple, entre autres, « Les assertions expriment-elles des prétentions à une validité universelle ? », in F. Gaillard, J. Poulain, R. Shusterman, *La modernité en question*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

4. *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 300-306. Dans ce chapitre important, Habermas explique à quelles révisions il a été conduit sur ces différents points. Il fait état d'objections qui l'ont amené « à procéder à une révision

BRANDOM ET HABERMAS :  
SUR LE RÉALISME CONCEPTUEL

La question du réalisme et de la vérité peut être considérée comme le principal point d'achoppement du pragmatisme de Rorty et de la philosophie du langage de Habermas. Beaucoup d'autres questions se rangent à sa suite, comme autant de conséquences, celle du relativisme et de l'universalisme, du sens politique ou moral à donner à l'interlocution et de la contingence. Les travaux de Robert Brandom ont contribué à en renouveler les termes en proposant une interprétation de la rationalité qui s'éloigne passablement des perspectives défendues par Rorty et rejoint en partie celles de Habermas<sup>1</sup>.

Le pragmatisme de Brandom part d'une réflexion sur la rationalité qui intègre la philosophie wittgensteinienne des jeux de langage et celle des conceptions procédurales de la raison, en abordant sur des bases originales les problèmes du langage et de l'objectivité. Pour Brandom, la rationalité consiste dans l'échange des raisons ; cette option, qui recoupe la conception habermasienne de la rationalité, puisqu'elle fait appel à ce que des locuteurs engagés dans des pratiques communes expriment dans les

qui rapporte le concept d'acceptabilité rationnelle, que je maintiens et qui a son fondement dans la théorie de la discussion, à un concept de vérité pragmatiste, non épistémique, sans par là même assimiler la "vérité" à une "assertabilité idéale" » (p. 302).

1. R. Brandom, *Making it Explicit : Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994 ; *Articulating Reasons : An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.

propositions qu'ils utilisent, est ce qui conduit l'auteur de *Making it Explicit* à proposer une version du pragmatisme qui privilégie l'inférence et le caractère à la fois immanent et implicite des normes<sup>1</sup>. Considérée dans ses grandes lignes, la conception de Brandom s'accorde avec les positions de Habermas ; elle accentue la dimension procédurale de la rationalité en termes d'échange de raisons ; en revanche, elle se détache sensiblement du pragmatisme de Rorty en ce qu'elle s'en tient à une dimension strictement publique, soucieuse de parvenir à une définition de l'objectivité<sup>2</sup>. La visée « réaliste » du pragmatisme de Brandom le rapproche donc des préoccupations de Habermas ou des efforts de Putnam. Mais cette convergence possède ses limites ; en fait, elle nous ramène à une question sur laquelle Habermas s'opposait déjà à Rorty.

Les positions de Brandom sont complexes, et l'on peut avoir des scrupules à n'en offrir qu'un résumé sur quelques points. Sur le fond, toutefois, l'essentiel tient à peu près à ceci. Pour Habermas, comme pour Putnam, une exigence qui ne souffre aucun compromis est celle qui nous demande de maintenir une distinction de principe

1. Selon Brandom, « l'attitude normative doit être interprétée comme quelque chose d'implicite dans la pratique de celui qui évalue (assessor), plutôt que comme quelque chose d'explicite, tel que le fait d'endosser une proposition » (*Making it Explicit*, *op. cit.*, p. 33).

2. Brandom écrit notamment : « Une notion sémantiquement adéquate de l'inférence correcte doit produire une notion acceptable du contenu conceptuel. Or une telle notion doit fonder l'idée de conditions objectives de la vérité, et donc d'inférences objectivement correctes. De telles propriétés du jugement et de l'inférence dépassent les attitudes effectives qui considèrent ou traitent les jugements comme corrects. Elles sont déterminées par la manière dont les choses se présentent effectivement, indépendamment de la manière dont elles sont considérées. En dernière instance, nos attitudes cognitives doivent répondre aux faits, lesquels transcendent les attitudes » (*op. cit.*, p. 237).

## *Jürgen Habermas et le pragmatisme*

entre *vérité* et *justification*, au sens où nous en avons parlé jusqu'à présent. À ce sujet, Habermas se déclare ouvertement réaliste, et le concept des « prétentions à la vérité », sur lesquelles il n'a jamais transigé, reste la clé de son réalisme. Brandom se déclare lui aussi réaliste, mais son réalisme n'est ni celui de Habermas ni celui de Putnam ; il repose sur une thèse compliquée, aux termes de laquelle l'échange des raisons produit de lui-même, par anaphore, des contenus conceptuels stables qui constituent eux-mêmes le contenu dont la raison a besoin. Ce sont ces contenus qui permettent à Brandom de se déclarer réaliste, sur un mode toutefois particulier, à savoir « conceptuel »<sup>1</sup>.

Ce « réalisme conceptuel » est sans nul doute un réalisme avec un petit « r », pour parler comme Putnam. On peut aussi y voir une option semblable à celle de Peirce, en ce que la vérité nous donne la réalité<sup>2</sup>. On peut toutefois craindre que l'idée défendue par Brandom ne reste enfermée dans l'horizon de la seule justification. Outre ce que la thèse comporte d'étrange, elle n'honore peut-être qu'en apparence les « prétentions à la vérité », au sens que

1. Brandom écrit : « Les faits ne sont rien d'autre que des prétentions vraies [...] Ces faits et les propriétés et objets connexes qu'ils incluent sont cités comme des stimuli par des interprètes qui spécifient les dispositions sensibles différenciées et dignes de foi d'où provient la teneur des contenus empiriques. En conséquence, ces dispositions non inférentielles (qui sont le lieu de notre réceptivité empirique) ne constituent pas une interface entre ce qui est articulé en termes conceptuels et ce qui ne l'est pas, mais seulement l'une des conditions nécessaires de la saisie, articulée en termes conceptuels d'un monde lui-même articulé en termes conceptuels » (*op. cit.*, p. 622).

2. Habermas observe à juste titre : « Brandom ne comprend pas le monde auquel nous sommes confrontés de façon nominaliste, mais, comme le dernier Peirce, de façon "réaliste". L'activité de nos concepts et de nos règles matérielles d'inférence est ancrée dans un monde ayant en soi une structure conceptuelle » (*Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 106).

Jean-Pierre Cometti

Habermas donne à cette notion. Habermas a exprimé ses doutes sur le réalisme conceptuel de Brandom, et Brandom a contesté l'interprétation que Habermas a proposée de ses thèses<sup>1</sup>. Bien qu'il admette la nécessité de distinguer le vrai et le tenir-pour-vrai, Brandom, selon Habermas, alors qu'il « souhaite satisfaire à des intuitions réalistes », ne fournit pas d'explication satisfaisante au problème de l'objectivité, Car « si tout un chacun dispose d'un accès également faillible à la vérité, la différence de point de vue, exprimée en termes anaphoriques, entre locuteur et interprète n'apporte pas de réponse à la question de savoir "comment notre usage d'une expression peut lui conférer un contenu établissant que, dans certains cas tout au moins, nous pourrions tous nous tromper quant à la manière dont elle est correctement employée" »<sup>2</sup>.

Sous ce rapport, la position de Brandom se situe entre les positions respectives de Putnam et de Rorty. Sur la question de l'objectivité, son originalité est de partir des conditions de la discussion rationnelle, en accordant une importance décisive à l'*explicitation des normes*. Or cette attitude le distingue à la fois de Rorty – pour qui cette seule question doit être tenue pour obsolète – et de Putnam, dont le réalisme recherche désormais une voie dans la perception<sup>3</sup>. Le réalisme conceptuel de Brandom a pour

1. Voir Habermas, « De Kant à Hegel : la pragmatique linguistique de R. Brandom », in *Vérité et justification*, *op. cit.*, et R. Brandom, « Facts, norms, and normative facts : A reply to Habermas », in *European Journal of Philosophy*, 8, 3, Oxford, Blackwell, p. 356-374.

2. *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 99. Habermas cite ici une exigence énoncée par Brandom dans *Making it Explicit*, p. 137.

3. Cf. les analyses récentes de *The Threefold Cord, Mind, Body, and World*, New York, Columbia University Press, 1999, où Putnam explore les voies de la perception et de la cognition dans leur rapport avec le monde.

## Jürgen Habermas et le pragmatisme

principe la conception selon laquelle le fait que « les concepts ont une articulation inférentielle permet de donner une image de la pensée et du monde sur lequel elle porte qui les présente comme étant *pareillement* et dans les cas le plus favorables *identiquement* articulés en termes conceptuels »<sup>1</sup>. Il en résulte une position aux termes de laquelle « Les faits ne sont rien d'autre que des prétentions vraies [...] Ces faits et les propriétés et objets connexes qu'ils incluent sont cités comme des stimuli par des interprètes qui spécifient les dispositions sensibles différenciées et dignes de foi d'où provient la teneur des contenus empiriques. En conséquence, ces dispositions non inférentielles (qui sont le lieu de notre réceptivité empirique) ne constituent pas une interface entre ce qui est articulé en termes conceptuels et ce qui ne l'est pas, mais seulement l'une des conditions nécessaires de la saisie, articulée en termes conceptuels d'un monde lui-même articulé en termes conceptuels. »<sup>2</sup> C'est cette position qui autorise Rorty à affirmer : « Brandom ne dit pas qu'il y a quelque chose comme *The Way the World is*. Il dit simplement que quelque chose comme cela est essentiel à nos pratiques linguistiques. Il dit qu'il "reconstruit l'objectivité comme consistant en une espèce de *forme* perspectiviste, plutôt qu'en un *contenu* non perspectiviste". Ce que partagent toutes les pratiques discursives c'est qu'il y a une différence entre ce qui est objectivement correct dans l'application d'un concept et ce qui est simplement tenu pour tel, et non ce qui est – la structure, non le contenu. »<sup>3</sup>

1. *Making it Explicit*, *op. cit.*, p. 622 ; cité par Habermas, *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 106.

2. *Making it Explicit*, *op. cit.*, p. 622.

3. R. Rorty, « Robert Brandom on social practices and representations », in *Truth and Progress, Philosophical Papers*, 3, Cambridge University Press, 1988, p. 132.

Jean-Pierre Cometti

Cette interprétation justifie probablement les doutes de Habermas lorsqu'il perçoit dans le réalisme conceptuel de Brandom une tendance à « niveler la différence entre les faits et les normes ». Ce nivellement est en fait la traduction d'une attitude dans laquelle Habermas voit l'expression d'une dette à l'égard de Heidegger qui consiste à accorder « aux attitudes pratiques des participants à la discussion un primat par rapport au statut normatif qu'ils confèrent à leurs énoncés », tout en assimilant la validité rationnelle à la validité sociale. Mais comme le suggère Brandom, en fait les objections de Habermas tiennent à ce qu'il ne croit pas que l'objectivité puisse trouver une garantie suffisante dans des conditions intersubjectives. C'est dire combien, entre la recherche de telles garanties, telle que Brandom la conçoit, et le souci de transcendance, tel qu'il s'exprime chez Habermas, la voie est étroite. Pour Brandom, en effet, « la reconnaissance d'une réalité objective indépendante et conceptuellement structurée est un produit de l'explication sociale (intersubjective) de l'objectivité et non pas quelque chose qui serait antérieur à cette explication ou qui en serait un substitut »<sup>1</sup>. *Justification* et *signification* sont également impliquées dans la définition de la rationalité et dans nos concepts théoriques les plus fondamentaux. Or cette connexion est précisément, selon Brandom, l'une des caractéristiques centrales de l'approche du discours développée par Habermas. Cette façon de concevoir les prétentions à la validité est-elle de nature à honorer nos dettes à l'égard des Lumières, comme le prétend Brandom ?<sup>2</sup> Il est clair que la notion de normativité (de nature

1. « Facts, norms, and normative facts : A reply to Habermas », *op. cit.*, p. 361.

2. *Ibid.*

## *Jürgen Habermas et le pragmatisme*

sociale) qui sous-tend l'entreprise de Brandom dans son ensemble est au cœur de cette question et des doutes exprimés par Habermas à l'occasion de cet échange.

### LE PRAGMATISME DE JÜRGEN HABERMAS

Pour Habermas, jusque dans ses textes les plus récents, la question des « prétentions à la vérité » est demeurée centrale dans la discussion qui s'est développée au cours des années entre lui et les philosophes pragmatistes. Les affinités qui se sont fait jour entre ses propres options et les voies dans lesquelles Hilary Putnam s'est engagé à partir de *Raison, vérité et histoire*, sont à la mesure des échanges qui l'ont conduit à dialoguer avec Richard Rorty, dans un esprit qui n'est pas dépourvu d'une certaine complicité<sup>1</sup>. Si les points de désaccord de ce dialogue sont importants, et s'ils se reproduisent dans ce qui oppose Habermas à Brandom, il serait malvenu et peu équitable d'ignorer ce qui rapproche les deux auteurs et ce qui apparente leurs positions respectives à des tensions qui traversent significativement l'histoire du pragmatisme de Peirce à nos jours.

Richard Rorty, bien qu'il se soit toujours refusé à honorer les *prétentions à la validité* que Habermas incorpore aux actes de langage – et dans lesquelles il voit le

1. Voir l'échange entre Rorty et Putnam dans *Lire Rorty, op. cit.* Cette « complicité » de deux auteurs engagés dans les mêmes débats – et qui reproduisent il est vrai leurs différends – s'est manifestée dans le mouvement qui a conduit Putnam à se réclamer de façon de plus en plus claire du pragmatisme au cours des dix dernières années.

Jean-Pierre Cometti

noyau de rationalité et d'universalité que renferme le langage humain – considère volontiers la conception habermasienne de la raison comme l'illustration de la *solidarité* en faveur de laquelle il plaide pour sa part, et à laquelle il prête, tout comme Habermas, un rôle majeur d'un point de vue pratique et politique. Sous ce rapport, entre Habermas et le pragmatisme, il y a une vision commune de la démocratie et de la discussion publique. Celle-ci exclut notamment que la démocratie soit tenue pour une simple « forme de gouvernement », selon l'expression de Dewey<sup>1</sup>. Ce qui oppose Rorty à Habermas et Habermas à Rorty tient davantage au rôle que celui-ci fait jouer à l'ironiste libéral et aux ambiguïtés que cette notion a introduites dans la discussion sur les questions pratiques<sup>2</sup>. Mais plus profondément encore, comme nous l'avons vu, il y a la démarcation qui oppose, au sein même du pragmatisme, le souci réaliste de Peirce ou celui qui s'exprime aujourd'hui chez Putnam, et l'attitude antiréaliste de James ou de Dewey, et dont Rorty paraît être aujourd'hui l'héritier. En vérité, Rorty dirait plutôt que le débat qui s'est développé autour de ces deux notions n'a en fait aucun intérêt, puisqu'il en récuse l'idée<sup>3</sup>. Au-delà de cette querelle, dans l'examen de laquelle je ne puis entrer ici, il est permis de percevoir deux visages du pragmatisme dont l'un me paraît être celui de Habermas lui-même. Ceci pour indiquer, s'il en était besoin, que le pragma-

1. Cf. J. Dewey, *The Ethics of Democracy* [1888], in *The Early Works*, vol. 1 (1882-1888), Carbondale, Southern Illinois Press.

2. Voir Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993. Habermas évoque ces ambiguïtés dans *Vérité et justification*, *op. cit.*, à propos de l'essai autobiographique de Rorty : « Trotsky et les orchidées sauvages », trad. J.-P. Cometti, in *Lire Rorty*, *op. cit.*

3. Voir *Science et solidarité*, *op. cit.*, ainsi que les remarques consacrées à Dummett dans *Objectivisme, relativisme, et vérité*, *op. cit.*, « Introduction ».

## Jürgen Habermas et le pragmatisme

tisme n'est pas simplement une figure ou un courant philosophique parmi d'autres, avec lequel la philosophie de Habermas aurait eu à se mesurer – comme cela peut être le cas pour toute pensée soucieuse d'évaluer ses propres positions dans la confrontation avec d'autres – mais une composante interne qu'il lui a peut-être fallu domestiquer, et qui a contribué à un dialogue, à la fois intérieur et extérieur, dont le rôle ne saurait être sous-estimé. On parlera en ce sens d'un pragmatisme de Habermas, qui n'est certes pas celui de Rorty ou de penseurs qui lui sont proches, mais qui n'en défend pas moins une idée de la philosophie qu'on peut dire convergente sur plusieurs points essentiels. Car les désaccords qui en font partie portent peut-être plus sur les moyens à mettre en œuvre que sur la nature des questions auxquelles le philosophe doit aujourd'hui faire face. La relative complicité que je crois percevoir entre Habermas et Rorty a certainement trouvé une expression dans la façon dont Habermas s'est éloigné des positions de Karl-Otto Apel au fil des années<sup>1</sup>. Car s'il n'a pas renoncé à l'importance des « prétentions à la vérité », Habermas n'en a pas moins effacé de sa philosophie la dimension de *fondement a priori* qu'il leur associait initialement. On peut y voir, me semble-t-il,

1. Habermas évoque son évolution, en même temps que son rapport au pragmatisme dans « Le réalisme après le tournant de la pragmatique linguistique », in *Vérité et justification*, p. 263-316. Par rapport aux idées que défend Karl-Otto Apel, la position de Habermas est désormais beaucoup plus attentive aux éléments contextuels et au « monde vécu », même si elle maintient des exigences plus fortes que celles du pragmatisme rortien. Le texte d'hommage à Habermas que Apel a publié sous le titre *Penser avec Habermas contre Habermas* (trad., L'Éclat, 1990) donne également la mesure de ce qui les oppose. La défense d'un « fondement ultime » y tourne à une critique de la « stratégie » de Habermas qui vise à en faire apparaître les inconséquences et à mettre en lumière un voisinage, jugé périlleux, avec le pragmatisme de Rorty et les ambiguïtés du second Wittgenstein.

Jean-Pierre Cometti

une expression du pragmatisme et du dialogue interne qui a commencé, chez Habermas, avec la confrontation de deux dimensions du langage significativement présentes dans la philosophie de Humboldt<sup>1</sup>. L'une d'elles, la composante pragmatique, essentielle à la conception habermasienne de la rationalité, a connu une éclipse avec l'herméneutique et les sciences de l'esprit, si bien que c'est ailleurs qu'il a fallu aller la chercher. Mais le souci de les concilier, en un sens susceptible de développer ce dont la vision humboldtienne contenait les prémisses, est au centre de l'entreprise de Habermas. À cela tient son pragmatisme ; à cela tient aussi ce qui l'oppose à la tendance pluraliste du pragmatisme, puisque aussi bien, pour Habermas, cette tentative de conciliation est entièrement solidaire du souci d'unité qui caractérise sa conception de la raison.

1. Voir les commentaires de Habermas sur Humboldt dans *Vérité et justification*, *op. cit.*, chap. 1, p. 11-42.

# Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas<sup>1</sup>

CATHERINE AUDARD

Est-il encore possible de donner un fondement au principe de légitimité démocratique alors que notre contexte social et culturel est devenu « postmétaphysique », comme le dit Habermas ? Il faudrait recourir à un langage et à une argumentation qui tiennent compte du « désenchantement du monde » (Max Weber), c'est-à-dire de « l'absence de tout critère indépendant et antérieur de la justice » (Rawls) ou de « la disparition des repères de la certitude<sup>2</sup> » (Lefort). Comment repenser à neuf les fonde-

1. Les sources de cet article se trouvent dans une première conférence, faite à l'Université de Fribourg en mai 2001 et intitulée « Rawls a-t-il une conception de la citoyenneté ? », ainsi que dans une deuxième conférence, destinée au Colloque « Le lien social » organisé par l'Institut du roi du Maroc à Casablanca, en octobre 2001, et intitulée « Éthique publique, pluralisme et démocratie délibérative ». Je remercie Jan-Werner Müller qui m'a communiqué le texte de sa conférence « Rawls in Germany » prononcée à l'occasion du colloque « Reception of Rawls in Europe », organisé à Londres en juin 2001 et qui doit paraître en 2002 dans *The European Journal of Political Theory*. Je remercie également Rainer Rochlitz pour ses commentaires judicieux sur les premières versions de ce texte, ainsi qu'Alban Bouvier.

2. Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 30.

ments des institutions et des pratiques démocratiques dans un contexte de crise de la raison théorique et pratique ? Comment continuer à affirmer la priorité du juste sur le bon, de la loi sur les préférences, au milieu de « la guerre des dieux » ? Définir la légitimité démocratique par le simple « consentement » des citoyens est une démarche qui a fait long feu, tant l'exemple aussi bien du nazisme que des différentes formes de totalitarisme ont montré à quel point un tel consentement pouvait être aliéné ou trompé. Nous ne voulons plus de cette soi-disant démocratie. Il faut donc trouver une autre voie.

Venus d'horizons très différents, Rawls et Habermas vont centrer leurs efforts sur la découverte d'une nouvelle méthode de légitimation de la démocratie et parvenir à des conclusions analogues. La normativité du droit et de la justice ne peut naître que de l'autonomie morale des citoyens eux-mêmes, de la coopération et de la discussion entre eux dans des conditions de liberté et d'égalité, de telle sorte « qu'ils fassent un usage de leurs droits de communication qui soit orienté vers le bien public<sup>1</sup> ». Mais au lieu d'envisager l'autonomie morale comme une valeur extérieure au processus politique démocratique, aussi bien Rawls que Habermas vont la comprendre de manière pragmatique, comme un ensemble institutionnalisé de pratiques et de processus qui garantissent que les citoyens sont bien responsables des principes et des normes auxquels ils doivent se soumettre. La justification publique suppose donc un élément nouveau *intersubjectif* par rapport au consentement simple : l'existence d'un véritable débat public où chacun peut présenter ses « raisons » à tous les autres citoyens, et donc un accès égal de tous aux proces-

1. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, trad. R. Rochlitz et Chr. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 492.

### *Le principe de légitimité démocratique*

sus de délibération et de décision, qui en viennent à jouer le rôle d'un critère transcendant de justice.

Dans son ouvrage majeur de 1992, *Droit et démocratie*, Habermas annonce une ambition nouvelle : appliquer la théorie de la discussion non plus seulement à la morale, comme dans *Morale et communication* et *L'éthique de la discussion*, mais au renouvellement de la conception du droit positif dans le contexte démocratique contemporain. Il s'agit d'une tâche considérable. Habermas justifie cette ambition par les dangers que font courir à l'État de droit démocratique et à son principe de légitimité, en affaiblissant ses prétentions normatives, aussi bien la démythification sociologique d'un Luhmann, qui réduit la normativité à des « attentes cognitives qu'en cas de déception, on n'est pas prêt à réviser<sup>1</sup> », que le positivisme juridique d'un Kelsen ou d'un Hart et de leurs disciples. Cette entreprise doit être comprise à partir de l'inquiétude de Habermas face à la fragilité des démocraties. Il ne suffit pas, en effet, pour un État de posséder les institutions de l'État de droit, du *Rechtsstaat* ou du *rule of law*<sup>2</sup>. Il faut encore pouvoir les compléter par une culture politique démocratique et une société civile vivantes, émancipées par rapport au pouvoir politique, tout ce qui fit cruellement défaut à la République de Weimar. Le droit positif, justement, permet ou non l'institutionna-

1. *Ibid.*, p. 64.

2. Ces expressions ne sont certainement pas équivalentes en raison des grandes différences historiques et culturelles qui séparent les nations européennes. Mais elles se réfèrent toutes à un ensemble comparable d'institutions et de droits fondamentaux qui garantissent que l'autorité politique est exercée conformément à la loi. Tout le problème abordé par Habermas est de relier cette légalité formelle à un contenu politique et moral qui était absent de la République de Weimar et qui est présent, au contraire, dans la loi fondamentale de 1945.

lisation et la stabilisation à long terme de ces sources de légitimité sans lesquelles l'État de droit cesse de se démocratiser. Mais comment affermir le contenu normatif du droit sans retomber dans les illusions des doctrines du droit naturel classique ?

C'est sur ce point que la rencontre avec l'œuvre de Rawls, *Théorie de la justice* et, plus tard, *Libéralisme politique*, va jouer pour Habermas un rôle décisif<sup>1</sup>. Cette rencontre est pour le moins inattendue. Tant de choses, sur le plan culturel comme sur le plan philosophique, séparent les deux auteurs que parler de rencontre semble parfois bien artificiel. Non seulement les malentendus et l'incompréhension semblent souvent l'emporter, mais la relation n'est pas symétrique, Rawls ayant fait seulement tardivement un effort de présentation de ses thèses dans les termes mêmes de Habermas, alors que ce dernier a véritablement tenté d'intégrer la théorie de la justice comme *fairness* dans ses propres travaux. Que, malgré la distance, un véritable échange ait eu lieu est d'autant plus remarquable. Ce débat de fond a culminé dans les articles que les deux philosophes ont publié en 1995-1996 dans *The Journal of Philosophy* : « La réconciliation grâce à

1. Le débat avec Dworkin est également très important et se poursuit toujours. Dworkin, qui représente une défense du droit naturel contre le positivisme juridique, est perçu par Habermas comme plus proche de ses propres préoccupations, en particulier à cause de son effort pour sortir de la « superficialité » philosophique de Rawls et de proposer une véritable éthique libérale comme source du constitutionnalisme. Voir J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 77-78 : « Dworkin demande à la théorie ... non seulement de fonder des principes de justice abstraits, mais ... d'apporter une fondation éthique à ces principes. » Enfin, le débat avec les autres philosophes américains du droit comme F. Michelman et B. Ackerman ou J. Waldron est tout aussi éclairant. Il faut donc comprendre la relation avec Rawls dans le contexte plus vaste d'une utilisation du constitutionnalisme américain dans la situation allemande contemporaine.

### *Le principe de légitimité démocratique*

l'usage public de la raison » de Habermas, « Réponse à Habermas » de Rawls et, enfin, dans l'article de Habermas « La morale des visions du monde. Raison et vérité dans le libéralisme politique de Rawls ».

Cet échange approfondi représente donc un événement de taille sur lequel il vaut la peine de s'arrêter si l'on veut comprendre les transformations que subit actuellement la théorie normative de la démocratie. Après avoir brièvement évoqué les nombreux malentendus qui séparent Rawls de Habermas et rendent une comparaison entre eux apparemment stérile (I), je m'attacherai à ce qui les unit : (II) le rôle central que joue la *justification* par l'exercice de la discussion rationnelle dans la légitimation de la justice et du droit et (III) la nécessité de la *démocratisation* de l'État de droit grâce à la pratique publique de la discussion et de l'argumentation, à l'« usage public de la raison ».

## 1. LA RENCONTRE AVEC RAWLS

Mais, pour commencer, il serait utile de rappeler les grandes étapes du cheminement qui a mené Habermas à s'intéresser à l'œuvre de Rawls. On remarquera immédiatement l'écart qui sépare nos deux auteurs. Rawls cherche à élaborer une théorie de la *justice*, c'est-à-dire des principes contraignants qui limitent notre recherche de la satisfaction et du bon. Ces principes commandent la répartition des droits et des libertés, la distribution des avantages et des charges de la vie sociale, valables pour une démocratie constitutionnelle, et sont limités à une zone géographique et culturelle où l'histoire a permis une

Catherine Audard

certaine continuité dans le respect de la Constitution, les États-Unis. Habermas, au contraire, s'intéresse aux institutions et au *droit positif* moderne sans se référer à une culture politique particulière ou à un contexte géographique spécifique. Il prétend reconstruire la normativité du droit positif, sa « légitimité », sans recourir à l'hypothèse d'un droit naturel, à partir de la seule rationalité communicationnelle inhérente à notre utilisation valide du langage. Il faut garder présente à l'esprit cette distance car beaucoup de malentendus naissent de cette différence d'objet et de perspective.

#### *Le « retour » à Kant chez Rawls et Habermas*

Le point de départ de Habermas se trouve, nous le savons, dans la sociologie et la théorie critique, et non dans la philosophie politique, ce qui a eu pour conséquence d'évacuer les questions normatives comme « naïves » ou « idéalistes ». Les interprétations et les évaluations que proposent sur eux-mêmes les acteurs de la vie sociale sont frappées de suspicion par le travail démystificateur du sociologue. Ce dernier, au contraire, tient compte de la complexité et de l'opacité du social, bien absentes justement de l'œuvre de Rawls. L'autre point de départ de Habermas, Hegel et sa conception de l'individualisation par la relation dialectique à la communauté, crée également une distance infranchissable en principe avec le libéralisme américain.

C'est donc seulement le « retour à Kant » de Habermas, dans *Morale et communication*, en 1983, qui sera l'occasion d'une première discussion en profondeur avec Rawls. Habermas y procède à une reconstruction de l'idée kantienne de raison pratique en termes de raison communica-

### *Le principe de légitimité démocratique*

tionnelle. La source de la validité morale des normes se trouve dans un test *intersubjectif* d'universalisation. « Toute norme valable doit donc satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun*, peuvent être acceptées sans contraintes par *toutes* les personnes concernées. »<sup>1</sup> Habermas relie ainsi une conception communicationnelle de la raison à l'autonomie morale de la personne d'une manière originale. Le « point de vue moral » est alors défini par Habermas comme le point de vue à partir duquel *tous* les intérêts de *toutes* les personnes concernées auront été pris en compte de manière impartiale et réciproque.

Immédiatement après avoir énoncé le principe « U », Habermas souligne ce qui le sépare de la fiction de la « position originelle » de Rawls. Dans *Théorie de la justice*, Rawls a proposé une utilisation originale à la fois des théories du contrat social, de Rousseau à Kant, et de la théorie du choix rationnel et a fait de la légitimité démocratique la réponse à un problème de choix rationnel de la manière suivante. Imaginons une « position originelle » dans laquelle des contractants auraient à choisir les principes qui gouverneront leur association politique en étant placés derrière un « voile d'ignorance », c'est-à-dire sans pouvoir être influencés par des informations concernant leur situation particulière, ce qui est censé garantir leur impartialité. Le résultat de leur choix, les principes de justice, sera lui-même juste et équitable, ce qui fournit une solution « procédurale » au problème de la légitimité

1. Cette formulation complète du principe d'universalisation « U » se trouve dans J. Habermas, *Morale et communication*, trad. Chr. Bouchindhomme, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 86-87.

Catherine Audard

démocratique<sup>1</sup>. Habermas l'examine brièvement pour en faire une critique sévère en l'interprétant comme une construction *monologique*, qui souffre des défauts de la rationalité kantienne, où « l'individu peut, pour lui seul, chercher à justifier les normes fondamentales », démarche qui s'oppose au principe dialogique « U ». C'est une construction purement « théorique », une fiction comme dit Rawls, qui ne se préoccupe nullement de la pratique communicationnelle des participants à la situation idéale de parole<sup>2</sup>. Le théoricien, et non pas les citoyens, est responsable de la procédure d'argumentation en sélectionnant aussi bien les intuitions morales fondamentales que les informations accessibles aux contractants, alors que le choix des principes devrait être le choix des citoyens eux-mêmes engagés dans une libre discussion publique<sup>3</sup>. Enfin, « le principe de l'éthique de la discussion interdit que l'on puisse spécifier des contenus normatifs déterminés », par exemple des principes de justice distributive, comme le voudrait Rawls<sup>4</sup>. Rapprocher en profondeur la démarche de Rawls et celle de Habermas semble donc, à cette étape, impossible.

### *La priorité du juste sur le bon*

Dans *De l'éthique de la discussion*, de 1991, le débat avec Rawls est beaucoup plus développé. En raison de l'influence des penseurs américains « communautariens »,

1. J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987, §§ 3 et 4.

2. J. Habermas, *Morale et communication*, *op. cit.*, p. 87-88. Voir sur ce point A. Renaut, « Habermas ou Rawls », in *Réseaux*, n° 60, juillet-août 1993, p. 135.

3. *Ibid.*, p. 115.

4. *Ibid.*, p. 137.

## *Le principe de légitimité démocratique*

comme M. Sandel, A. McIntyre ou M. Walzer, la philosophie politique en Allemagne a connu un regain d'intérêt pour Rawls, mais de manière critique<sup>1</sup>. Le débat sur la « priorité du juste sur le bon », priorité refusée par les critiques du libéralisme comme M. Sandel, conduit Habermas à prendre la défense du « néo-kantisme » de Rawls, mais en l'enrichissant de tous les acquis de la sociologie des sociétés complexes et, surtout, de la morale communicationnelle. Il met maintenant en parallèle la « position originelle » de Rawls et son propre principe d'universalisation « U » : « Le point de vue du jugement impartial est assuré par un principe d'universalisation qui caractérise comme valides précisément celles des normes que tous peuvent vouloir. »<sup>2</sup> Mais il continue en insistant à nouveau sur sa critique de la méthode de Rawls. Il affirme tout d'abord que le modèle du choix rationnel est une erreur, que « Rawls n'intègre en aucune façon de manière complète l'intuition fondamentale de l'éthique kantienne... il manque ce moment de discernement dépassant le calcul des intérêts propres. »<sup>3</sup> Il est intéressant de noter que Rawls lui-même va, au même moment,

1. Sur les communautariens, voir André Berten *et al.* (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997. Michael Sandel, dans la préface de la seconde édition (1998) de *Liberalism and the Limits of Justice* (trad. franç. de J.-F. Spitz, Paris, Le Seuil, 1999) se démarque assez nettement maintenant du communautarisme.

2. J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Éd. du Cerf, p. 55.

3. *Ibid.*, p. 57. On notera ici une erreur d'interprétation de la part de Habermas d'un point très important. Là où Rawls parlait d'un désintérêt mutuel des partenaires dans la position originelle, Habermas comprend qu'ils ne seraient pas intéressés par leur bien-être *mutuel*. Rawls veut simplement dire qu'ils ne sont pas intéressés par les intérêts des autres, ils ne sont pas envieux. Mais, par contre, ils sont, bien entendu, intéressés par les avantages *mutuels* qui résultent de leur interaction et coopération.

renoncer à faire de la théorie de la justice une partie de la théorie du choix rationnel. Mais il n'en reconnaît pas moins qu'il partage les mêmes objectifs que Rawls, en particulier la recherche d'une conception autonome de la morale et de la justice et une résistance à l'égard du « contextualisme<sup>1</sup> ». Ni l'un ni l'autre ne remettent en question le concept kantien d'autonomie qui leur sert de point de départ, à la différence des communautariens ou du contextualisme<sup>2</sup>.

Ces remarques préliminaires nous permettent de comprendre à quel point c'est sur la base d'une familiarité approfondie avec la théorie de Rawls et son évolution que Habermas va s'engager dans *Droit et démocratie* dans une tâche nouvelle pour lui et extrêmement ambitieuse : utiliser la théorie de la discussion pour réappropriier le contenu normatif du droit positif moderne. Il rencontre dans Rawls un allié de taille pour combattre le positivisme juridique et relier le droit à la justice et à la morale. Il va s'inspirer de la conception rawlsienne d'une justice procédurale qu'il va associer à sa propre interprétation d'une « raison procédurale, c'est-à-dire d'une raison qui engage des procès vis-à-vis d'elle-même »<sup>3</sup>. Il peut également s'appuyer sur Rawls pour combattre les dérives contextualistes, comme celle de Rorty, ou esthétiques, de Derrida<sup>4</sup>. Il peut à présent, prenant ses distances avec le marxisme, la théorie cri-

1. *Ibid.*, p. 180.

2. J. Habermas, « La réconciliation grâce à l'usage de la raison », in J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz avec le concours de C. Audard, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 9 : « Rawls fait du concept moral d'autonomie la clé qui permet d'expliquer l'autonomie politique des citoyens d'un État de droit démocratique. »

3. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 11.

4. *Ibid.*, p. 76 et p. 11.

## *Le principe de légitimité démocratique*

tique et la sociologie des systèmes de Luhmann, affirmer que son objectif est, comme celui de Rawls, non pas une critique radicale de la démocratie, mais au contraire, le souci de stabiliser celle-ci, de développer une culture politique publique qui lui soit favorable et dans laquelle la théorie de la justice de Rawls comme la nouvelle interprétation du droit positif qu'il propose, ont un rôle à jouer.

### 2. DROIT, LÉGITIMITÉ ET JUSTICE : LA QUESTION DE LA JUSTIFICATION

Dans *Droit et démocratie*, à la différence des textes antérieurs, l'accord de fond avec Rawls est affirmé, ce qui n'empêche pas les nombreuses critiques, même si elles sont présentées comme une « querelle de famille »<sup>1</sup>. Je commencerai avec la nouvelle formulation du principe de légitimité démocratique et je montrerai ensuite à quel point la méthode de justification de Rawls, la « position originelle », et celle de Habermas, le principe de discussion comme principe de légitimité, sont proches. Au-delà de la contingence d'une rencontre, au-delà des malentendus et des incompréhensions réciproques, il apparaît clairement que l'enjeu essentiel de la philosophie politique pour tous deux est celui de la justification « postmétaphysique » des normes du droit et de la justice.

1. J. Habermas, « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », in J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, op. cit., 1997, p. 10.

Catherine Audard

*Le principe de légitimité démocratique  
et la base publique de justification*

Comme je l'ai déjà indiqué, la légitimation des normes par la discussion n'est plus la simple justification par *consentement*. Au contraire, les citoyens « n'accèdent à l'autonomie *en tant que* sujets de droit que dès l'instant où ils se comprennent et se comportent comme les auteurs des droits auxquels ils veulent se soumettre *en tant que* destinataires »<sup>1</sup>. À quoi fait écho Rawls : « Le but de la théorie est ... une conception de la justice que les citoyens peuvent partager et qui peut être la base d'un accord politique volontaire, informé et raisonné. Elle exprime leur raison politique, publique et commune. »<sup>2</sup> La justification publique repose sur la réciprocité, sur un échange public où chacun peut présenter ses « raisons » à tous les autres citoyens. Pour Habermas, en l'absence d'un critère extérieur de justice, « c'est le *processus démocratique* qui porte toute la charge de la légitimation »<sup>3</sup>. La démocratisation de l'État de droit est donc une nécessité qui dérive du *faillibilisme*. Bien loin de considérer comme sa caractéristique ultime le fait « que la démocratie s'institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude* » (Lefort), Rawls et Habermas vont faire du *faillibilisme* une force puissante de transformation. C'est lui qui va exiger de mettre la justification par la prise de parole des citoyens et la communication au centre de l'expérience et des droits démocratiques, au

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 144.
2. J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 34.
3. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, « Postface » de 1993, p. 480.

### *Le principe de légitimité démocratique*

lieu du vote majoritaire et du consentement simple. Démocratie et philosophie sont solidaires d'une manière nouvelle.

Ensuite, il est important de comprendre, et de la part de Habermas c'est une affirmation importante, que l'*abstraction* de la théorie politique n'est pas gratuite, elle ne conduit pas à l'utopie. Elle a pour fonction de permettre d'inclure le plus grand nombre et la plus grande diversité possible de « raisons » dans le processus public de justification. Tel est le sens de la démarche de Rawls dans *Libéralisme politique* et de Habermas dans le nouvel énoncé qu'il donne du principe « D » de discussion<sup>1</sup> : au-delà de la diversité culturelle, dans une situation de « neutralité » à l'égard de la morale, le principe de discussion « prend la forme juridique d'un principe démocratique<sup>2</sup> » et il est à l'œuvre dans le « consensus par recoupement » que vise Rawls. Le principe de légitimité suppose donc pour tous deux une intervention active des citoyens dans le processus de légitimation et, malgré les divergences, c'est sur ce point que la contribution de Rawls et celle de Habermas sont les plus précieuses dans la constitution d'une théorie de la « démocratie délibérative ».

La question de la légitimité est donc tout entière suspendue à la découverte d'un processus de justification satisfaisant. « La validité des normes, écrit Habermas, est liée à leur justification. »<sup>3</sup> Cela est exprimé par Rawls de la même manière : « Le but du libéralisme politique est

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 144-145. « Les normes susceptibles de prétendre à la validité sont celles qui pourraient rencontrer l'adhésion de toutes les personnes concernées... » (C'est moi qui souligne ici).

2. *Ibid.*, p. 490.

3. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 20.

Catherine Audard

de découvrir les conditions de possibilité d'une base publique de justification pour les questions politiques fondamentales. »<sup>1</sup>

*La procédure de justification dans la position originelle de Rawls et les critiques de Habermas*

Le mécanisme de la justification qui permet de se convaincre de la légitimité de la justice est représenté chez Rawls, comme nous l'avons vu, par la fiction du « voile d'ignorance ». Rawls avance une série d'arguments complexes sous le terme de la « position originelle » qui tous montrent que, si, par l'imagination, nous nous plaçons dans les conditions d'un contrat équitable avec tous nos concitoyens, dans l'ignorance de notre place dans la distribution des atouts et handicaps personnels, nous choisirions nécessairement des principes de justice bien précis qui nous apparaîtraient alors comme des impératifs catégoriques. « Les principes de justice sont analogues à des impératifs catégoriques kantien. »<sup>2</sup> Trois aspects de la justification méritent qu'on s'y arrête pour bien comprendre comment Habermas se situe par rapport à elle.

Nous avons vu que, pour Habermas, la rationalité à l'œuvre dans le processus de justification de Rawls est fondamentalement « monologique », en première personne. Or, parler d'une « base publique de justification », comme le fait Rawls, implique la nécessité de constituer une *communauté de justification* qui seule donne sa force impérative aux principes, quand bien même ils diffèrent de notre

1. J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., 1995, p. 7.

2. J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 289.

### *Le principe de légitimité démocratique*

conception morale ordinaire. Cette communauté de justification renvoie, sur le plan cognitif, à la coopération comme circonstance de la justice. « Étant conçue pour réconcilier grâce à la raison, la justification a son point de départ dans ce que tous les partenaires de la discussion ont en commun. »<sup>1</sup> Cela suppose qu'ils mettent de côté ce qui les sépare pour évaluer de manière impartiale les principes de leur coopération. Que vaudraient, en effet, des principes que je pourrais modifier en fonction des informations sur mes circonstances sociales, mes mérites et mes talents ou mes handicaps ? Cela suppose donc un processus dialogique ou même « omnilogique », pour reprendre l'expression de Christine Korsgaard, citée par Rawls dans sa réponse à Habermas<sup>2</sup>.

Le philosophe américain T.-M. Scanlon propose d'interpréter la position originelle de la manière suivante : « Un test pour savoir si une justification est suffisante consiste à voir si on l'accepterait toujours en étant à la place d'autrui. L'harmonisation des jugements demande la construction d'une forme réellement interpersonnelle de justification qui soit néanmoins acceptable pour chaque individu. Notre souci de moralité n'est pas seulement instrumental... L'idée d'un accord général ne vient pas simplement d'un besoin de garantir la protection de nos intérêts. Elle est, en un sens plus fondamental, au cœur de ce qu'est la moralité. »<sup>3</sup>

La féministe américaine Susan Okin a également développé une interprétation de la position originelle qui

1. *Ibid.*, p. 580.

2. J. Rawls, « Réponse à Habermas », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 65, n. 20.

3. T.-M. Scanlon, « Contractualism and Utilitarianism », in Amartya Sen et Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 128.

n'est pas du tout « monologique » et à laquelle Rawls s'est rallié, rendant la critique de Habermas caduque. Écrivant d'un point de vue à la fois féministe et rawlsien, elle soutient qu'il est essentiel pour la coopération que le point de vue de chacun soit pris en considération par les contractants. « Ceux qui se trouvent dans la position originelle ne peuvent pas penser en adoptant le point de vue de *personne*, comme l'ont suggéré les critiques de Rawls qui en concluent que sa théorie dépend d'un concept désincarné du Soi. Ils doivent plutôt adopter la perspective de *chacun*, au sens de *chacun à tour de rôle*. Pour ce faire, il faut, pour dire le moins, à la fois une forte empathie et une disposition à écouter soigneusement les différents points de vue des autres. »<sup>1</sup> En d'autres termes, l'impartialité n'est pas du tout l'« impersonnalité », l'ignorance de l'autre ou la pure abstraction. Elle suppose, en réalité, une expérience morale de l'autre qui met en évidence et systématise notre sens de la justice.

C'est d'ailleurs seulement cet argument qui rend plausible le « principe de différence » de Rawls, à savoir que les seules inégalités justifiées sont celles qui bénéficient aux plus désavantagés socialement ; ce dernier serait adopté dans l'ignorance où chacun est de la probabilité qu'il occupe la position du plus désavantagé socialement. Est juste ce qui est jugé comme tel à partir d'un point de vue impartial. Ainsi, l'artifice de la position originelle permettrait de définir le juste sans référence ni à des critères externes ni à une conception particulière du bien. Et surtout, sans référence à des propriétés de la personne qui ne sont pas pertinentes pour arriver à une justification,

1. Susan Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books, 1989, p. 101-109.

### *Le principe de légitimité démocratique*

comme la race, la couleur de la peau, la différence culturelle, la religion, le genre, etc. Les seules propriétés pertinentes sont celles qui renvoient à des facultés morales : le sens de la justice et la capacité à agir selon une conception du bien.

Le second point de l'argument qui renforce cette possibilité est la méthode de l'« équilibre réfléchi »<sup>1</sup>. Par là, Rawls désigne la démarche complémentaire de l'abstraction de la position originelle. À l'étape suivante, nous retrouvons peu à peu toutes les informations sur nous-mêmes, nos convictions et nos intérêts, dont nous étions privés auparavant, et nous vérifions qu'elles peuvent s'accorder avec les principes qui nous ont semblé obligatoires derrière le voile d'ignorance. Potentiellement très riche, ce procédé est seulement esquissé par Rawls. Si les informations sont en conflit avec les principes, il faut modifier les principes pour qu'ils soient de nouveau en équilibre avec les convictions. En d'autres termes, la justification commence par une herméneutique des croyances les plus solides du sens commun<sup>2</sup>. Elle procède ensuite à une abstraction dans la position originelle où n'apparaissent qu'une poignée de compétiteurs pour ensuite revenir vers le concret, armée d'une possibilité de critique et d'évaluation de principes et de croyances les uns par rapport aux autres, sans faire intervenir de critère indépendant.

Habermas a critiqué l'utilisation faite par Rawls de l'équilibre réfléchi et il est certain qu'il y a lieu d'être cri-

1. John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, notamment p. 47-48 et 71-75 ; *Libéralisme politique*, *op. cit.*, et *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 66, n. 22 et p. 71, n. 30.

2. Paul Ricœur, « Le cercle de la démonstration », in C. Audard et al. (dir.), *Individu et justice sociale*, Paris, Le Seuil, 1988.

tique sur ce point. Mais, même s'il hésite à introduire autant d'hypothèses dans la justification, et surtout s'il veut en faire l'œuvre des citoyens, et pas du seul théoricien, Habermas refuse lui aussi la *tabula rasa* et part d'une herméneutique des croyances morales, de ce qu'il appelle « le sens commun démocratique ». Le droit « se nourrit de la “morale sociale démocratique” des citoyens et d'une culture politique libérale qui en favorise le développement »<sup>1</sup>.

Le troisième point est la nature *procédurale* de la justice. La théorie de Rawls pose que, en l'absence d'un critère indépendant pour évaluer la justice du résultat, il existe un critère pour évaluer la procédure correcte : c'est qu'elle soit équitable (*fair*), à savoir qu'il n'y ait pas d'interférence extérieure avec la série des coups joués, qu'ils soient conduits honnêtement, sans tricherie, que tous aient des chances raisonnables de gagner, etc.<sup>2</sup>. C'est donc la structure de la situation et l'application équitable des règles qui déterminent la justice des résultats et non pas un critère externe et unique. Cela est parallèle à l'exigence de Habermas de trouver dans les seules conditions structurales de la communication entre les citoyens la source de la normativité du droit positif démocratique. La justification des principes vient non pas de ce qu'ils sont en accord avec notre conception intuitive personnelle du bien comme critère externe, mais de ce que la procédure suivie pour les sélectionner est reconnue par tous comme équitable (*fair*). « L'idée intuitive est de concevoir le système social de telle sorte que le résultat sera juste, quel qu'il soit. »<sup>3</sup> Telle est l'idée centrale de la

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit., « Postface de 1993 », p. 492.

2. J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 117.

3. *Ibid.*, p. 85.

### *Le principe de légitimité démocratique*

justice comme équité, *fairness*, dont Habermas reprend l'essentiel, même s'il fait l'économie d'une conception de la personne et s'il voit dans le seul recours aux discussions rationnelles le moyen d'arriver à des décisions justes ou équitables. « Le droit positif ne peut emprunter sa légitimité à un droit moral supérieur, mais seulement à une *procédure* de formation de l'opinion et de la volonté supposée raisonnable. »<sup>1</sup>

### *Le principe de discussion de Habermas*

À la différence de Rawls, Habermas considère cependant que le point de vue moral impartial n'est pas le résultat de la procédure de la « position originelle », mais qu'il « prend corps dans la procédure d'une argumentation intersubjective, qui oblige les participants, par voie d'idéalisation, à étendre les limites de leur perspective d'interprétation »<sup>2</sup>. À la timidité de Rawls, soucieux de contenir ce que Habermas appelle « la braise radicale-démocratique qui sommeille dans la position originelle »<sup>3</sup>, nous pouvons donc opposer de manière légitime l'ambition de Habermas de traduire dans la société réelle la capacité des citoyens de consentir activement, après débat et discussion, de « comprendre la Constitution comme un *projet* »<sup>4</sup>. Le problème pour lui, est donc de dépasser Rawls et de faire de la justification non plus un exercice intellectuel et théorique, mais « un exercice effectif de l'autonomie politique ».

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, « Postface » de 1993, p. 488.

2. J. Habermas, « La réconciliation... », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 23.

3. *Ibid.*, p. 43.

4. *Ibid.*

Mais, pour faire du principe de discussion un principe de justification politique, Habermas va devoir réviser sa théorie de la discussion qui, telle quelle, ne peut éclairer ce processus de génération et d'application du droit positif. La *Postface* de 1993, comme le débat avec Rawls de 1995, nous donnent une idée assez claire des transformations nécessaires. « Le droit positif, nous dit Habermas, ne peut emprunter sa légitimité à un droit moral supérieur, mais seulement à une procédure de formation de l'opinion et de la volonté supposée raisonnable. »<sup>1</sup> Le principe de discussion ne coïncide donc pas obligatoirement avec le principe moral, contrairement à ce qui apparaissait dans *Morale et communication* et dans *De l'éthique de la discussion*. C'est l'architecture d'ensemble de la théorie qui subit un remaniement. « Il faut en effet situer le principe de discussion à un niveau d'abstraction encore *neutre* par rapport à la distinction entre morale et droit..., il ne doit pas coïncider avec le principe moral parce qu'il va se différencier en principe moral et en principe démocratique. Dans ce cas, il faut cependant montrer dans quelle mesure le principe de discussion est loin d'épuiser le contenu du principe d'universalisation "U" qui est celui de la théorie de la discussion. Sinon, le principe moral serait néanmoins – comme dans le droit naturel – la seule source de légitimation du droit. »<sup>2</sup> Ce principe de discussion « D » s'énonce maintenant de la manière suivante : « Sont valides les normes d'action auxquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées pourraient consentir en tant que participants à des discussions rationnelles. » La formulation est suffisamment imprécise – ni les nor-

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, « Postface » de 1993, p. 488.

2. *Ibid.*, p. 490.

### *Le principe de légitimité démocratique*

mes ni les discussions en question ne sont spécifiées – pour que le principe permette de déduire à la fois le principe démocratique de légitimité politique et le principe moral de respect de l'autonomie des personnes. Nous laisserons de côté ici l'examen critique d'une telle démarche pour nous concentrer sur ce qu'apporte ce genre de justification. L'important est que la légitimité du droit soit solidement ancrée dans les pratiques démocratiques. Les citoyens ont un double moyen de vérifier cette légitimité : un moyen théorique, les discussions rationnelles, mais aussi un moyen pratique : les garanties que les libertés d'expression, de communication, de discussion reçoivent de la part de l'État. C'est là ce qui différencie le principe démocratique du principe moral qui ne concerne que le jugement, pas la pratique des citoyens.

Nous verrons que c'est cette référence à la *pratique* des citoyens, dans l'espace public, pratique qui se manifeste dans la formation de la volonté politique comme dans le contrôle des dérapages possibles de l'État de droit, qui fait la grande richesse de la théorie de Habermas. Mais le caractère imprécis des discussions rationnelles censées fournir la preuve de la légitimité ne va pas sans problème. C'est sur ce point que la procédure de justification proposée par Rawls, malgré ses défauts, a le grand mérite de la précision. Ce dernier reprendrait volontiers la formulation du principe de discussion, mais il la préciserait bien davantage. Cela donnerait un énoncé comme celui-ci : « Sont valides les normes (ou plutôt les principes fondant ces normes) auxquelles toutes les personnes concernées, en tant que participants rationnels et mutuellement désintéressés au processus politique de choix des principes de justice, donneraient leur accord après discussion, si elles étaient placées dans des conditions de non accès à des

Catherine Audard

informations spécifiques les concernant en particulier, c'est-à-dire derrière un "voile d'ignorance", mais dans des conditions elles-mêmes équitables (*fair*) et qui incluent la liberté et l'égalité. »

### 3. DROITS DE L'HOMME, SOUVERAINETÉ POPULAIRE ET CITOYENNETÉ

Le projet de Habermas, dans *Droit et démocratie*, est donc la reconquête du contenu normatif du droit positif sur la base de la théorie de la discussion, en évitant à la fois « les écueils du positivisme juridique et ceux du droit naturel »<sup>1</sup>. Contre le sociologisme ou le positivisme juridique, il faut rétablir la relation entre le droit et la morale, « même si une telle idée suscite le scepticisme à la fois du sociologue et du juriste »<sup>2</sup>. Contre une certaine conception « libérale » du constitutionnalisme, il faudra montrer que le droit positif n'est pas extérieur aux principes fondamentaux de la Constitution, il s'agira de comprendre les rapports du droit et de la morale sans faire de cette dernière « une digue protectrice »<sup>3</sup>. Ce qui est en jeu ici, pour Habermas, c'est l'institutionnalisation de ce contenu normatif, à la fois dans la production du droit et dans son application, qui en permet la critique et la réappropriation par les citoyens. C'est là certainement que sa réflexion est la plus riche et la plus instructive.

1. *Ibid.*, p. 483.

2. *Ibid.*, p. 493.

3. *Ibid.*, p. 484.

## *Le principe de légitimité démocratique*

### *Droit positif et principe de légitimité*

Le droit positif moderne est à la fois factuel, *légal* et institutionnalisé, et normatif, pourvu d'une *légitimité* qui fait que l'on s'y soumet non par contrainte, mais par obligation, comme disait Rousseau. Son contenu normatif est donc intimement lié à la fois à l'idée d'autonomie au sens kantien et à celle de souveraineté populaire. Les sujets de droit s'y soumettent en sachant qu'ils sont les sources de ce droit, de ces lois. De manière surprenante, Habermas reprend pour décrire ce contenu normatif les termes mêmes du contractualisme abstrait d'un Rousseau, d'un Kant ou d'un Rawls quand il écrit : « On peut alors reformuler la question de départ du droit rationnel et demander : quels droits les citoyens doivent-ils se concéder les uns aux autres lorsqu'ils décident de se constituer en association volontaire de sociétaires juridiques et de régler leurs vies communes de façon légitime grâce aux moyens du droit positif ? »<sup>1</sup> Mais la grande différence que va introduire la théorie de la discussion est que, loin d'être le résultat d'un acte individuel et contractuel par lequel « chacun s'unit à tous, mais reste aussi libre qu'auparavant » (Rousseau), cette « décision » est un processus constant et collectif. « Les citoyens ne sont politiquement autonomes que dans la mesure où ils peuvent se comprendre *collectivement* comme les auteurs des lois auxquels ils sont soumis en tant que destinataires. »<sup>2</sup> Le contenu positif du droit est alors, dans une démocratie, constitué par l'institutionnalisation de ce consentement grâce au Législateur et à l'administration de l'État de droit

1. *Ibid.*, p. 484.

2. J. Habermas, « La réconciliation... », in *Débat sur la justice politique*, p. 46. (C'est moi qui souligne.)

ainsi qu'à l'institution judiciaire, responsable de l'application de la loi. La protection de l'élément démocratique doit être présente dans ces deux versants : production et application de la loi.

Puisque la surveillance du droit positif n'est pas, pour Habermas, dans un contexte culturel « postmétaphysique », du ressort d'un droit naturel rationnel ou d'une Constitution qui surplomberaient la « politique ordinaire », il faut recourir à un autre mécanisme.

En effet, il est essentiel que le processus de justification, de participation à la délibération et à la décision par les citoyens, soit protégé institutionnellement et qu'il soit reconnu que tous doivent avoir « le même droit de participer »<sup>1</sup>. Cela devient possible lorsqu'on traite le droit à la discussion et à la communication non comme un droit politique secondaire, mais comme un droit de l'homme positif. C'est le sens de la démonstration de Habermas concernant la souveraineté populaire et les droits de l'homme. C'est le sens également de l'ambition de Rawls de dépasser les limites du libéralisme classique dans un libéralisme « politique », notion sur laquelle il a lui-même malheureusement laissé planer trop d'obscurités, mais qui s'éclaire grâce à cette confrontation avec Habermas. Le libéralisme de Rawls est « politique » parce qu'il traite les droits politiques, les droits du citoyen, comme relevant de la même source que les droits de l'homme : la description de la légitimité démocratique en termes de consentement libre et informé, grâce à la protection institutionnelle de la liberté de discuter et de communiquer ses « raisons » en toute sécurité et en public<sup>2</sup>.

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, « Postface » de 1993, p. 489.

2. Voir Rawls, « Réponse à Habermas », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 108.

### *Le principe de légitimité démocratique*

Le libéralisme comme le républicanisme ont tendance à opposer les droits de l'homme et les droits du citoyen, constitutifs de la souveraineté populaire<sup>1</sup>. La priorité des droits de l'homme exprimait, dans le libéralisme classique, une conception de l'être humain, capable de juger du bien commun et de se gouverner lui-même, c'est-à-dire d'être moralement *autonome*. La priorité des droits civils sur les droits politiques signifiait celle de la personne morale sur sa personnalité politique-juridique qui en est l'instrument, de l'autonomie morale sur l'autonomie politique. Dans ce contexte, la citoyenneté ne semblait pas avoir un rôle important à jouer si ce n'est comme défenseur des droits et libertés constitutionnelles dans les moments de crise. Le problème proprement philosophique posé par la citoyenneté est celui de savoir si l'on peut renoncer à cette priorité et cependant défendre, comme le fait Habermas, un « point de vue moral » à partir duquel les citoyens peuvent être reconnus comme porteurs de droits imprescriptibles. Si la réponse est dans la soumission des citoyens à une conception du bien commune, comme le voudraient les communautariens, leur autonomie morale par rapport au bien commun est menacée même si leur autonomie politique est affirmée par ailleurs : c'est la souveraineté populaire sans la justice, qui conduit à la « tyrannie des majorités » (Tocqueville).

1. J. Rawls, « Réponse à Habermas », *op. cit.*, p. 91 : « Le libéralisme a postulé la priorité des droits de l'homme en tant que contrainte exercée sur la souveraineté populaire. » Voir aussi J. Habermas, *op. cit.*, p. 41-42 : « Les libéraux ont mis l'accent sur ... les droits privés subjectifs : en revanche, le républicanisme a défendu les "libertés des Anciens", autrement dit, ces droits de participation et de communication qui autorisent la pratique d'autodétermination des citoyens...la structure à deux niveaux qui caractérise la théorie de Rawls entraîne un primat des droits fondamentaux qui éclipse en quelque sorte le processus démocratique », p. 41-42.

Catherine Audard

Si la réponse est dans le relativisme, le pluralisme des conceptions « privées » du bien et des valeurs, l'autonomie politique devient impossible et la citoyenneté n'est plus qu'un *modus vivendi* de type hobbesien, ce qui est le danger qui menace Rawls. Penser l'unité de l'autonomie morale et politique est la tâche que se sont fixée Rawls et Habermas dans leur discussion.

La nouveauté de la thèse de Habermas, dans *Droit et démocratie*, est de traiter le droit positif de tous les citoyens à la participation au processus politique de formation de la volonté générale comme un droit de l'homme, ayant le même caractère impératif. Et il sera intéressant de voir que les efforts de Rawls pour dépasser le clivage entre républicanisme et libéralisme vont le conduire dans la même direction, avec cependant une différence de taille : ce droit politique s'exerce non pas au niveau I de la théorisation, celui de la théorie de la justice, mais au niveau II, celui de la raison publique et des débats constitutionnels.

### *Habermas, critique du libéralisme politique de Rawls*

La critique que Habermas fait du libéralisme politique de Rawls est présentée en détail dans son article du *Journal of Philosophy* (1995) : « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. »

Tout d'abord, malgré ses protestations, Rawls resterait un libéral classique et continuerait à affirmer la priorité des « droits subjectifs » privés, ceux qui protègent les libertés personnelles, sur les droits politiques<sup>1</sup>. Le libéra-

1. J. Habermas, « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », in *Débat sur la justice politique*, p. 41.

### *Le principe de légitimité démocratique*

lisme cherche à protéger la sphère privée contre les abus de pouvoir de l'État. Il instrumentalise les droits politiques<sup>1</sup> au lieu de trouver leur source commune. Ensuite, il affirme l'extériorité des droits de l'homme et de la constitution par rapport au processus politique : la Constitution est une contrainte *extérieure* à la souveraineté populaire. Les droits naturels sont protégés par la constitution contre l'État. Au contraire, pour le républicanisme, souveraineté populaire et droits de l'homme ont une même source : dans l'autonomie morale et politique de la personne. Rawls serait donc incapable de comprendre la nature du processus démocratique de formation de la volonté politique<sup>2</sup>. En particulier, les citoyens ne pourraient pas comprendre la Constitution comme « leur projet » en raison de la « séparation rigide de l'identité publique et non-publique ». Ce sont des raisons privées qui fondent les arguments en faveur de la justice. Rawls ne voit pas qu'il existe un troisième point de vue entre les doctrines compréhensives éthiques et la théorie de la justice : le point de vue moral du citoyen engagé dans des discussions publiques. En conclusion, le libéralisme politique serait incapable de fournir une conception satisfaisante de la citoyenneté.

La critique de Habermas s'adresse à la question des libertés de base et de leur priorité. Pour la conception républicaine de la citoyenneté, la seule valide selon lui (mais il a changé de point de vue sur le républicanisme dans son article de 1996 sur les trois modèles normatifs de démocratie<sup>3</sup>), les libertés politiques sont prioritaires par

1. *Ibid.*, p. 45.

2. *Ibid.*, p. 42-43.

3. J. Habermas, « Trois modèles normatifs de la démocratie », trad. R. Rochlitz, in J. Habermas, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p. 259-274.

Catherine Audard

rapport aux libertés civiles parce qu'elles permettent de réaliser pleinement les trois missions de la citoyenneté : gouvernement du peuple par lui-même, formation de la nation civique ; justice sociale. Elles garantissent la participation effective des citoyens et elles développent leur sens de la justice et du bien commun, les facultés nécessaires à cette participation.

*Une même source pour les droits de l'homme  
et la souveraineté populaire*

En réalité, la position de Rawls est loin d'être libérale au sens classique du terme, et l'on pourrait reprocher à Habermas de ne pas avoir été sensible à cette distance. Je voudrais montrer qu'à l'occasion de ce débat avec Habermas, Rawls clarifie son point de vue, préparant ainsi le chemin pour une conception de la citoyenneté *autonome* et non pas seulement *active* ou *défensive*.

La réponse de Rawls se trouve, en effet, dans le contenu normatif de la citoyenneté et dans son souci de protéger la priorité des libertés politiques comme conditions du respect de soi-même et de la dignité de la personne. C'est ce qui le démarque du libéralisme classique et c'est cet aspect que nous allons à présent développer.

Il répond aux critiques de Habermas en affirmant que « les deux types de liberté y sont co-originaires et qu'il n'y a pas de rivalité non résolue entre elles »<sup>1</sup> Les libertés fondamentales incluent *à la fois* les droits civils et les droits politiques<sup>2</sup>, et il n'a pas à accorder de priorité aux

1. J. Rawls, « Réponse à Habermas », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 114-115.

2. J. Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 347 et 356.

### *Le principe de légitimité démocratique*

libertés politiques : « L'autonomie politique n'est qu'une valeur parmi d'autres. »<sup>1</sup> Les libertés n'ont pas de valeur absolue les unes par rapport aux autres. C'est le point sur lequel il diffère des libertariens comme Nozick. Mais, surtout, Rawls « fonde les libertés sur une conception de la personne et non sur la seule prise en compte des intérêts rationnels »<sup>2</sup>. Il est très important de noter ici qu'il reste totalement fidèle à Kant sur ce point en fondant l'unité des droits fondamentaux sur une conception de la personne. Dans la *Doctrine du droit*, Kant écrit : « Il n'y a qu'un unique droit inné. La liberté, dans la mesure où elle peut subsister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle, est cet unique droit originaire revenant à l'homme de par son humanité. »<sup>3</sup> Ce droit naturel n'est pas du tout un droit extérieur à la société à opposer au droit positif, à la loi. Les droits fondamentaux sont issus du débat public constitutionnel lui-même, de la démocratie en acte, d'où l'expression traditionnelle : *We the People*<sup>4</sup>. La seule priorité qui importe pour Rawls, et là encore, il est bien kantien, c'est celle des droits fondamentaux, des libertés *dans leur ensemble*, sur les considérations économiques ou perfectionnistes. Telle est la définition même d'une conception déontologique de la justice et des droits et le sens de la priorité du premier principe de justice sur le second. L'efficacité économique ou l'intensité des désirs des citoyens ne peuvent jamais l'emporter sur la protection constitutionnelle des

1. *Ibid.*, p. 345, n. 1.

2. *Ibid.*, p. 346.

3. E. Kant, *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 111-112.

4. Voir Bruce Ackerman, *We the People. 1. Foundations*, Cambridge, Mass., et Londres, 1991 ; *Au nom du peuple. Les fondements de la démocratie américaine*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

Catherine Audard

libertés de base. La conception de Rawls est donc bien centrée sur la participation et l'autonomie politique des citoyens, mais il n'éprouve pas le besoin de fournir une théorie philosophique pour l'expliquer. Sa préoccupation principale est ailleurs. Il s'agit de s'opposer à l'utilitarisme qui, selon lui, accepterait une moindre protection des droits et donc de la justice, au sens moral et juridique, si, en conséquence, le bien-être général (utilitarisme classique) ou moyen (utilitarisme moyen de Harsanyi) de la population pouvait être augmenté. Il est attentif à l'égalité des droits des citoyens, menacée par l'intensité des désirs de groupes ou de fractions majoritaires qui menacent l'unité de la nation *civique* et, ici, Rawls a présentes à l'esprit les luttes politiques pour la promotion des droits civils des années 1960 aux États-Unis. Mais ces luttes ne sauraient suffire à définir la citoyenneté si elles ne se fondent pas sur une conception de la personne et non sur les *intérêts* de la minorité raciale injustement traitée. Des luttes en faveur des droits fondamentaux, exprimées en termes d'intérêts ou de promotion du bien-être, qu'elles soient celles d'une majorité ou d'une minorité, resteront toujours fractionnaires et une source de division. Elles détruisent l'idéal même de la citoyenneté. Les droits fondamentaux, droits de l'homme et droits des citoyens, doivent être protégés constitutionnellement et c'est leur réalisation qui fait l'objet de luttes politiques et sociales. L'activité du citoyen s'exerce au service des fins politiques qu'il défend dans un cadre protégé par la Constitution. Tel est le sens de la théorie de la justice de Rawls et de sa philosophie constitutionnelle.

Mais à la différence de Habermas, c'est la conception politique de la personne et de ses deux facultés morales, sens du bien et sens de la justice, qui unifie les deux types

### *Le principe de légitimité démocratique*

de libertés qui, ainsi, ne sont plus rivales. « Ces libertés, dit Rawls, sont co-originaires pour la raison supplémentaire que les deux types de libertés sont ancrés dans une ou deux de ces facultés morales. »<sup>1</sup>

D'après lui, l'accord sur des principes de justice peut conduire à la stabilité de la démocratie, même dans un contexte pluraliste. Les principes de justice ne représentent pas un idéal personnel ou collectif qui exclurait une partie de la population tout en en intégrant une autre. Il ne s'agit pas d'un idéal « moral » compréhensif, « éthique », dirait Habermas, qui diviserait les citoyens. Les principes expriment simplement la manière dont les citoyens veulent vivre ensemble, la manière dont ils souhaitent se traiter eux-mêmes et être traités par les autres : comme une personne libre et égale. Ils n'ont pas de contenu éthique, culturel ou anthropologique spécifique. Ils sont *systémiques* : Rawls dit qu'ils sont ancrés dans une conception politique de la personne et de la société comme *système* équitable de coopération. Ils peuvent ainsi être la base d'une association, d'un consensus politique stables. Ces principes constituent un idéal proprement *politique*, qui concerne la vie dans la cité et est dérivé de l'affirmation des deux capacités morales pertinentes pour la participation politique : avoir une conception de son bien et un sens de la justice. Ainsi, Rawls peut unifier les deux séries de droits constitutifs de la citoyenneté. À la première correspondent les libertés des Modernes et le souci rationnel de son bien, à la seconde, les libertés politiques des Anciens et le souci du bien commun. Telle est la réponse de Rawls à la première objection selon laquelle il y aurait une rivalité non

1. J. Rawls, « Réponse à Habermas », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 110.

Catherine Audard

résolue entre les deux types de liberté. Nous avons là les premiers éléments d'une conception novatrice ni libérale, ni républicaine, de la citoyenneté.

*La constitution démocratique, « projet » des citoyens*

La seconde objection de Habermas était que la constitution est une contrainte extérieure qui vient limiter l'exercice de la souveraineté populaire, en d'autres termes de la citoyenneté et de la participation politique. « En fondant ces droits sur la morale, le libéralisme soumet l'ordre légal à une raison externe, exerçant ainsi des contraintes sur le droit démocratique légitime. »<sup>1</sup> Cette raison externe qui, pour les jusnaturalistes, était la loi de nature, ou la raison, semble limiter l'exercice de la souveraineté populaire par une constitution. Le constitutionnalisme comme protection des libertés de base priverait, selon Habermas, les citoyens de leur projet politique : « Dans la mesure où les citoyens ne sont pas en mesure de comprendre la Constitution comme un projet, l'usage public de la raison n'a pas à proprement parler le sens d'un exercice effectif de l'autonomie politique, mais ne sert plus qu'à maintenir la stabilité politique sans intervention de la force. »<sup>2</sup> À cela, Rawls répond que la constitution n'est ni une contrainte morale particulière ni une contrainte « extérieure » de la souveraineté populaire<sup>3</sup>, qui serait imposée au nom d'un prétendu « droit naturel » ou d'une conception morale

1. *Ibid.*, p. 106.

2. J. Habermas, « La réconciliation... », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 43.

3. J. Rawls, « Réponse à Habermas », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 98.

### *Le principe de légitimité démocratique*

particulière. Si la constitution cherche à limiter la suprématie des parlements et de la politique ordinaire, c'est pour défendre la politique constitutionnelle du « peuple ». En d'autres termes, c'est au nom de la participation et de l'activité communicationnelle des citoyens que le rôle de la constitution doit être renforcé, pas du tout au nom de « la morale ». Voilà un point très important, mais qui demande des éclaircissements. Ce n'est pas, en effet, la manière habituelle de comprendre ni le constitutionnalisme ni le rapport entre l'ordre politique et l'ordre judiciaire.

Rawls donne ici une réponse qui emprunte aux travaux du constitutionnaliste Frank Michelman ainsi qu'au livre de Bruce Ackerman : *We the People*, et qui est basée sur la distinction entre politique « ordinaire » et politique « constitutionnelle »<sup>1</sup>. Les bases morales normatives de la Constitution ne sont pas extérieures au processus politique, elles sont constituées par « la volonté du peuple exprimée au moyen de procédures telles que les ratifications de la Constitution ou les amendements apportés aux lois ». Ainsi, la conception de l'activité des citoyens se précise : « Un mouvement politique tel que celui du New Deal peut être très influent en modifiant les interprétations dominantes que, disons, les juges donnent de la Constitution... »<sup>2</sup> Les autres exemples pris par Rawls : la Fondation de 1787-1791, la Reconstruction et, l'on pourrait ajouter, le Mouvement pour la défense des droits civils de 1968, vont dans le même sens. Il s'agit non pas de défendre des intérêts ou des convictions « privées », mais d'agir pour modifier les principes de fonctionnement de la démocratie, les droits fondamentaux à un

1. *Ibid.*, p. 98-100.

2. *Ibid.*, p. 98, n. 73.

moment précis de l'histoire, de façon que « sur la base des délibérations et des jugements des citoyens, les libertés de base soient incorporées à la Constitution et protégées comme des droits constitutionnels »<sup>1</sup>.

La politique « supérieure » des citoyens est la politique constitutionnelle. Rawls est donc, en réalité, très proche de Habermas : ce qu'il faut opposer à la souveraineté populaire en exercice « ordinaire », ce n'est pas le garde-fou d'une constitution justifiée par une « loi naturelle » extérieure et transcendante au processus politique, c'est le débat public entre les citoyens sur les droits fondamentaux, leur respect et leur protection par la Constitution<sup>2</sup>. Bien loin d'être passifs ou uniquement mus par la défense de leurs intérêts personnels, les citoyens interviennent activement dans la politique constitutionnelle. Leur autonomie politique et leur autonomie morale sont inséparables parce qu'ils agissent non pas au nom de leurs convictions éthiques personnelles ou de leurs intérêts privés, mais sur la base de leur jugement moral politique : la représentation d'eux-mêmes comme personnes morales et de la société comme système équitable de coopération<sup>3</sup>.

1. *Ibid.*, p. 98.

2. Voir également la formule de F. Michelman que mentionne Rawls, *ibid.*, p. 100, n. 78.

3. C'est ainsi que, même si, sur le plan éthique personnel, l'on réproouve l'avortement, on peut y consentir comme à l'un des droits dérivés du droit fondamental de la femme à disposer de son corps. Un citoyen est quelqu'un qui est capable de mener ce genre de raisonnement : Est-ce que le droit que je refuse pour moi-même peut devenir ou non pour tous les autres un droit constitutionnellement protégé ? Est-ce que ce droit est en contradiction ou pas avec, non pas mes convictions ou mes intérêts personnels, mais la représentation que j'ai de moi-même comme membre d'une société équitable ?

## *Le principe de légitimité démocratique*

### *Autonomie publique et autonomie privée*

Cela nous amène à la réponse à la troisième objection. Habermas déplace à présent le débat vers la question de l'autonomie politique et de l'exercice par les citoyens de leur raison publique, soutenant que Rawls échoue à fournir une conception satisfaisante de la citoyenneté parce qu'« il donne une fondation morale (non publique) à la justice politique »<sup>1</sup>. En ce sens, il ne représenterait pas un progrès par rapport à Hobbes. Il est certain que Rawls aurait dû s'expliquer davantage sur son usage du terme *moral* qui peut prêter à confusion et que les rapports entre l'identité morale et l'identité publique des citoyens sont hautement problématiques, Rawls se contentant de dire qu'ils doivent être négociés par chacun. Rawls, on le sait, limite la démocratie délibérative aux questions de justice. D'où la critique de Habermas : ce faisant, est-ce que Rawls ne limite pas le champ d'action de la citoyenneté ?

Sa réponse est que la participation politique ne se limite pas du tout à l'exercice des droits politiques : vote, etc., mais que, en tant que membres de la société civile, les citoyens exercent leur raison publique dans la vie sociale, culturelle et spirituelle. « La démocratie politique dépend pour la permanence de sa vie d'une culture libérale environnante qui la soutienne. »<sup>2</sup> Ici encore, Habermas est très proche de Rawls quand il écrit, dans *Droit et démocratie* : « Dans le paradigme procédural du droit, les structures d'une société civile vivante et d'un espace politique non soumis au pouvoir [...], sont le support d'une bonne partie

1. J. Habermas, « La morale des visions du monde », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 160.

2. J. Rawls, « Réponse à Habermas », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 120.

Catherine Audard

des attentes normatives et notamment de celle d'une genèse démocratique du droit. »<sup>1</sup> Ici Rawls rejoint les préoccupations de Habermas concernant l'idéal d'une démocratie délibérative, en contraste avec les formes actuelles de la « démocratie de consommateurs » ou démocratie d'opinion. Mais, sur ce point, je pense que Rawls ne donne que des suggestions qu'il faudrait considérablement développer. Cependant, ce serait une erreur, je crois, de dire, comme Habermas, que le métaphysique, chez Rawls, demeure l'ultime base de validité du juste moral et du bien éthique parce qu'il y aurait « une fâcheuse asymétrie entre la conception publique de la justice qui prétend faiblement à un caractère "raisonnable" et les doctrines non publiques qui prétendent fortement à la vérité. »<sup>2</sup> Le problème, à mon avis, chez Rawls, n'est pas celui de l'absence du fondement métaphysique ou de l'autorité de la théorie de la justice politique, mais le fait que les motivations et des engagements des citoyens en sa faveur ne soient pas explorés.

## CONCLUSION

Nous avons donc vu comment Rawls et Habermas partagent une même conviction inébranlable que la démocratie n'est pas un simple mode de gestion d'intérêts en conflit, un système de gouvernement représentatif majoritaire, mais que c'est un idéal de vie éthique qui vise à la réalisation du potentiel de chacun dans des conditions de dignité et de sécurité, grâce à un système de droits inscrits

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 492.

2. J. Habermas, « La morale des visions du monde », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 161.

### *Le principe de légitimité démocratique*

dans la Constitution. Ce qui est remarquable à la fois chez Rawls et chez Habermas, c'est la manière dont ils lient la protection des droits et la participation politique à la survie de la démocratie. Ils voient dans la démocratie *constitutionnelle*, c'est-à-dire « l'État de droit radicalisé par la démocratie » (Habermas), la seule forme valide de démocratie contemporaine. Mais la nouveauté est que cette communauté éthique n'est pas fondée sur l'*identité* partagée, sur une même conception du bien et de la vie bonne. Elle est fondée, au contraire, sur la *diversité* et la liberté de conscience de ses membres, elle est donc extrêmement fragile et instable en raison de la diversité, de la pluralité des systèmes de valeurs, des conceptions « compréhensives » qui fleurissent dans le contexte de liberté et de sécurité garanti par la Constitution. Ils refusent d'abandonner les ambitions de la philosophie normative, politique, morale et juridique, au nom d'un *diktat* des « faits ». Ils sont tous deux hostiles au positivisme juridique. Ils partagent également un rejet de tout contextualisme, de tout relativisme culturel qui consisterait à voir dans la démocratie constitutionnelle une « invention culturelle » passagère et destinée à être mise en œuvre dans une toute petite partie privilégiée de la planète, comme le suggère Richard Rorty<sup>1</sup>. Enfin, ils ne croient ni l'un ni l'autre que le « communautarisme »<sup>2</sup> apporte une solution aux problèmes nouveaux

1. Voir Richard Rorty, « Y a-t-il un universel démocratique ? Priorité de la démocratie sur la philosophie », in *L'interrogation démocratique*, Paris, Éd. du Centre Pompidou, 1987, p. 157-187.

2. Les « communautariens » américains récusent la priorité du juste sur le bon et prétendent remédier aux maux du libéralisme politique par un retour quasi-hégélien à une communauté politique fondée sur l'identité et unifiée par l'histoire, les traditions culturelles et l'adhésion à une même conception du bien. Voir A. Berten *et al.* (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.

Catherine Audard

qui se posent et, contre lui, ils restent fidèles à l'impératif kantien : le juste est distinct du bon et prioritaire par rapport à lui. Ils mettent plutôt leur espoir dans une intervention de plus en plus grande de la société civile, de la raison publique et donc de la citoyenneté active, ce que l'on a décrit sous le terme de « démocratie délibérative ».

Des questions semblables, des engagements comparables, des conclusions convergentes, comme nous l'avons vu : que reste-t-il alors pour les séparer ? Nous dirons que la *méthode de justification* à laquelle ils recourent chacun repose sur des présupposés philosophiques bien différents et, probablement, incompatibles. Mais, malgré ces différences majeures, l'intérêt de ce débat a été de nous conduire à penser la nature du « jugement moral politique » en des termes distincts, mais comparables : soit comme « sens procédural de la justice », soit comme normativité implicite dans toute discussion argumentée. La priorité du juste sur le bon est intérieure à l'exercice même de notre capacité de juger. La normativité n'est pas une propriété mystérieuse, elle naît des conditions minimales de la communication et de la coopération entre les agents sociaux.

# Patriotisme constitutionnel et identité postnationale chez Jürgen Habermas

JUSTINE LACROIX

Si l'Union européenne a pris, ces dernières décennies, une place croissante dans la vie quotidienne de ses peuples, elle reste loin de fournir un mécanisme d'identification au corps civique dans son ensemble. Pis : l'accroissement de la légitimité formelle des institutions communes, opérée par les traités de Maastricht et d'Amsterdam, semble être allé de pair avec une perte de légitimité grandissante de la construction européenne au sein de l'opinion publique<sup>1</sup>. On touche ici à la dimension « subjective<sup>2</sup> » du déficit démocratique de l'Union européenne, dimension marquée, notamment, par un décalage croissant entre ce que le philosophe Michaël Walzer nomme « la communauté morale » – à savoir l'ensemble social, géographique, culturel pertinent de légitimation dans lequel vivent des individus unis par une compréhension partagée des liens les unissant – et la « communauté légale » – qui désigne le cadre d'applicabilité des mesures

1. M. Telo, *Démocratie et construction européenne*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1995, p. 18.

2. P. Magonette, « Entre parlementarisme et déficit démocratique », in M. Telo et P. Magonette (éd.), *De Maastricht à Amsterdam. L'Europe et son nouveau traité*, Bruxelles, Complexe, 1998, p. 108.

de politique publique opposables à une collectivité de ressortissants. Si le recoupement n'est pas maximal entre ces deux ensembles, souligne Walzer, les citoyens s'interrogent sur la légitimité de la construction politique dans laquelle ils vivent<sup>1</sup>. C'est le cas aujourd'hui dans l'Union européenne, où la méthode des Pères fondateurs de la Communauté – celle des « réalisations concrètes appelant une solidarité de fait »<sup>2</sup> – a atteint ses limites. L'expérience de près d'un demi-siècle d'intégration a montré que l'unification des sociétés ne suffit pas à créer une conscience politique commune. En dépit de l'interdépendance objective croissante des pays européens, les affiliations subjectives, symboliques et politiques sont restées, pour l'essentiel, attachées au niveau national.

Maintenant, ces interrogations suscitées par l'imprécision des fondements normatifs de la construction européenne ne doivent pas forcément conduire au défaitisme de tous ceux pour qui le déclin de l'État-nation signerait aussi celui du projet d'autonomie civique. L'intégration européenne pourrait également servir de catalyseur à un profond renouvellement des catégories classiques de la pensée politique, en autorisant une dissociation entre l'ordre juridique de la communauté politique et l'ordre culturel, historique et géographique des identités nationales. Selon cette perspective – qui est celle des partisans d'un « patriotisme constitutionnel » auquel se relie conceptuellement le thème de l'« identité postnationale » – l'identité démocratique de l'Union européenne pourrait se stabiliser sur les principes d'universalité, d'autonomie et de responsabilité qui sous-tendent les

1. M. Walzer, *Sphères de justice*, trad. de P. Engel, Paris, Le Seuil, 1997.

2. Déclaration Schuman du 9 mai 1950.

### *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

conceptions de la démocratie et de l'État de droit. Telle qu'elle s'est articulée, à titre principal, dans les travaux récents de Jürgen Habermas<sup>1</sup>, cette réflexion se fonde sur un double constat.

D'une part, le découplage de l'exercice de l'autonomie démocratique de son ancrage national historique serait désormais rendu *nécessaire* par la perte de puissance inéluctable de l'État-nation, devenu incapable de protéger ses citoyens des réactions en chaînes suscitées par des processus trouvant leur origine à l'extérieur des frontières. D'où une crise de légitimité démocratique en raison d'un écart croissant entre une intégration systémique de l'économie et de l'administration réalisée au niveau supranational et une intégration politique qui ne s'opère qu'au niveau de l'espace national<sup>2</sup>. L'incapacité grandissante de l'État-nation à assurer une régulation et une organisation créatrice de légitimité rendrait ainsi urgente une réflexion sur les moyens de faire vivre l'idéal démocratique au-delà du seul cadre national. Si l'on cherche une issue au dilemme que constitue l'opposition entre un déclin supposé irréversible de la démocratie et un « réarmement » illusoire de l'État-nation, on n'aurait d'autre choix que de se tourner vers des unions politiques de format supérieur et des régimes transnationaux susceptibles de compenser « les pertes fonctionnelles subies par l'État national sans que la chaîne de légitimité démocratique soit pour autant condamnée à se rompre »<sup>3</sup>.

Cependant – c'est le deuxième constat – l'Europe, fragmentée en plusieurs cultures nationales et subnationa-

1. Ainsi que ceux de Jean-Marc Ferry dans le monde francophone.

2. J. Habermas, *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1999, p. 78.

3. J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, p. 141.

*Justine Lacroix*

les, ne dispose pas d'une identité substantielle stable qui pourrait fournir au Vieux Continent un point d'unification d'ordre traditionnel. Pour les tenants du postnationalisme, il est donc peu probable et surtout peu souhaitable que se reproduise, à l'échelle européenne, le phénomène de construction nationale qui s'est déployé pendant des siècles dans le cadre de l'État-nation. L'institution d'une singularité nationale s'opère rarement, en effet, sans une certaine dose de violence, interne et externe. Violence à laquelle nul n'imagine d'avoir recours, aujourd'hui, pour bâtir, aux forceps, une nouvelle nation européenne. Cependant, même une stratégie identitaire pacifique qui se référerait à la culture ou à la tradition européenne ne trouve pas grâce à leurs yeux car un tel « chauvinisme de l'unité européenne reviendrait à reconduire le principe nationaliste au niveau supranational »<sup>1</sup>. Or, précisément, ce qui est visé à travers une construction politique de l'Europe, c'est un dépassement du « principe nationaliste » au sens le plus large<sup>2</sup>. C'est dire qu'il ne saurait y avoir des États-Unis d'Europe dans le sens des États-Unis d'Amérique. L'Union européenne aurait pour tâche principale d'assurer son intégration politique sur une voie horizontale de droits transnationaux et d'un partage des souverainetés nationales, plutôt que sur le schéma vertical d'une puissance souveraine à l'égard des États fédérés assise sur les piliers traditionnels d'obligation militaire, scolaire et fiscale.

On voit ici que le principe postnational n'est pas à confondre avec le supranationalisme : l'accès au post-

1. J.-M. Ferry, « Pertinence du postnational », in J. Lenoble et N. Dewandre, *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Éd. Esprit, 1992, p. 53.

2. *Ibid.*, p. 40.

## *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

nationalisme n'est pas une question d'échelle géo-institutionnelle mais dépend plutôt d'une différenciation entre la citoyenneté et la nationalité, de telle sorte que la pluralité nationale soit rendue compatible avec l'unité politique. En d'autres termes, il s'agit, pour Habermas, d'aborder de front cette question : « La formation démocratique de l'opinion et de la volonté peut-elle engager quiconque à un niveau d'intégration qui excède l'État-nation ? »<sup>1</sup>

Or, répondre par l'affirmative suppose que soit établie, au-delà de sa seule nécessité, la *possibilité* d'un découplage entre l'idée nationale et l'idée démocratique. Seule l'hypothèse d'un lien conjoncturel, et non conceptuel, entre nation et démocratie permet d'étayer un plaidoyer en faveur d'un patriotisme constitutionnel autorisant la naissance d'une culture politique partagée à l'échelle européenne.

### 1. NATION ET DÉMOCRATIE, UN LIEN CONJONCTUREL

Habermas a introduit la problématique postnationale en analysant le futur et le passé de l'État-nation et en soulignant que le concept de nation pouvait revêtir deux significations distinctes. D'une part, la nation peut être comprise comme une entité pré-politique caractérisée par une communauté historique de destin. Selon cette conception dite « historique » ou « romantique », la nation désigne une communauté historique particulière

1. J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op. cit., p. 119.

qui précède ses membres individuels dont elle contribue à déterminer l'identité. La nation « historique » renvoie donc à une communauté native dont l'identification est narrative car articulée à un passé, à une origine et à une histoire. Elle se soutient en conséquence d'une naturalité fondatrice.

D'autre part, le concept de nation peut renvoyer à une communauté organisée sur un mode démocratique et à une association volontaire entre individus autonomes. Cette perspective correspond à la conception « révolutionnaire » de la nation qui, prenant à contre-pied l'étymologie, déracinait les individus et les situait par leur humanité plutôt que par leur naissance. Cette nation « civique » signale donc moins l'existence d'une communauté que le « lien proprement politique qui peut transformer une communauté en *polis*, la transposer dans un espace public, instituer ce que les Grecs nommaient justement *politeia* »<sup>1</sup>. Dans ce dernier cas, le véritable fondement, jamais achevé, de la communauté réside dans, et exclusivement dans, l'institution d'un lien politique. C'est dire que la nation civique est porteuse d'une valeur normative propre qui n'a rien à voir avec la prise en compte de données pré-politiques telles que « le peuple compris comme une communauté de destin, la nation comme communauté linguistique ou culturelle, voire le système économique et social comme communauté d'aptitude au rendement »<sup>2</sup>. Ici, le concept renverrait, selon la lecture qu'en fait Habermas, à ce que Ernest

1. E. Tassin, « Identité nationale et citoyenneté politique », *Esprit*, n° 198, 1994, p. 98.

2. J. Habermas, « L'identité des Allemands, une fois encore », in *Écrits politiques*, trad. Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 249.

### *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

Renan appelait le « plébiscite de tous les jours »<sup>1</sup>. En d'autres termes, à un « peuple politique » qui se constitue en tant que tel en se dotant d'une Constitution démocratique, s'opposerait un « peuple organique » qui « se projette dans le passé et s'oppose par là même à l'ordre artificiel du droit positif »<sup>2</sup>.

Maintenant, Habermas reconnaît que les idées de démocratie, d'autodétermination et de souveraineté populaire ne pouvaient émerger qu'au sein de la nation entendue dans le premier sens (historique). C'est à l'État-nation qu'on doit, en effet, d'avoir établi l'homogénéité culturelle et ethnique – le substrat culturel – qui a rendu possible la mobilisation politique des citoyens et la forme d'intégration sociale autorisant la démocratisation de l'État à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le nationalisme, médiatisé par la conscience historique, a fondé une identité collective qui a joué un rôle fonctionnel dans la naissance du citoyen. C'est dans le creuset de la conscience nationale que les caractéristiques attribuées en vertu d'une origine se muèrent en autant de résultats d'une appropriation consciente d'une tradition. La cons-

1. Cependant, en notant que chez Renan « la composante républicaine de la citoyenneté se détache... complètement de l'appartenance à la communauté pré-politique intégrée » (J. Habermas, « Citoyenneté et identité nationale. Réflexion sur l'avenir de l'Europe », in J. Lenoble et N. Dewandre, *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Éd. Esprit, 1992, p. 22 ; *L'intégration républicaine, op. cit.*, p. 71), Habermas semble, à l'instar de nombre de commentateurs, commettre une erreur d'interprétation. Comme l'a montré Jean-Marc Ferry, si la célèbre formule de Renan sollicite la nation civique, elle ne la signifie pas vraiment : « Renan entend dégager l'idée de la nation de toute connotation ethniciste ou belliciste, mais il n'en refuse pas moins une conception artificialiste ou constitutionnaliste. » J.-M. Ferry, « Une philosophie de la communauté », in J.-M. Ferry et P. Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 168.

2. J. Habermas, *L'intégration républicaine, op. cit.*, p. 126.

science nationale a ainsi permis de nourrir la solidarité citoyenne en faisant en sorte que des étrangers en viennent à s'éprouver comme responsables les uns des autres, au sens où ils se sentent prêts à consentir des sacrifices pour leur communauté politique, tels que faire leur service militaire ou supporter la charge des impôts. « Dans la disposition à mourir et à lutter pour la patrie se manifestaient à la fois la conscience nationale et la conscience républicaine. Cela explique le rapport de complémentarité qu'entretenaient à l'origine nationalisme et républicanisme. Le premier fut le véhicule de la formation du second. »<sup>1</sup>

On le voit : loin de négliger les liens historiques entre nation et démocratie, Habermas reconnaît que l'idée qu'une société démocratique puisse agir de façon réflexive n'a pu, jusqu'ici, se traduire dans la pratique que dans le cadre de l'État-nation<sup>2</sup>. Et il ajoute que ce dernier est la formation sociale la plus grande connue à ce jour qui ait pu rendre acceptables les sacrifices liés à la redistribution<sup>3</sup>. D'où le risque que tout transfert de souveraineté étatique soit vécu comme une perte d'autonomie et, partant, de démocratie, compte tenu de l'imbrication historique étroite de la souveraineté nationale et de la souveraineté populaire.

C'est donc bien la *possibilité* d'une dissociation entre la communauté historique d'appartenance et la communauté politique démocratique qu'il s'agit maintenant d'établir. À l'appui de cette hypothèse, Habermas avance des arguments d'ordre pragmatique et d'autres d'ordre

1. J. Habermas, « Citoyenneté et identité nationale », art. cité, p. 22 ; *L'intégration républicaine*, op. cit., p. 71.

2. J. Habermas, *Après l'État-nation*, op. cit., p. 46.

3. *Ibid.*, p. 109.

### *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

conceptuel. Tout d'abord, et à l'instar d'Ernst Gellner<sup>1</sup> ou d'Eric Hobsbawm<sup>2</sup>, il souligne que la conception de la nation en tant que communauté historique pré-politique n'est elle-même qu'un produit artificiel – l'œuvre des politiques et des maîtres d'écoles. En d'autres termes, Habermas fait sienne la conception dite « moderniste » de la nation selon laquelle tant les nations que les nationalismes seraient des phénomènes relativement récents –, le produit des forces révolutionnaires de l'industrialisation, du capitalisme, de la bureaucratie, de la communication de masse et de la sécularisation. Or, c'est en tant qu'il est un phénomène issu de la modernisation que le nationalisme peut désormais être dépassé au profit d'allégeances plus vastes, mieux adaptées aux transformations économiques et politiques contemporaines. Car si, en effet, cette forme d'identité collective qu'est la conscience nationale s'est affirmée sous l'effet d'un mouvement d'abstraction allant de la conscience locale et dynastique à la conscience nationale et démocratique, pourquoi un tel processus d'apprentissage n'aurait-il pas des prolongements ?<sup>3</sup>

D'autant que nombre d'éléments attesteraient désormais d'un affaiblissement de l'élément particulariste au sein de la conscience nationaliste. Il y va notamment, selon Habermas, du développement des technologies militaires – qui viderait de son sens un des concepts clés de nationalisme, celui du « moment éthique de la guerre » (dès lors que chacun sait qu'en menaçant un autre pays, il détruit le sien en même temps) – ; des mou-

1. E. Gellner, *Nations et nationalismes*, trad. B. Pineau, Paris, Payot, 1991.

2. E. J. Hobsbawm, T. Ranger (eds), *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

3. J. Habermas, *Après l'État-nation*, *op. cit.*, p. 109.

vements massifs de population, qui ont laissé peu de sociétés inchangées dans leur composition ethnique et obligent chacun à relativiser son mode de vie et ses traditions particulières ; ou encore des effets de la communication de masse et du tourisme qui montrent « qu'il n'y plus d'autres solutions que l'extension d'une conscience morale dans une direction universaliste »<sup>1</sup>.

D'autre part (et surtout), cette dissociation entre l'idéal démocratique et la nation dite « historique » s'inscrirait, pour Habermas, dans la logique même du principe d'autonomie démocratique fondé sur l'idée que le pouvoir souverain doit revenir au peuple. Une démocratie politique fondée sur l'idée d'un universel procédural n'a nul besoin, en effet, de s'identifier à une identité substantielle déterminée. Elle doit plutôt autoriser la coexistence et même la coopération d'identités concrètes particulières. On touche ici au « cœur » de l'argument postnational selon lequel il n'y a pas de lien conceptuel entre la nation « historique » et le principe d'autonomie démocratique. La fusion originelle d'une conscience nationale particulière avec la conviction démocratique n'a eu qu'un rôle de catalyseur : « Le lien étroit créé par l'État-nation démocratique entre *ethnos* et *demos* n'était qu'un passage. »<sup>2</sup>

D'un point de vue historique, il est vrai qu'on a initialement compris la souveraineté populaire comme une simple limitation ou un renversement de la souveraineté du prince – ce qui a conduit à l'établir au sein des frontières historiques de l'État-nation. Cependant, la logique

1. J. Habermas, « Conscience historique et identité postnationale. L'orientation à l'ouest de la RFA », in *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 235.

2. J. Habermas, « Citoyenneté et identité nationale », art. cité, p. 22 ; *L'intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 72.

profonde du concept – telle qu'elle fut dévoilée par Rousseau et par Kant – signifie, non pas un simple transfert de la domination du haut vers le bas, mais bien une transformation de la domination en autolégislation : « Au pacte historique, contrat de domination, se substitue ici le contrat social, modèle abstrait du mode de *constitution* d'une domination qui ne se légitime plus que par la mise en œuvre de l'autolégislation démocratique. »<sup>1</sup> C'est pourquoi le concept démocratique d'autodétermination interdit qu'il soit restreint par les contingences historiques et sociologiques de la nation historique. Ainsi, il suffirait de comparer les deux significations du terme « liberté » – l'indépendance nationale, d'une part, les libertés politiques dont jouit le citoyen au sein de son pays, d'autre part – pour constater que les deux notions sont si différentes qu'à un stade ultérieur, « La compréhension moderne de [la] liberté républicaine doit à son tour s'émanciper de ce qui lui a donné naissance : la conscience de la liberté nationale. »<sup>2</sup>

Ce dont il s'agit, précisément, c'est de déjouer la solidarité factuelle, mais conceptuellement douteuse, entre le nationalisme et la démocratie et d'établir cette dernière sur la seule conception révolutionnaire de la nation des citoyens. C'est ainsi qu'Habermas a montré qu'il y avait deux façons d'interpréter l'unification de l'Allemagne. D'un côté – c'est la logique de la nation historique – on comprend l'entrée des cinq nouveaux *Länder* comme la restauration de l'unité nationale d'un État déchiré depuis quatre décennies. D'un autre côté – c'est la logique de la nation des citoyens – on considère l'unification allemande comme la restauration de la démocratie et de

1. *Ibid.*, p. 23, 72.

2. *Ibid.*

*Justine Lacroix*

l'État de droit sur un territoire où, depuis 1933, les droits civils et politiques avaient été abolis<sup>1</sup>. Au-delà du seul cas allemand, cette dissolution du lien sémantique entre citoyenneté et identité nationale signifie que l'argument selon lequel une démocratie européenne serait impossible parce qu'il n'existe pas de « peuple » européen (la thèse du « No Demos »<sup>2</sup>) n'est une objection de principe qu'en vertu d'une certaine acceptation du mot « peuple ». Car le pronostic selon lequel un « peuple » européen ne saurait advenir ne serait convaincant que « si la solidarité virtuelle du "peuple" dépendait effectivement de la confiance pré-politique qui règne dans une communauté historique »<sup>3</sup>. Pour les partisans d'une identité postnationale, un « peuple » européen est donc parfaitement envisageable, pourvu qu'il stabilise son identité sur les principes universels d'un patriotisme constitutionnel, nourris par une mémoire historique commune et une culture politique partagée.

## 2. SIGNIFICATION DU PATRIOTISME CONSTITUTIONNEL

Le concept de « patriotisme constitutionnel » a été initialement introduit par le philosophe Dolf Sternberger<sup>4</sup>, puis repris par le sociologue Mario Rainer Lepsius, pour

1. *Ibid.*, p. 19, 68.

2. J. Weiler, « Does Europe need a constitution? Reflections on demos, telos and ethnos in the german court decision », in P. Gowan, P. Anderson, *The Question of Europe*, Londres, Verso, 1997, p. 271 sq.

3. J. Habermas, *Après l'État-nation*, *op. cit.*, p. 47.

4. D. Sternberger, « Verfassungspatriotismus », in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 mai 1979.

### *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

désigner l'acceptation progressive en RFA d'un ordre politique constitué par le droit à l'autodétermination démocratique, ordre désormais dissocié de l'idée d'une « communauté de destin » allemande, qu'elle soit ethnique, culturelle ou collective. En 1980, Lepsius voyait dans cette transformation de la culture politique de son pays un des principaux résultats de la « délégitimation du nationalisme allemand »<sup>1</sup>. Cependant, c'est à Jürgen Habermas que l'on doit d'avoir popularisé le concept au cours du débat qui éclata, au cours de l'été 1986, entre intellectuels ouest-allemands au sujet du passé national-socialiste. Cette « controverse des historiens » ou « bataille de l'historicisme » mettait d'abord en cause une méthode compréhensive de restitution de l'histoire propre et, à travers elle, la reconstruction de l'identité allemande que certains entendaient engager dans la perspective d'une réparation narcissique<sup>2</sup>. Dans ce contexte, des historiens de renom s'assignaient pour tâche d'assister le renouveau de la conscience nationale en fournissant des images « positives » du passé – ce qui supposait, entre autres, une relativisation des crimes nazis dont la singularité était parfois explicitement reniée<sup>3</sup>.

1. M. R. Lepsius, « Das Erbe des Nationalsozialismus und die politische Kultur der Nachfolgestaaten des "Großdeutschen Reiches" », 1989, cité par J. Habermas, « L'identité des Allemands, une fois encore », in *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 250.

2. Cf. J.-M. Ferry, « Devenons des patriotes européens », *Le Monde des débats*, n° 23, mars 2001, p. 21.

3. « Ce qu'on appelle l'extermination des Juifs perpétrée sous le III<sup>e</sup> Reich a été une réaction, une copie déformée, et non une première ou un original. » E. Nolte, conférence prononcée en 1980, dans le cadre de la fondation Carl-Friedrich-von-Siemens : « Légende historique ou révisionnisme. Comment voit-on le III<sup>e</sup> Reich en 1980 ? » ; une version abrégée fut publiée par le *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24 juillet 1986 ; cité par R. Wolin dans son introduction à J. Habermas, *The New Conservatism* :

Justine Lacroix

En arrière-plan était également en jeu le sens à donner au choix de l'ouverture à Ouest – choix défendu sans ambiguïté par les deux clans en présence. À suivre les néo-conservateurs, l'identité de l'Allemagne sortirait renforcée sur la scène occidentale par l'élaboration d'un passé qui puisse être approuvé – ce qui supposait que les jeunes générations puissent se référer de façon plus libre et plus détachée à la période nazie. À l'instar de la « culture mémoire » du XIX<sup>e</sup> siècle, faite de commémorations ritualisées des triomphes remportées en commun ou des défaites assumées ensemble, les études historiques devaient, pour le courant « révisionniste », contribuer à stabiliser la cohésion sociale et l'identité du pays. Une recherche historique conséquente se devait donc de produire et de disséminer une conception de l'histoire qui promeuve la fierté nationale car, dans « un pays privé d'histoire, l'avenir appartient à celui qui donne un contenu à la mémoire, crée les concepts et interprète le passé »<sup>1</sup>.

Or, c'est précisément contre une telle tentation qu'Habermas fit « monter » dans l'espace public le thème du patriotisme constitutionnel. Sa réponse fut guidée par la conviction que la volonté de la RFA d'assumer la partie sombre de son histoire déterminerait la fibre morale du pays dans le futur. L'ouverture résolue de son pays à

*Cultural Criticism and the Historians' Debate*, trad. par S. W. Nicholson, Cambridge, Polity, 1989, p. XVII ; la traduction citée, par B. Vergne-Cain, est tirée de *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1988, p. 21.

1. M. Stürmer, « Geschichte in geschichtslosem Land », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 avril, 1986 ; « L'histoire dans un pays privé d'histoire », trad. N. Faure, in *Devant l'histoire, op. cit.*, p. 25 ; cité par R. Wolin, Introduction, *op. cit.*, p. XX.

### *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

l'Ouest devait, pour lui, signifier davantage que la saisie d'une opportunité économique ou l'affirmation d'une volonté de puissance, mais bien marquer une rupture résolue avec certaines des traditions politiques désastreuses du pays en même temps qu'une insistance renouvelée sur ses liens avec la culture des Lumières.

Un des aspects clés de cette réfutation de la position « révisionniste » se fondait sur la distinction entre identités dites « conventionnelles » et identités « postconventionnelles ». Dans le cadre de la psychologie du développement, la formation d'une identité postconventionnelle indique qu'un individu a acquis une capacité d'évaluer ses convictions morales en termes de maximes éthiques générales, c'est-à-dire que ses croyances concernant le « juste » ne sont pas décidées en fonction des références particularistes immédiates (par exemple, le point de vue de son groupe ou de sa nation), mais plutôt par un appel à des principes universels<sup>1</sup>. Or, pour Habermas, le désir des néo-conservateurs d'en revenir à une identité « conventionnelle » aurait marqué une régression par rapport aux gains précaires acquis par la RFA depuis 1949. En d'autres termes, être citoyen de l'Allemagne c'était d'abord assumer, sans restriction et sans concession, une responsabilité à l'égard du passé national et exercer un regard critique sur ses traditions puis, par l'adhésion réfléchie à une Constitution inscrivant les valeurs de l'État de droit démocratique, manifester sa détermination à l'égard d'une identité « instruite par l'expérience autocritique du mal moral et politique<sup>2</sup> ».

Cette responsabilité des générations présentes pour les crimes commis par leurs pères était justifiée, notamment

1. R. Wolin, *op. cit.*, Introduction, p. XVIII.

2. J.-M. Ferry, « Devenons des patriotes européens », art. cité, p. 21.

au regard de l'obligation de maintenir « vivante » la mémoire des souffrances de tous ceux assassinés par des mains allemandes – ce que Habermas, se référant aux travaux du philosophe Walter Benjamin, appelait « [le droit qu'ont les morts] de revendiquer la force d'une solidarité – si faible que sa résistance à l'oubli – dont les enfants ne peuvent user qu'au moyen d'une mémoire sans cesse ravivée »<sup>1</sup>. Au-delà de cette dette, se posait également la question plus narcissique de l'attitude à adopter à l'égard de ses traditions propres. Or, après Auschwitz, les Allemands n'auraient plus, pour Habermas, la possibilité d'établir leur identité sur quoi que ce soit d'autre que les principes universels de la citoyenneté, à la lumière desquels les traditions nationales ne doivent plus être laissées non examinées mais être appropriées de façon critique et autocritique<sup>2</sup>. C'est dire que le contexte de vie nationale qui a autorisé cette « agression inouïe contre la substance même de la solidarité humaine<sup>3</sup> » devait, certes, être poursuivi, mais qu'il ne pouvait plus se développer qu'en étant passé au filtre soupçonneux de principes universels instruits par l'expérience de la catastrophe morale. L'unité abstraite de l'universalisme de la démocratie et des droits de l'homme « constitue le matériau solide sur lequel vient se réfracter le rayonnement des traditions nationales – de la langue, des traditions et de l'histoire de chaque nation propre »<sup>4</sup>.

On voit ici comment le patriotisme constitutionnel se

1. J. Habermas, « De l'usage public de l'histoire », in *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 191.

2. J. Habermas, « L'identité des Allemands, une fois encore », art. cité, p. 260.

3. J. Habermas, « De l'usage public de l'histoire », in *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 192.

4. *Ibid.*, p. 238.

### *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

détache d'une histoire narrative et commémorative au profit d'une histoire argumentative et autocritique, laquelle suppose la prise de conscience de l'ambivalence de chaque tradition, « de l'aspect nocturne et barbare de toutes les conquêtes culturelles jusqu'à présent »<sup>1</sup>. Un tel changement de perspective serait d'ailleurs, pour Habermas, en phase avec les progrès de la discipline historique où le faillibilisme de la connaissance et le conflit d'interprétation promeuvent désormais davantage la problématisation de la conscience historique plutôt que la formation d'une identité et la création du sens.

Ainsi, non seulement le patriotisme constitutionnel n'est pas anhistorique, mais il n'entend pas, non plus, faire l'impasse sur les spécificités culturelles de chaque peuple. Pour devenir réalité, les principes universels de la démocratie et des droits de l'homme doivent, en effet, être nourris par un héritage de traditions culturelles avec lesquelles ils entrent en consonance. Le même contenu universaliste « doit à chaque fois être approprié à partir de contexte de vie historique propre, et ancré dans des formes de vie culturelles propres »<sup>2</sup>.

Or, c'est précisément par ce rapport singulier à la culture et à l'histoire que, comme l'a montré Jean-Marc Ferry, le patriotisme constitutionnel se distingue d'autres formes de patriotisme tels que le « patriotisme historique » et le « patriotisme juridique ». Le « patriotisme historique » se relie directement au sentiment national, au sens le plus noble du terme (à savoir que la nation y est

1. J. Habermas, « Conscience historique et identité post-traditionnelle », in *Écrits politiques, op. cit.*, p. 233.

2. J. Habermas, « Grenzen des Neohistorismus », entretien avec Jean-Marc Ferry, *Die Nachholende Revolution*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990, p. 154 ; cité d'après J.-M. Ferry, *La Question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000, p. 168.

comprise au sens d'une communauté de destin et non pas d'une identité ethnique), dans la mesure où il permet de penser un ordre communautaire irréductible à une naturalité ethnique ou culturelle sans, toutefois, dessiner pleinement un espace de citoyenneté active. Tel qu'il fut articulé par Renan, le « patriotisme historique » se tient à égale distance du pôle pré-national que représentent les motifs de race, de langue, de religion, tout en se démarquant d'une conception radicalement artificialiste de la nation telle qu'elle se présente chez Sieyès<sup>1</sup>.

Quant au « patriotisme juridique », il conçoit la nation comme un pur artefact qui n'existe que par la personnalité juridique que lui confère sa Constitution politique. Chez Sieyès comme chez Kant, il se traduit par une adhésion à l'idée d'une Constitution républicaine, d'une *Constitutio libertatis* qui se veut dérivée de l'idée pure du droit public<sup>2</sup>. À ce premier niveau, le « patriotisme juridique » signifie simplement l'attachement aux règles formelles de l'État de droit. Mais il peut également s'élargir pour inclure des aspirations à l'autonomie politique – comme c'est le cas chez Kant. À ces deux conditions (universalisme du cadre juridique et autonomie de la volonté politique), le « patriotisme juridique » réalise la double présupposition de l'État de droit et de la démocratie et remplit donc les conditions du patriotisme constitutionnel. À un élément près, cependant : le rapport à l'histoire<sup>3</sup>.

Le patriotisme constitutionnel, en effet, « rompt avec l'histoire autocentrée et apologétique d'un “patriotisme historique”, sans pour autant renouer avec la figure artifi-

1. J.-M. Ferry, *La question de l'État européen*, *op. cit.*, p. 164.

2. J.-M. Ferry, « Devenons des patriotes européens », art. cité, p. 20.

3. J.-M. Ferry, *La question de l'État européen*, *op. cit.*, p. 167.

## *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

cialiste et abstraite d'un patriotisme juridique »<sup>1</sup>. À l'instar du patriotisme juridique, le patriotisme constitutionnel se marque par une adhésion des citoyens aux valeurs et aux principes de l'État de droit. Cependant, cette adhésion « n'a plus la signification de premier degré qu'elle pouvait revêtir à l'époque de Joseph Sieyès et de son patriotisme juridique. Il s'agit plutôt d'une "seconde naissance" au sens de William James, c'est-à-dire d'une résolution qui procède d'une conscience historique rendue réflexive par l'expérience des errements et catastrophes que purent entraîner, dans l'histoire encore proche, le nationalisme ethnique, l'arrogance identitaire et le rejet antihumaniste des valeurs de civilité, de légalité et de publicité, attachées à nos cultures publiques »<sup>2</sup>.

Le patriotisme constitutionnel se distingue ainsi d'un patriotisme juridique en ce qu'il s'articule dans un *rapport intime à l'histoire*. Et il se distingue d'un patriotisme historique en ce qu'il s'articule dans un rapport *autocritique* à l'histoire propre<sup>3</sup>. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans sa fameuse conférence, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Ernest Renan soulignait que l'oubli, voire l'erreur historique, était un facteur essentiel à la création d'une nation<sup>4</sup>. Or, à la différence du patriotisme historique, le patriotisme constitutionnel se fonde tant sur une pleine réminiscence que sur une responsabilité assumée pour les crimes du passé.

Maintenant, une des principales critiques adressées au patriotisme constitutionnel est que, loin d'être aussi universaliste qu'il le prétend, il serait indissociable du phéno-

1. J.-M. Ferry, « Avatars du sentiment national en Europe à la lumière du rapport à la culture et à l'histoire », *Comprendre*, n° 1, 2000, p. 359-380.

2. *Ibid.*, p. 377.

3. J.-M. Ferry, « Devenons des patriotes européens », art. cité, p. 21.

4. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 41.

mène national allemand. Ce serait précisément parce qu'ils partagent les terribles mémoires de l'extermination et de la violence raciste et militaire que cela ferait « sens » aux Allemands de se rattacher à la Loi fondamentale de la Constitution comme leur legs le plus précieux. À suivre cet argument, fréquemment avancé dans la littérature nationale-souverainiste, ce seraient des circonstances contingentes – et sans doute « uniques »<sup>1</sup> – qui ont fait de l'Allemagne d'après-guerre une audience particulièrement réceptive à une forme de loyauté aussi ouvertement abstraite et universelle. Le plaidoyer d'Habermas pour un patriotisme constitutionnel aurait une grande signification au sein de ces horizons culturels. Le terme de *Verfassungspatriotismus* aurait été forgé pour signifier la loyauté à des institutions libérales et démocratiques imposées de l'extérieur et façonnées en opposition directe aux traditions politiques prédominantes au siècle dernier<sup>2</sup>. « L'argument d'Habermas est significatif en tant que lutte pour interpréter la signification des mémoires partagées d'une communauté particulière. Mais, en tant que tel, il assume l'existence de cette même communauté culturelle prépolitique que, comme la plupart des défenseurs de l'idée civique de nation, il rejette au nom d'une communauté fondée sur le consentement rationnel et le principe politique. »<sup>3</sup>

1. M. Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Chetelham, Edward Elgar, 1996, p. 56.

2. M. Canovan, « Patriotism is not enough », in C. McKinnon, I. Hampshire-Monk, *The Demands of Citizenship*, Londres, Continuum, 2000, p. 279.

3. B. Yack, « The myth of civic nation », *Critical Review*, 10 (2), 1996, p. 200. On retrouve le même argument chez M. Canovan, *Nationhood and Political Theory*, *op. cit.*, p. 86. Certains auteurs français formulent le même argument de façon un tantinet plus brutale, tel que Alain Finkielkraut

### *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

Pourtant, Habermas a largement anticipé cette objection en soulignant que ce qui s'est passé à Auschwitz est devenu « la signature de toute une époque – et cela nous concerne tous. Il s'est passé là-bas quelque chose que jusqu'alors personne n'aurait simplement pu croire possible. On a touché là-bas à une sphère profonde de la solidarité existant entre tout ce qui porte face humaine »<sup>1</sup>. C'est dire que le nazisme et la Shoah ont, pour lui, altéré les conditions de continuation des contextes de vie historique, et pas seulement en Allemagne, au point qu'on peut dire qu'une identité qui ne serait pas fondée de manière prédominante sur une auto-compréhension républicaine et un patriotisme constitutionnel entrerait nécessairement en collusion avec les principes universalistes de la coexistence mutuelle pour les êtres humains<sup>2</sup>.

D'où l'intérêt du patriotisme constitutionnel pour l'Europe en construction. Le noyau dur normatif du

(« Adossée à Auschwitz, elle (l'Allemagne) prêche le nouvel évangile de la postnationalité à tous les peuples qu'une histoire moins abominable a maintenu dans un état d'arriération préoccupant. Échaudée par la double catastrophe allemande du nationalisme, c'est-à-dire du rêve d'une communauté sans mélange et de l'apolitisme, c'est-à-dire de l'obéissance aveugle à l'État, cette nouvelle *Aufklärung* plaide *urbi et orbi* pour une socialisation et un engagement public indemne de toute compromission identitaire ». (A. Finkielkraut, *L'ingratitude. Conversations sur notre temps*, Paris, Gallimard, 1999, p. 112)), ou Paul Thibaud, qui voit dans le postnationalisme l'expression d'un « esprit de pénitence », en notant que ce n'est pas un hasard si les « deux pôles de résistance à la mystique européenne – le Danemark et la Grande-Bretagne – sont deux pays qui n'ont pas participé au génocide des juifs » (P. Thibaud, « L'Europe par les nations (et réciproquement) », in J.-M. Ferry, P. Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 52, n.).

1. J. Habermas, « Conscience historique et identité posttraditionnelle », in *Écrits politiques, op. cit.*, p. 228.

2. J. Habermas, « L'identité des Allemands, une fois encore », in *Écrits politiques, op. cit.*, p. 258.

*Justine Lacroix*

patriotisme constitutionnel étant le même dans tous les pays d'Europe, il fournirait le « creuset tout naturel d'une culture politique commune »<sup>1</sup>. Appliqué à l'Union européenne, le critère « constitutionnaliste » signifie que le motif d'appartenance à la communauté politique n'est ni la parenté géographique ni la proximité culturelle, mais, d'une part, « la reconnaissance réciproque des "sujets logiques", individus et nations, comme co-responsables égaux en droit » et, d'autre part, « la reconnaissance commune de principes constitutionnels – en bref ceux de la démocratie et de l'État de droit – et des droits fondamentaux sans lesquels ils n'y aurait pas d'espace institutionnel stable pour l'exercice de la liberté »<sup>2</sup>. Le principe postnational procède ainsi de la conviction que l'appartenance à une communauté de culture et d'histoire, voire même le désir de vivre ensemble et l'adhésion à un projet collectif ne constituent plus le fondement nécessaire de la citoyenneté. Ni l'argument culturaliste, ni même l'argument communautaire ne fondent le patriotisme constitutionnel : celui-ci est juridique, moral et politique et non pas historique, culturel ou géographique. C'est de l'adoption et du partage de principes caractérisant une culture démocratique plutôt que de l'évocation d'un passé culturel commun que naîtrait une identité politique partagée. Ce qui ferait de nous des citoyens européens, c'est d'abord notre rattachement explicite et volontaire à cette universalité de principes éthico-juridiques.

1. J. Habermas, « Pas d'Europe sans constitution commune ! », *Le Point*, n° 1491, 13 avril 2001, p. 102.

2. J.-M. Ferry, *La question de l'État européen*, op. cit., p. 171.

### 3. UNE CULTURE POLITIQUE PARTAGÉE

Pour autant, le patriotisme constitutionnel ne se réduit pas à une simple allégeance aux principes formels de la démocratie et de l'État de droit, comme si ces derniers pouvaient suffire, à eux seuls, à stabiliser une communauté politique. Proche en cela d'autres « républicains civiques », Habermas a plutôt tenté d'établir que l'unité politique d'une communauté pouvait être générée par l'activité démocratique elle-même. La nation « civique » à laquelle il en appelle ne trouverait pas son identité dans une communauté pré-politique, qu'elle soit ethnique ou culturelle, mais bien « dans la pratique des citoyens qui exercent activement leurs droits démocratiques de participation et de communication »<sup>1</sup>. Loin de postuler une communauté *a priori*, l'exercice démocratique viserait plutôt la création de la communauté comme un des principaux objets d'une activité politique entendue sur le mode participatif. Cette communauté politique à construire devrait alors son unité et sa légitimité non pas à une origine culturelle, à une tradition partagée ou à une langue commune, mais au seul respect d'une *procédure* de formation démocratique de la volonté et de l'opinion déterminée par la Constitution : « Dans une société complexe, la formation délibérative de l'opinion et de la volonté des citoyens, fondée sur les principes de la souveraineté populaire et des droits de l'homme constitue en dernière instance le médium dans lequel se développe

1. J. Habermas, « Citoyenneté et identité nationale », art. cité, p. 21 ; *L'intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 71.

une solidarité abstraite, engendrée sous une forme juridique et reproduite au moyen de la participation politique. »<sup>1</sup>.

D'où l'erreur de penser que l'ordre démocratique requiert par nature un ancrage mental dans la « nation » entendue comme communauté pré-politique fondée sur un destin partagé. C'est précisément la force de l'État à constitution démocratique que d'être à même de combler les lacunes de l'intégration sociale par le moyen de la participation politique des citoyens. À condition d'être intégré à une culture politique libérale, le processus démocratique lui-même peut jouer un rôle de garantie par défaut lorsque la multiplicité des intérêts, des formes de vie culturelles ou des visions du monde excède les capacités du substrat naturel d'une communauté d'origine. La citoyenneté démocratique ne doit donc pas nécessairement s'enraciner dans l'identité nationale d'un peuple, mais elle requiert, en revanche, la socialisation de tous les citoyens dans le cadre d'une culture politique commune<sup>2</sup>.

À suivre Habermas, les exemples des sociétés pluriculturelles telles que la Suisse ou les États-Unis montreraient qu'une telle culture politique commune ne suppose aucune origine ethnique, linguistique ou culturelle qui soit commune à tous les citoyens. Cette culture politique libérale aurait pour seul dénominateur commun un patriotisme constitutionnel qui aiguise en même temps une sensibilité à l'égard de la diversité et de l'intégrité des différentes formes de vie qui coexistent dans une société multiculturelle. Simplement, et à la différence de la variante américaine, le patriotisme constitutionnel

1. J. Habermas, *Après l'État-nation*, op. cit., p. 71.

2. J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op. cit., p. 77.

## *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

devrait, en Europe, se développer à partir des différentes interprétations nationales des mêmes droits et des mêmes principes universels<sup>1</sup>. Car c'est bien une culture politique *partagée* et non pas une culture politique *unique* qu'il s'agit ici d'élaborer. On a vu, en effet, que des principes constitutionnels ne pouvaient s'inscrire dans la pratique d'une société que s'ils trouvaient leur place dans un contexte qui leur permette d'être liés aux motifs et aux convictions des citoyens.

La dynamique de formation d'une culture politique partagée au sein de l'Union ne pourrait donc se déployer que dans un mouvement de confrontation entre des traditions nationales différentes : « À travers les contentieux juridiques se jouent ainsi la confrontation de cultures nationales, une confrontation dont les multiples occurrences ne sont pas sans laisser de traces : elles élaborent les premiers *topoi* d'une culture politique commune, les rudiments déjà consistants d'un sens commun politico-juridique acquis aux partenaires de la Communauté européenne dans la mesure de leur participation active aux procès de discussion. »<sup>2</sup> Cette culture politique partagée renverrait, en d'autres termes, au modèle d'un « consensus par confrontation »<sup>3</sup> qui diffère du « consensus par recoupement » proposé par John Rawls en cela qu'il résulte d'une résolution, par voie d'argumentation publique, des conflits d'intérêts bruts civilisés en conflits d'interprétation juridiques<sup>4</sup>.

Maintenant, il est clair que ce « sol communication-

1. J. Habermas, « Citoyenneté et identité nationale », art cité, p. 28 ; *L'intégration républicaine*, op. cit., p. 77.

2. J.-M. Ferry, *La question de l'État européen*, op. cit., p. 76.

3. Je dois cette expression à Jean-Marc Ferry.

4. J.-M. Ferry, « Thèses relatives à la question de l'État européen », ms.

nel »<sup>1</sup> d'une culture politique partagée entre les États membres et surtout entre les citoyens de l'Union n'émergera pas spontanément. Les interdépendances économiques, aussi étroites soient-elles, ne suffiront pas à établir le substrat d'une confiance transnationale réciproque. « D'un point de vue normatif, il ne peut exister d'État fédéral européen *démocratique*, à moins qu'il ne se forme, dans l'horizon d'une culture politique commune, un espace public intégré à l'échelle européenne. »<sup>2</sup> Le processus de légitimation de l'entreprise européenne devrait dès lors être soutenu, écrit Habermas, par un système de partis européens qui ne pourra lui-même se développer que si les partis existants commencent par débattre de l'Europe au sein de leurs arènes nationales. À son tour, un tel débat devrait trouver sa caisse de résonance dans un espace public à l'échelle européenne, espace qui présupposerait l'existence d'une société de citoyens européens structurée par des groupes d'intérêts ou des organisations non gouvernementales. Enfin, un tel contexte de communication ne verra le jour qu'à condition qu'existe une base linguistique commune en langues étrangères, mais « l'exigence d'une langue commune – l'anglais en tant que *second first language* – ne devrait pas non plus constituer un obstacle insurmontable »<sup>3</sup>. C'est dire que seul un ensemble de projets convergents visant à créer une culture commune pourront assurer les « motivations normatives » nécessaires à la mise en œuvre, à partir des centres nationaux, des processus européens<sup>4</sup>.

1. J.-M. Ferry, *La question de l'État européen*, *op. cit.*, p. 81.

2. J. Habermas, « L'Europe a-t-elle besoin d'une constitution ? À propos de Dieter Grimm », in J. Habermas, *L'intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 156.

3. *Ibid.*, p. 157.

4. J. Habermas, *Après l'État-nation*, *op. cit.*, p. 110.

### *Patriotisme constitutionnel et identité postnationale*

« Sans l'émergence d'une société civile européenne, d'un système de partis politiques transfrontières, sans la formation d'un espace public européen et la création d'une culture politique dans laquelle les citoyens se reconnaissent, même la meilleure des Constitutions n'aura aucune vie réelle. »<sup>1</sup>.

*A contrario*, sans l'effet catalyseur d'une Constitution, ces processus complexes et indépendants n'ont aucune chance de s'enclencher. Le processus de constitutionnalisation obéit, en effet, à une nécessité symbolique, dans la mesure où il serait susceptible d'engendrer un effet de solidarisation et de donner corps à une citoyenneté exercée à l'échelle européenne. « Les citoyens des États membres ne pourront se considérer les uns les autres comme membres d'un même corps politique que le jour où il se seront donnés par référendum une Constitution commune. C'est seulement à partir de ce moment-là qu'ils pourront accepter que les charges soient réparties de façon plus juste au-delà des frontières. »<sup>2</sup> À vrai dire, Habermas n'entre pas dans tous les détails de l'architecture institutionnelle qui conviendrait à l'Union européenne. Mais c'est résolument qu'il prend parti pour ceux qui s'expriment sans détour en faveur d'un État fédéral européen : « Je suis pour une Constitution européenne, donc, pour que l'Europe se dote d'un nouveau principe de légitimité et acquière elle-même le statut d'un État. »<sup>3</sup>. C'est donc « sans réticences » qu'il se range du côté des euro-fédéralistes, à une réserve près, cependant, dans la mesure où il juge les représentations des

1. J. Habermas, « Pas d'Europe sans une Constitution commune ! », art. cité, p. 104.

2. *Ibid.*, p. 103.

3. *Ibid.*, p. 102.

*Justine Lacroix*

fédéralistes encore « trop conventionnelles » – entendons : trop calquées sur la figure de l'État-nation traditionnel – alors même « qu'un État fédéral constitué d'États-nations à l'échelle européenne serait [...] une nouveauté radicale » – y compris, précise Habermas, par rapport aux États-Unis ou à la Suisse<sup>1</sup>.

1. *Ibid.*, p. 102.

# Philosophie politique et sociologie chez Habermas

RAINER ROCHLITZ

La philosophie politique n'est pas assimilable à l'intervention d'un philosophe dans le débat politique. La fonction « politique » d'un travail philosophique et théorique est d'ailleurs difficilement mesurable. Habermas lui-même définit le rôle politique de son travail de théoricien de la société d'une façon assez modeste : « Une théorie de la société qui, sans abandonner ses ambitions critiques, a renoncé aux certitudes de la philosophie de l'histoire ne peut s'attribuer d'autre rôle politique que celui d'attirer par des diagnostics assez sensibles de l'actualité l'attention sur les ambivalences essentielles de notre situation historique. »<sup>1</sup> Publiée en 1986, cette phrase est antérieure de six ans à *Droit et démocratie*, qui n'a pas d'autre ambition – mais relève bien du genre de la philosophie politique. Dans un autre passage de cette réplique aux critiques de la *Théorie de l'activité communicationnelle*, Habermas se réjouit de constater, à travers certaines des réactions à sa *Théorie*, que celle-ci n'est donc pas une « entreprise complète-

1. J. Habermas, « Entgegnung », in Axel Honneth et Hans Joas (eds), *Kommunikatives Handeln*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1986, p. 391.

ment apolitique »<sup>1</sup>. Ici encore, il faut comprendre le sens « politique » du travail du philosophe dans un sens trivial : sa philosophie et ses travaux sur la théorie de la société ont indéniablement eu et ont encore une signification et un impact politiques.

Entre 1981 et 1992, année de la parution de *Droit et démocratie*, qui représente sa « philosophie politique », Habermas a publié plusieurs volumes d'*Écrits politiques*, dont le texte le plus ancien remonte à 1957 et dont le recueil le plus célèbre est sans doute celui consacré à la « Querelle des historiens » (1986-1987)<sup>2</sup>. Il s'agit pour l'essentiel d'interventions dans le débat public, notamment sur des faits concernant l'histoire allemande contemporaine. Dans la presse et chez ses adversaires conservateurs, Habermas incarne, du reste, une attitude et une conscience critiques qui n'ont cessé d'être ressenties, depuis plusieurs décennies, comme un scandale public permanent et comme un dévoiement de la tradition allemande. Cette tension ne s'est apaisée qu'au cours de la dernière décennie, avec des soubresauts dus notamment à certains auteurs « postmodernes » qui ont pris le relais des réactions allergiques de certains conservateurs.

Rétrospectivement, c'est la dernière phrase de la réponse, en 1986, de Habermas à ses critiques qui est la plus étonnante : « Je n'ai jamais cédé à l'ambition déplacée de développer, à partir du principe de discussion, quelque chose comme une théorie politique à

1. J. Habermas, « Entgegnung », in *Kommunikatives Handeln*, op. cit., p. 378.

2. Voir, en traduction française, J. Habermas, *Écrits politiques*, trad. Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, 1990. D'autres recueils d'*Écrits politiques* ont paru depuis ; un choix de ces articles, traduit par Chr. Bouchindhomme sous le titre *Écrits politiques II*, est à paraître aux Éd. de La Découverte.

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

caractère normatif.»<sup>1</sup> On peut tourner la question comme on veut : rien ne permet de nier que *Droit et démocratie* est bien quelque chose comme la tentative d'un tel développement. Un changement important a donc certainement eu lieu dans la pensée de Habermas à la fin des années 1980 et au début des années 1990, période qui coïncide avec la chute de l'empire soviétique et la réunification allemande, événements auxquels Habermas fait d'ailleurs allusion dans sa préface à *Droit et démocratie*.

En examinant l'œuvre de Habermas depuis ses débuts, on se rend compte que, parmi ses écrits, ce sont les tout premiers : *L'Espace public* (1962) et *Théorie et pratique* (1963), notamment les essais sur « La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale », « Droit naturel et révolution » et « Hegel critique de la Révolution française », qui, malgré certaines réserves sur lesquelles il faudra revenir, se rapprochent le plus du genre de la philosophie politique. Ce n'est pas un hasard si Habermas, dans la préface déjà évoquée à *Droit et démocratie*, ne cite, parmi ses écrits antérieurs, que ses textes sur l'« éthique de la discussion » – et l'essai de 1962 sur « Droit naturel et révolution ». L'héritage de Marx y avait été analysé dans des termes que Habermas ne reniera pas, trente ans plus tard : « En critiquant l'idéologie de l'État constitutionnel bourgeois, [Marx] a discrédité de façon si durable pour le marxisme à la fois l'idée même de la légalité et, par sa dissolution sociologique de ce qui faisait la base des droits naturels, l'intention du droit naturel comme tel, que l'union entre droit naturel et révolution s'est dissoute. Les partisans de l'internationalisation de la guerre civile se sont partagé de façon nette et lourde de conséquences son héritage, les

1. *Ibid.*, p. 396.

Rainer Rochlitz

uns endossant l'héritage de la révolution et d'elle seule, les autres reprenant l'idéologie du droit naturel [avec, il est vrai, la volonté d'en faire plus qu'une idéologie]. »<sup>1</sup> L'allusion à l'« idéologie du droit naturel » permet de comprendre pourquoi Habermas n'a pas, à cette époque, développé de « philosophie politique » en bonne et due forme. Sociologue critique, il doute, en effet, de la possibilité d'actualiser ce type de pensée.

Il s'agirait donc de comprendre : 1 / le statut de la première « philosophie politique » de Habermas ; 2 / l'éclipse de cette philosophie, en tant qu'approche distincte de la sociologie critique, entre le début des années 1960 et le début des années 1990, ainsi que la signification politique des principaux ouvrages de Habermas publiés aux cours des trente années qui séparent ces deux dates ; 3 / le sens de la philosophie politique finalement assumée et poursuivie depuis, notamment 4 / sous sa forme spécifique, celle d'une théorie de la politique délibérative.

## 1. PREMIÈRE PHILOSOPHIE POLITIQUE

La pensée politique de Habermas est donc fort ancienne et remonte aux années 1950 ; elle est antérieure à *Connaissance et intérêt* et à sa théorie critique de la société. Dans l'introduction à *Student und Politik* [L'étudiant et la politique], datée de 1958, il cite déjà les juristes

1. J. Habermas, *Théorie et pratique*, trad. G. Raulet, 2 t., Paris, Payot, 1975, t. 1, p. 135 (trad. mod.) ; voir J. Habermas, *Droit et démocratie*, trad. R. Rochlitz et Chr. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 11 sq., où la partie de la phrase ici entre crochets ne figure pas.

## *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

Simitis, Wieacker et Böckenförde, les écrits politiques et juridiques de Max Weber, de Carl Schmitt et de Hermann Heller..., auteurs dont les noms, au moment de la reprise d'un thème ancien et familier, réapparaîtront dans la bibliographie de *Droit et démocratie* (1992).

À ses débuts, Habermas se rattache à une orientation dont il ne cessera par la suite de souligner qu'elle n'est guère capable d'appréhender adéquatement la société et la politique modernes. Dans une note de « La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale », essai qui figure dans *Théorie et pratique* (1963), il rend hommage notamment à Hannah Arendt (*La condition de l'homme moderne*) et à Hans Georg Gadamer (*Vérité et méthode*), « qui ont attiré mon attention sur la distinction aristotélicienne entre technique et pratique et sur son importance capitale »<sup>1</sup>. Une certaine inspiration néo-aristotélicienne de *Théorie et pratique* n'est donc guère contestable, même si Habermas, contrairement à ces deux auteurs, ne croit déjà plus à la possibilité de restaurer l'antique notion de *pratique*. Elle inspire pourtant sa critique de l'écart entre la façade, politique au sens ambitieux, et son fond : le contrôle *technique* de la société moderne. Habermas envisage alors, avec Hegel, de « supprimer la philosophie sociale fondée scientifiquement » et de la « reprendre dans une théorie dialectique de la société »<sup>2</sup>, consciente de son rapport à la pratique.

Le terme « philosophie sociale » a ici une signification restrictive. Comprenant à la fois la philosophie politique des Temps modernes, l'économie politique écossaise et la

1. J. Habermas, « La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale », in *Théorie et pratique, op. cit.*, t. 1, p. 105, n. 5.

2. *Ibid.*, t. 1, p. 104 (« supprimer » et « reprendre » traduisant l'unique terme hégélien d'*Aufhebung*).

sociologie, il désigne un type de pensée qui, en rupture avec la théorie classique de la politique, ne parvient plus à conserver la relation interne entre théorie et pratique. D'inspiration aristotélicienne, la doctrine classique était une théorie éthique de la vie juste et bonne, une pensée de la prudence pratique fondée sur le droit naturel classique. La « philosophie sociale », quant à elle, adopte les principes du droit naturel moderne à la fois pour dominer par des mesures techniques une nature humaine pervertie et pour créer les conditions d'une vie pacifiée : « Les ingénieurs de l'organisation correcte peuvent faire abstraction des catégories régissant les rapports moraux pour se limiter à l'élaboration des circonstances dans lesquelles les hommes, de la même façon que des objets naturels, sont contraints de se conformer à des comportements calculables à l'avance. Cette politique qui se détache de la morale remplace la pédagogie d'une vie conforme au bien et à la justice par la possibilité de bien vivre dans un cadre correctement organisé. »<sup>1</sup> En même temps que la méthode, l'objet de la politique a lui aussi changé : « La politique se transforme en une philosophie du fait social et c'est à bon droit qu'on peut aujourd'hui compter la politique scientifique parmi les sciences sociales. »<sup>2</sup>

Tirant les conclusions de ce changement (selon lui déjà effectué dans la pensée de Machiavel et de Thomas More), c'est Hobbes, selon Habermas, qui, grâce à l'utilisation de la méthode de Descartes et de Galilée, est le premier à donner à la nouvelle conception de la politique la forme scientifique dont elle a besoin. C'est, en effet, à cette condition seulement que la politique peut devenir une technique aussi sûre et fiable que l'horlo-

1. *Ibid.*, t. 1, p. 73.

2. *Ibid.*

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

gerie. Encore fallait-il qu'ait été inventé le droit formel, défini par le respect pur et simple des lois et contrats en vigueur. Un tel droit, qui garantit les libertés, doit être assuré par un pouvoir absolu capable d'obtenir le respect de la loi par la contrainte. Or ce pouvoir, qui s'appuie sur une théorie scientifique de l'action sociale et sur une attitude technologique à l'égard de la société dont il assure l'ordre, s'empêtre dans des contradictions qui n'ont cessé de travailler la société moderne : « La philosophie sociale établie sur le modèle de la physique moderne, c'est-à-dire dans l'état d'esprit qui est celui du technicien, ne peut réfléchir sur les conséquences pratiques de son propre enseignement que dans les limites de la conscience technologique qu'elle a d'elle-même. »<sup>1</sup> Autrement dit, on ne peut espérer que les sujets sociaux adhèrent consciemment aux lois du système politique : « Les présupposés mécanistes de sa méthode comme les conséquences absolutistes de son enseignement excluent que les hommes soient prêts à se soumettre à l'autorité de l'État par simple prise de conscience. »<sup>2</sup> Habermas ne cessera d'insister sur ce point : « Le pouvoir dont on dispose sur les processus naturels est d'une nature essentiellement différente du pouvoir de disposer des processus sociaux ; même si on l'exerce finalement de la même façon (ainsi que l'exigent aujourd'hui les planifications techniques en matière sociale dans les sociétés industrielles avancées), il requiert cependant la médiation de la conscience des citoyens délibérants et agissants. »<sup>3</sup> Hobbes, tel est le reproche, conçoit l'action de l'État sur le mode d'une intervention technique dans le monde physique.

1. *Ibid.*, t. 1, p. 98 sq.

2. *Ibid.*, t. 1, p. 99.

3. *Ibid.*

Habermas va dès lors s'intéresser aux solutions proposées au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui furent déjà au centre de son ouvrage antérieur sur *L'Espace public* : « Le passage de la théorie à la pratique, dimension masquée chez Hobbes, est redécouvert par le terme d' "opinion publique", concept qui fut défini pour la première fois avec précision dans le cercle des Physiocrates. L'opinion publique est le résultat éclairé acquis par la réflexion commune et publique, nourrie des philosophes – ces représentants de la nouvelle science –, sur les fondements de l'ordre social. »<sup>1</sup> L'essai sur « Droit naturel et révolution » reprend ce même thème en abordant le problème du rapport entre théorie et pratique à travers la pensée des révolutionnaires de Philadelphie et de Paris. Le problème ne pouvait plus, chez eux, être pensé dans les termes de Hobbes : « Les codifications du droit privé pendant la période pré-révolutionnaire du XVIII<sup>e</sup> siècle ne posent aucun problème : c'est toujours un pouvoir étatique établi qui se chargea tout à la fois d'établir et d'appliquer un système – bien que partiel – de lois formelles. Mais lorsqu'il fallut réorganiser de fond en comble le pouvoir d'État lui-même en vertu des nouveaux principes, la fiction qui imaginait à l'origine de la vie sociale un contrat préalable comme schéma d'interprétation des actions révolutionnaires dut être sacrifiée. Dans la mesure où il s'agit de créer un système de justifications contraignantes, on est obligé de concevoir le pouvoir de garantir la liberté comme issu de la liberté, et la contrainte, l'instance de sanction, comme issue de l'intelligence et de l'accord des individus autonomes. »<sup>2</sup> Il s'agit très précisément des déclarations des droits fon-

1. *Ibid.*, t. 1, p. 101.

2. *Ibid.*, t. 1, p. 112.

## *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

damentaux en tant qu'éléments centraux des constitutions révolutionnaires.

Selon Habermas, ces déclarations cherchent très précisément à transformer l'autorité personnelle en autorité rationnelle et, par là, à supprimer le pouvoir tout court<sup>1</sup>. Elles impliquent en même temps une relation entre théorie et pratique qui ne relève plus de l'application d'une technique. Chez Hobbes, les citoyens ne peuvent pas se concevoir comme les auteurs des lois auxquelles ils doivent obéir. En revanche, à travers les déclarations révolutionnaires, les citoyens définissent la matrice de leurs lois : « Cette idée d'une réalisation politique de la philosophie, de la création autonome et contractuelle d'une contrainte juridique à partir de la seule contrainte de la raison philosophique, voilà le concept de révolution, tel qu'il découlait implicitement des principes du droit naturel moderne. »<sup>2</sup>

Or, ce « droit naturel moderne » est précisément la doctrine de la « philosophie sociale », avec sa conception technicienne – et donc apolitique – de la pratique : « Dans l'Assemblée nationale les esprits philosophiques avaient [...] réalisé de façon plus conséquente [que les

1. Dans l'introduction à *Student und Politik* (Neuwied, Luchterhand, 1961), écrite dès 1958, Habermas écrit, à propos du but de la démocratie : « Dans la mesure où des citoyens majeurs prennent en main la mise en place de leur vie sociale dans les conditions d'un espace public à fonction politique, à travers une délégation judicieuse de leur volonté et au moyen d'un contrôle efficace de sa mise en œuvre, l'autorité personnelle peut se transformer en autorité rationnelle. Le caractère du pouvoir s'en trouverait transformé. » On trouve cette introduction dans *Kultur und Kritik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, p. 12.

2. J. Habermas, *Théorie et pratique*, op. cit., t. 1, p. 112 ; à vrai dire, comme le souligne d'ailleurs Habermas, ce modèle ne s'applique qu'à la Révolution française, non à l'américaine, qui s'appuyait sur le sens commun et ne s'opposait pas à une réalité contraire à ses principes.

Américains] la rupture avec le droit naturel classique ; leur attitude [...] à l'égard des normes, au demeurant légitimées par référence à la nature, cessa d'être pratique pour devenir technique. »<sup>1</sup> Leur tâche était d'« établir, au moyen de lois, un ordre techniquement bien conçu »<sup>2</sup>. Si la pratique est là aussi remplacée par la technique, quelle est alors la différence entre Hobbes et les constituants français ? C'est le fait, d'une part, que, pour ces derniers, la « technique » ne relève pas de l'autorité décisionniste d'un souverain, mais de la raison publique, et, de l'autre, que ce sont les citoyens eux-mêmes qui appliquent les lois qu'ils se sont données, si bien qu'il n'existe pas pour eux d'abîme entre leur théorie et leur pratique. Le droit naturel n'a pas ici les conséquences dépolitisantes de la « philosophie sociale » qui, depuis Hobbes, définit l'espace apolitique des acteurs économiques.

Comme Hannah Arendt, Habermas constate cependant « l'incapacité de la pensée révolutionnaire à conserver l'esprit révolutionnaire »<sup>3</sup>. Dans les démocraties de masse de l'État social moderne, l'abîme entre théorie et pratique se rouvre inexorablement. Les citoyens de ce type de société sont privés d'influence sur les systèmes de l'économie et de l'État. Quant à leurs dirigeants politiques, ils s'appuient sur des analyses scientifiques qui ne sont pas raccordées aux normes constitutionnelles : « Tant que l'activité de l'État libéral se limitait, à l'intérieur, au maintien et à l'élaboration d'un droit privé lié dans ses principes aux droits fondamentaux, l'action politique demeurait "pratique" : on n'avait qu'à recourir

1. *Ibid.*, t. 1, p. 117 (trad. mod.).

2. *Ibid.* (trad. mod.).

3. Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p. 342.

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

à l'expérience des situations juridiques. Aujourd'hui, en revanche, des instructions reposant sur une expérience technique des situations sociales sont devenues indispensables. Ce qui entraîne une scientification de la pratique étatique ; les sciences sociales qui s'en trouvent mises à contribution ne procèdent plus de façon herméneutique mais de façon analytique. »<sup>1</sup>

Le jeu combiné du positivisme scientifique et du dirigisme politique semble dès lors devoir être fatal à la démocratie. Dans une société dans laquelle les interventions de l'État sont structurelles, on ne peut, en effet, plus guère attendre que les lois « naturelles » agissant de manière négative – autrement dit, mettant la vie économique et la vie privée à l'abri des interventions de l'État – assurent à tous les sociétaires des bénéfices équitables et à tous les citoyens une participation égale aux décisions politiques. Comme Hannah Arendt, Habermas critique le présent au nom des promesses du passé inaugural, autrement dit de la conjonction entre idées physiocratiques et rousseauistes dans l'Assemblée constituante. Mais à la différence de Hannah Arendt<sup>2</sup>, Habermas attend la solution d'une double transformation à la fois politique et scientifique. L'État constitutionnel libéral doit se transformer en État social conséquent : « De moment révolutionnaire, le devenir-positif du droit naturel s'est

1. J. Habermas, *Théorie et pratique*, t. 1, p. 136.

2. Dans son essai de 1966 sur Hannah Arendt, Habermas lui reproche sa présentation tendancieuse de la Révolution française, qui suggère que c'est l'attention à la « question sociale » qui aurait égaré cette dernière et, aux yeux du monde, fait triompher le modèle français sur le modèle américain. On voit ici le sens de l'objection sociologique et politique contre une philosophie politique néo-aristotélicienne. V. J. Habermas, « Hannah Arendt. Die Geschichte von den zwei Revolutionen », in *Philosophisch-politische Profile*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981, p. 223-228.

Rainer Rochlitz

transformé en un processus à long terme d'intégration démocratique des droits fondamentaux.»<sup>1</sup> La pratique politique doit se conformer « aux normes des droits fondamentaux exactement dans la même mesure où elle cherche dans les sciences sociales des informations quant aux conditions réelles de son fonctionnement. Cette forme d'engagement se répercute à son tour sur les sciences sociales elles-mêmes. Dans la mesure où elle adopterait cette forme, la scientification de la politique, devenue inéluctable, rendrait nécessaire pour les sciences une réflexion sur leurs conséquences politiques qu'elles ont toujours anxieusement évitée »<sup>2</sup>.

Le projet de *Connaissance et intérêt*, vaste critique philosophique du positivisme, consiste assez précisément à mettre en œuvre une telle réflexion. Quant à l'autre volet du programme, le changement de structure de la politique à l'âge de la science et des solutions technocratiques apportées aux problèmes sociaux, il semble avoir évolué dans le mauvais sens : ce sera le thème de la « colonisation du monde vécu » par le marché et le pouvoir étatique. Pour que la poursuite de la philosophie politique ait un sens, il aurait donc fallu, aux yeux de Habermas, que la complémentarité entre autocritique des sciences sociales et transformation de la pratique politique de l'État social se poursuivît, ce qui ne fut pas le cas. Ne restait donc que l'autre option : celle d'une théorie critique de la société qui prenne à revers la « philosophie sociale » représentée par les sciences sociales mises au service du pouvoir technocratique.

1. J. Habermas, *Théorie et pratique*, op. cit., t. 1, p. 140.

2. *Ibid.* (trad. mod.).

2. L'ÉCLIPSE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE :  
INTÉRÊTS DE CONNAISSANCE,  
THÉORIE DE L'ACTIVITÉ  
COMMUNICATIONNELLE  
ET THÉORIE MORALE

La première conférence sur « Connaissance et intérêt » date de 1965<sup>1</sup> ; un essai sur « Travail et interaction » chez Hegel, lui aussi publié dans *La technique et la science comme « idéologie »*<sup>2</sup>, de 1968. À travers ces recherches, qui s'inscrivent dans le programme précédemment défini d'une critique de la « philosophie sociale » des Temps modernes et que complétera *Logique des sciences sociales* (1966-1967)<sup>3</sup>, Habermas s'engage dans une longue réflexion sur la différence entre deux types de rationalité, celle qu'il appelle « cognitive et instrumentale » et celle qu'il qualifie de « pratique et morale ». Corrélativement, il examine deux types d'action, l'action instrumentale exemplifiée par l'intervention technique dans la nature, et l'action communicationnelle exemplifiée par la conversation au moyen du langage ordinaire et par la transmission du savoir. Il s'agit d'établir le caractère irréductible du second mode d'action et de préciser le type de rationalité qui s'y rattache. Pour cette démonstration,

1. J. Habermas, « Connaissance et intérêt », in *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973 ; Denoël-Gonthier, 1984, p. 133-162.

2. J. Habermas, « Travail et interaction. Remarques sur la *Philosophie de l'esprit* de Hegel à Iéna », *ibid.*, p. 163-211.

3. J. Habermas, « Logique des sciences sociales », in *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 1-238.

*Connaissance et intérêt* s'appuie sur la méthodologie de deux types de sciences bien distincts : les sciences empiriques, définies par le modèle de l'activité instrumentale et une attitude objectivante à l'égard de ses objets ; les sciences « herméneutiques », définies par le modèle de l'activité communicationnelle et une attitude de participation au savoir culturel partagé. Travail et interaction, activité instrumentale et activité communicationnelle semblent correspondre à des intérêts de connaissance bien distincts ayant chacun un ancrage anthropologique profond : intérêt théorique ou cognitif et intérêt pratique ou intersubjectif, la morale n'étant pas encore un thème central<sup>1</sup>. Il s'agit de rétablir par l'interprétation une situation d'entente perturbée<sup>2</sup>. C'est moins l'accord sur des normes qui est en question que l'entente et la

1. L'index des notions de la traduction française de *Connaissance et intérêt* (l'édition originale ne contient aucun index des notions) ne renvoie à aucune occurrence des termes « éthique » et « morale ». « Pratique » ne renvoie pas alors, chez Habermas, au registre des normes, mais à celui de l'action « prudente » en fonction d'une conception de la vie bonne et juste, puis à l'application des idées théoriques. Lorsque, dans *Théorie et pratique* (t. 1, p. 73), il est question d'une « politique qui se détache de la morale [et] remplace la pédagogie d'une vie conforme au Bien et à la Justice par la possibilité de bien vivre dans un cadre correctement organisé », « morale » renvoie clairement à une éthique aristotélicienne qui ne sera plus invoquée par la suite. Dans *Connaissance et intérêt*, l'intérêt « pratique » renvoie, dans l'esprit de Fichte plus que de Kant, à l'« usage légitime de la raison théorique dans une fin pratique » (*Connaissance et intérêt*, p. 237). Il s'agit du raccordement problématique d'une théorie devenue technicienne à une pratique désorientée, d'un problème d'« application » plus que de légitimation. Le modèle du rapport entre théorie et pratique est ici plus « freudien » (lien entre théorie et thérapie) ou « marxiste » que « kantien ».

2. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976 ; coll. « Tel », 1979, p. 227 : « Il faut procéder [à l'interprétation] aussitôt qu'une expérience communicationnelle rendue fiable par les schèmes communs de l'appréhension du monde et de l'activité est perturbée » (trad. mod.).

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

reconnaissance entre sujets dans le cadre d'une tradition commune ; la problématique est moins morale et principale qu'éthique et prudentielle<sup>1</sup>.

Un troisième modèle, celui de l'intérêt émancipatoire, s'ajoute alors aux deux premiers. Aux yeux de Habermas, il prend forme dans la méthodologie de sciences du type de la psychanalyse, mais aussi d'une théorie critique de la société inspirée par le marxisme. Son action est thérapeutique et consiste précisément, elle aussi, à rétablir des communications perturbées, la perturbation ayant une forme pathologique. Très rapidement, il s'est avéré difficile de maintenir cette transposition du modèle psychanalytique à l'échelle de la société. Dans la nouvelle préface de 1971 à *Théorie et pratique*, dans la postface de 1973 à *Connaissance et intérêt*, Habermas souligne déjà le caractère dérivé de cet intérêt. Le théoricien ne dispose pas de la situation privilégiée du psychanalyste pour lever des résistances. Habermas invalide du même coup les théories qui, autour de 1968, liaient le travail de pensée à des réflexions, inévitablement circonstancielles, sur la lutte politique et son organisation : « La théorie ne peut avoir la même fonction pour l'organisation de l'action – de la lutte politique – et pour l'organisation des lumières. »<sup>2</sup> C'est cette dernière qui est primordiale aux yeux de Habermas, ce qui explique en partie son recul par rapport à une « philosophie politique » alors assimilée à l'activisme. L'autocritique qui s'est ici imposée en entraînera d'autres, obligeant Habermas à procéder à un long travail

1. Habermas évoque effectivement encore la « doctrine classique de la politique » et l'« intelligence pratique », *Connaissance et intérêt*, *op. cit.*, p. 210 sq.

2. J. Habermas, « Introduction à la nouvelle édition », *Théorie et pratique*, *op. cit.*, t. 1, p. 66 (trad. mod.).

*Rainer Rochlitz*

de révision et de reconstruction qui se poursuivra pendant plusieurs décennies. L'intention sous-jacente à l'« intérêt émancipatoire » ne disparaîtra pas totalement. Mais c'est dans des termes bien différents que la « théorie critique de la société » abordera le thème des pathologies sociales et des efforts pour les surmonter.

Dans un premier temps, Habermas entreprend d'analyser les structures générales de l'usage du langage ou, en termes de théorie de la société, de l'« activité communicationnelle » en tant que mode d'action parmi d'autres (l'activité instrumentale, l'activité stratégique). À partir de 1970, environ, il change de façon conséquente ses références théoriques et adopte le paradigme linguistique de la philosophie, avec des références principalement à Wittgenstein et à Strawson, à Austin et à Searle<sup>1</sup>. Parallèlement, il étudie les théories de l'évolution sociale et commence à s'intéresser à la genèse des structures normatives, notamment du droit<sup>2</sup>. À travers ses débats avec les représentants de la théorie systémique, notamment Niklas Luhmann, il intègre alors, pour l'analyse de la « reproduction matérielle de la société » – économie et administration étatique –, le modèle parsonien des systèmes autorégulés

1. J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, coll. « Théories », 1995 ; « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », in Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971 ; « Théories relatives à la vérité » (1972) et « Signification de la pragmatique universelle » (1976), in J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987.

2. J. Habermas, « Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen » et « Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts », in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976.

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

qu'aucune totalisation de la société par une *praxis* ne peut résorber<sup>1</sup>.

Tous ces travaux et bien d'autres aboutiront en 1981 à la *Théorie de l'activité communicationnelle*. Avec l'idée aristotélicienne et marxiste de pratique, Habermas y abandonne les restes de néo-aristotélisme et de philosophie de l'histoire qui étaient sous-jacents à sa critique des sciences sociales modernes. Il développe désormais des concepts anhistoriques d'action et d'interaction au moyen du langage. De tels concepts lui semblent convenir à l'analyse d'une société moderne dont la rationalisation ne laisse échapper aucun domaine jusque-là structuré par l'autorité et la tradition. Ces structures de l'action et de l'interaction, qui engagent la responsabilité de sujets censés pouvoir justifier leur dire et leur faire, sont complétées par deux domaines de responsabilité limitée. Il s'agit, d'une part, de l'arrière-plan des actions menées, appelé aussi « monde vécu », qui est l'ensemble formé par la culture, la société proprement dite, et les compétences des individus, et qui correspond à des évidences non problématisées. Et il s'agit, d'autre part, des sphères d'action autoréglées, appelées « systèmes » et qui correspondent à la nécessité, dans certains secteurs d'activité, de faire l'économie de toute discussion argumentée pour assurer le déroulement efficace des opérations.

L'ensemble de ces analyses pour ainsi dire structuralistes forment une constellation qui donne lieu au diagnostic historique de la *Théorie de l'activité communicationnelle*. C'est la thèse de la « colonisation du monde vécu ». Les

1. « Une critique de la raison fonctionnaliste ne doit pas nier l'autonomie des structures systémiques pour autant qu'elles restent extérieures aux structures de l'intersubjectivité. Or Marx, dans le premier tome du *Capital*, a entrepris de nier cette autonomie », J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, op. cit., p. 114.

*Rainer Rochlitz*

« systèmes » du marché et de l'administration étatique se développent à partir de la société intégrée sur le mode du « monde vécu », pour s'en émanciper tout en restant sous contrôle juridique. Mais ils finissent par devenir hypertrophiques et par chercher à s'ingérer dans des domaines qu'ils ne peuvent pas transformer sans dommage : la transmission culturelle, la socialisation des générations suivantes, la solidarité sociale. Ce monde vécu de la reproduction symbolique réagit alors soit par des phénomènes pathologiques, soit par des révoltes contre la colonisation systémique qui leur est imposée.

Ces analyses structurales et le diagnostic auquel elles aboutissent ont bien, en même temps – comme toujours chez Habermas –, un sens politique, mais elles ne débouchent pas encore sur une philosophie politique. Leur sens est expliqué dans un entretien donné par Habermas au moment de la publication de son livre. Celui-ci, dit-il, a été motivé par une situation bien précise de l'Allemagne en 1977, à l'heure du terrorisme et d'une réaction des conservateurs allemands désireux d'en découdre avec la gauche classique considérée comme complice : « J'ai considéré l'entrée en scène de ces libéraux avancés militants qui, chez nous, se réclament avant tout de Gehlen et de Carl Schmitt, comme caractéristique d'une situation générale. Je me suis efforcé de tirer au clair le concept impliqué dans ces considérations, celui de modernité et d'abandon de la modernité, d'abandon de la démocratie radicale et des Lumières, bref l'abandon des idées sur lesquelles a en définitive reposé la République fédérale. »<sup>1</sup> D'autre part, Habermas a entrevu le risque d'une « divi-

1. J. Habermas, « Dialectique de la rationalisation », trad. Chr. Bouchindhomme, in *Les Cahiers de philosophie*, n° 3, Habermas. *L'activité communicationnelle*, hiver 1986-1987, p. 73 (trad. mod.).

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

sion ironique du travail entre d'une part les néo-conservateurs apologétiques qui entourent d'oripeaux traditionalistes leur raison fonctionnaliste bien connue et d'autre part les jeunes conservateurs qui, de plus en plus souvent, allient leur vigilance à l'égard des hauts risques actuels et leur défense à la fois importante et courageuse des formes de vie menacées, ainsi que leur exploration de nouvelles formes de vie, à une espèce de refus poststructuraliste de la Raison tout court »<sup>1</sup>. Tel est donc l'arrière-plan politique du volumineux ouvrage qu'est la *Théorie de l'activité communicationnelle*. Mais Habermas précise aussitôt qu'il ne s'agit pas d'un « livre politique au premier degré<sup>2</sup> » ; il s'agit d'un livre théorique, « désespérément universitaire ». On pourrait en dire autant de *Droit et démocratie*, qui n'est pas non plus un « livre politique au premier degré ». Et pourtant, dans un sens à préciser, c'est bien là un livre de « philosophie politique ».

### 3. LE RETOUR À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

Dans l'essai de 1963 sur « La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale », Habermas avait considéré que la philosophie politique au sens classique était morte : « Depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle la politique, au sens classique, est sapée d'une part par les sciences sociales en voie de constitution et d'autre part par les disciplines du droit public. Ce processus de rupture avec le champ théorique de la philosophie pratique

1. *Ibid.*, p. 75 (trad. mod.).

2. *Ibid.*, p. 76 (trad. mod.).

Rainer Rochlitz

s'achève dans un premier temps par la transformation de la politique en science, selon le modèle d'une science empirique moderne n'ayant plus guère avec l'ancienne "Politique" dont nous parlons qu'une communauté de nom. »<sup>1</sup> Or, citation de l'essai de 1963 à l'appui, ce point de vue sera toujours défendu, près de vingt ans plus tard, dans la *Théorie de l'activité communicationnelle*. La science politique, y lit-on, « a dû s'émanciper du droit naturel rationnel. Même le droit naturel moderne procédait encore de la conception vieille Europe qui présente la société comme une communauté politiquement constituée et intégrée par des normes juridiques. Les nouveaux concepts du droit formel bourgeois offraient la possibilité d'une démarche constructive et d'une projection normative de l'ordre politico-juridique conçu comme un mécanisme rationnel. C'est ce dont une science politique à orientation empirique dut se défaire radicalement. Celle-ci traite alors la politique comme un sous-système de la société tout en se délestant de la tâche de concevoir la société dans son entier. À l'encontre du normativisme jusnaturaliste, elle exclut de ses considérations scientifiques les questions morales-pratiques de la légitimité. Ou alors, elle les conçoit comme des questions empiriques où il s'agit de décrire une croyance en la légitimité. De ce fait, elle coupe les ponts avec la problématique de la rationalité. »<sup>2</sup> Seule la sociologie est ici considérée comme « compétente pour traiter des problèmes que la politique et l'économie avaient écartés en devenant des sciences spécialisées »<sup>3</sup>.

1. J. Habermas, *Théorie et pratique*, op. cit., t. 1, p. 71 (trad. légèrement modifiée).

2. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. 1, p. 19 sq.

3. *Ibid.*, p. 20.

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

Le retour à la philosophie politique, en 1992, n'allait donc pas de soi. Plusieurs éléments peuvent expliquer le revirement de Habermas. Autour de 1990, la réflexion sur la démocratie redevient un thème d'actualité, non seulement par suite de la disparition du socialisme bureaucratique, mais encore en raison du renouveau philosophique que vient de connaître la théorie du droit et de la morale, de la justice politique et de la démocratie, notamment aux États-Unis. Sans les travaux de Rawls, de Dworkin ou de Michelman, il n'est pas sûr que Habermas aurait développé une théorie de la démocratie ; l'attitude ambivalente dont il fait preuve à leur égard mérite d'autant plus l'attention. Ce qui sépare *Droit et démocratie* de la *Théorie de l'activité communicationnelle*, c'est le fait que la conception jusque-là défendue par Habermas, selon laquelle la « philosophie politique » au sens traditionnel, fondée sur le droit naturel, a été remplacée par la science politique moderne, science partielle du système politique et incapable de rendre compte de la rationalisation occidentale dans sa complexité, est partiellement abandonnée à la lecture des nouveaux théoriciens américains. Selon la *Théorie de l'activité communicationnelle*, la science politique moderne ne pose plus les questions de légitimité ou ne les traite, tout au plus, que sous la forme d'une description de la croyance en la légitimité. Elle n'aborde donc pas non plus le problème de la rationalité – non pas d'une rationalité fins-moyens, liée au calcul et aux choix de chacun, mais de la rationalité des attentes réciproques qui s'établissent entre membres d'une société moderne au-delà de toute solidarité locale et qui permettent, en règle générale, de compter sur le caractère justifié du dire et du faire. Selon Habermas, en 1981, c'est bien la *sociologie* qui, à l'époque moderne, hérite des problèmes abandonnés par la science politique comme par

l'économie politique. C'est elle qui rend compte de ce qui tient ensemble les sociétés modernes, autrement dit les attentes de rationalité et de légitimité. « La sociologie, écrit-il alors, naît en tant que théorie de la société bourgeoise ; lui échoit alors la tâche d'expliquer le cours que prend la modernisation des sociétés pré-bourgeoises, en analysant les formes anomiques dans lesquelles elle se manifeste. »<sup>1</sup>

*Droit et démocratie*, d'un côté, part assurément des résultats de la *Théorie de l'activité communicationnelle*<sup>2</sup>. L'ouvrage ne perd pas de vue les réserves et les contributions critiques de la sociologie à l'égard de la philosophie politique en tant que discipline normative. Mais, tirant la leçon de ses travaux sur la théorie morale, il souligne la cécité normative de la sociologie conçue comme exercice de démystification. Habermas tente de développer une théorie à plusieurs niveaux, qui emprunte plusieurs rôles et parle plusieurs langages<sup>3</sup>, inté-

1. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. 1, p. 22.

2. J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Chr. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 10 : « Mon premier chapitre aborde brièvement quelques aspects du rapport entre factualité et validité, qui touche les fondements mêmes de la théorie de l'agir communicationnel. »

3. *Ibid.*, p. 20 sq. : « La tension existant entre les approches normativistes, toujours menacées de perdre le contact avec la réalité sociale, et les approches objectivistes qui font abstraction de tout aspect normatif, peut se comprendre comme un avertissement invitant à ne pas se cloîtrer dans le point de vue défini par une discipline du savoir, mais à rester ouvert à différents angles méthodologiques (celui du participant ou celui de l'observateur), à différentes finalités théoriques (celle de l'explicitation compréhensive et celle de l'analyse conceptuelle ou celle de la description et de l'explication empirique), à différentes perspectives de rôles (juge, homme politique, législateur, usager et citoyen) et à différentes attitudes de la pragmatique de la recherche (herméneuticien, critique, analyste, etc.). Les études qui suivent se situent dans ce vaste éventail. »

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

grant à la fois le discours normatif d'un participant du jeu démocratique et le discours sociologique de l'observateur. « Le deuxième chapitre, lit-on dans la préface de *Droit et démocratie*, présente l'esquisse d'une approche qui intègre l'écart existant entre les théories sociologiques du droit et les théories philosophiques de la justice. »<sup>1</sup> Les théories sociologiques de Max Weber et de Talcott Parsons servent de modèle à Habermas pour critiquer des théories politiques comme celle de Rawls, qui, en faisant l'économie de la critique sociologique comme si cette dernière n'avait jamais existé, lui semblent revenir naïvement à une philosophie politique héritée du droit naturel. Jusque dans le dernier chapitre, le point de vue spécifique de la théorie de la société, telle que la conçoit Habermas, est affirmé. *Droit et démocratie*, sans révoquer le primat de la sociologie en ce qui concerne la compétence à analyser les questions de rationalité, pose néanmoins le problème d'une *réévaluation* de la philosophie politique comme discipline centrale des sciences sociales. À tout le moins faut-il comprendre qu'il existe une complémentarité entre théories normatives du type de la philosophie politique et théories mixtes, de description explicative et de compréhension interne, du type de la sociologie compréhensive de Weber.

Sur ce point, la révision apportée par Habermas à certains de ses écrits antérieurs est peut-être plus importante qu'il ne le souligne lui-même. Dans la *Théorie de l'activité communicationnelle*, la dimension normative était bien présente au niveau de la théorie du langage et de la théorie morale, elle ne s'étendait que très partiellement à la théorie du droit et de la politique. *Droit et démocratie*

1. *Ibid.*

Rainer Rochlitz

témoigne d'une confiance accrue dans la capacité du droit et de l'État de droit démocratique à contrebalancer les effets pathogènes de l'économie capitaliste et de l'administration étatique, confiance qui, jusque-là, s'était arrêtée aux domaines spontanés du « monde vécu » et aux ressources de la morale postconventionnelle.

Ce qui caractérise Habermas dans le cadre de son débat avec Rawls, c'est son refus du contractualisme – considéré comme la projection inadéquate d'un modèle économique dans la sphère politique, celui du contrat privé et du choix rationnel –, mais c'est aussi la plus longue mémoire et la plus grande complexité d'un discours théorique qui intègre plusieurs points de vue et plusieurs disciplines. Le titre allemand de *Droit et démocratie. Faktizität und Geltung*, – « factualité et validité » – renvoie à cette pluralité, d'ailleurs définitoire du droit, qui consiste à devoir combiner de la bonne manière le discours normatif sur la validité juridique et l'analyse empirique d'une factualité souvent récalcitrante. Rawls tente d'expliquer la genèse du droit moderne à partir du modèle du contrat entre partenaires privés qui décident, au nom des avantages égaux qu'ils en attendent, de se soumettre à une même règle de droit. Une telle approche, qui doit recourir à la fiction de la « situation originelle » pour infléchir l'attitude purement intéressée des sujets dans un sens moral, peut difficilement rendre compte de l'adhésion rationnelle des citoyens à la justice inhérente aux institutions démocratiques. Quant au passage de la *Théorie de la justice* aux écrits ultérieurs de Rawls, plus contextualistes, Habermas l'explique par le fait que Rawls a dû se poser une question jusque-là écartée par lui : celle de savoir si la société contemporaine offrait des conditions favorables à l'accueil de ses idées normatives. Pour échapper à cette difficulté, Habermas propose de suivre Max Weber et de

## *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

toujours associer la considération des « idées » à celle des « intérêts »<sup>1</sup>. Les valeurs culturelles doivent rencontrer des intérêts à large échelle pour accéder à une efficacité institutionnelle<sup>2</sup> et à une influence durable, tandis que les intérêts ne deviennent légitimes qu'à travers les idées qui permettent de les justifier.

Sur le chemin d'une philosophie politique renouvelée, Habermas a croisé la philosophie morale, puis la philosophie du droit, deux disciplines récemment renouvelés sur le développement desquelles Habermas a pu prendre appui, comme *Le discours philosophique de la modernité* s'était référé, de façon plus critique, à la vogue de Bataille, de Foucault et de Derrida dans les universités américaines et allemandes, pour défendre des concepts de raison et de rationalité capables de résister au scepticisme ambiant. Peu après la *Théorie de l'activité communicationnelle*, la théorie morale, avec *Morale et communication*<sup>3</sup>, fait déjà passer l'approche sociologique, toujours présente<sup>4</sup>, au second plan. Il n'y a plus ici de présentation paradoxale de la rationalité et de la rationalisation, dans le cadre d'une évolution sociale qui en fragiliserait la mise en œuvre. Dans la *Théorie de l'activité communicationnelle*, l'analyse historique de la « colonisation du monde vécu » pouvait, jusqu'à un certain point, relativiser la portée des

1. *Ibid.*, p. 80. Cf. le passage correspondant dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.*, t. 1, p. 201-208.

2. « Le discours philosophique sur la justice oublie la dimension institutionnelle que, de son côté, le discours tenu par les sciences sociales sur le droit vise d'emblée. » J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 80.

3. J. Habermas, *Morale et communication*, trad. Chr. Bouchindhomme, Paris, Éd. du Cerf, 1986. Le titre allemand, littéralement traduit par « Conscience morale et agir communicationnel » (1983), souligne le lien avec la théorie publiée deux ans plus tôt.

4. Voir le chapitre II consacré aux sciences sociales procédant par reconstruction ou par compréhension herméneutique.

Rainer Rochlitz

analyses structurales de l'action et de l'usage du langage. Dans *Morale et communication*, la rationalité qu'incarne la morale « postconventionnelle », moderne parce que décontextualisée et prétendant à une validité universelle, se détache avec assurance du contexte contemporain du néo-nietzschéisme et du relativisme axiologique dont traite plus largement le *Discours philosophique de la modernité* (1985). L'analyse maïeutique de la justification morale montre que les sceptiques eux-mêmes ne peuvent éviter de revendiquer, dans leur vie quotidienne, les normes d'une morale des principes qui fait partie des acquis des sociétés modernes.

Comme il l'a fait pour la morale, Habermas tentera de montrer, dans *Droit et démocratie*, que ces institutions à propos desquelles nous nous permettons volontiers d'exprimer notre scepticisme sont constitutives de nos sociétés, à un point qui rend nos doutes quelque peu superficiels. Plusieurs chapitres de l'ouvrage s'efforcent d'épeler le sens des constitutions démocratiques, de les reconstruire et de les traduire au moyen de l'analyse philosophique, et notamment de la théorie de la discussion.

Certes, la démocratie au sens propre du terme, en tant que système politique garantissant à la fois les droits des personnes et la souveraineté collective de se les donner, apparaît comme un système empiriquement fragile : « L'État de droit et l'État providence sont en principe possibles sans démocratie. »<sup>1</sup> Autrement dit, si les droits de participation active à la formation de l'opinion et de la volonté, qui sont au centre du dispositif, sont désactivés au-delà d'un certain seuil, le système politique entre en crise. Mais le droit, dont la *Théorie de l'activité communicationnelle* soulignait le caractère ambigu, est ici rééva-

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit., p. 93.

## *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

lué à travers la mise en évidence *des* droits qui sont les nôtres pour autant que nous sommes citoyens des démocraties modernes<sup>1</sup>. Le droit est le médium qui confère aux principes de justice, inscrits dans nos constitutions, la force de leviers institutionnels permettant d'agir et d'exercer une influence à l'échelle de la société entière, voire au-delà, à une échelle continentale ou mondiale.

Le point sur lequel *Droit et démocratie* insiste le plus est la complémentarité entre autonomie privée et autonomie publique qui, depuis plusieurs siècles de théorie de la démocratie, n'a cessé, selon Habermas, de faire l'objet d'interprétations unilatérales. Il tente ainsi de surmonter l'opposition classique entre une interprétation « libérale » des constitutions modernes (Locke), qui met l'accent sur les « droits de l'homme », et une interprétation « républicaine », qui met l'accent sur la « souveraineté du peuple » (Rousseau). Ces deux composantes des droits fondamentaux lui semblent, au contraire, se compléter et se conditionner. L'autonomie privée des personnes, leurs libertés individuelles ou « négatives » ne peuvent être garanties qu'au moyen d'un droit qui est, quant à lui, issu de libertés d'un autre type, libertés du citoyen qui sont « positives » et reposent sur une entente rationnelle entre sujets de droit solidaires, mais qui, inversement, ne peuvent être exercées que par des sujets bénéficiant d'une autonomie privée.

Les thèmes proprement sociologiques ont quasiment disparu des écrits de Habermas depuis 1992 ou sont deve-

1. Ce qui n'empêche pas Habermas de souligner l'ambiguïté du droit qui tient au fait qu'un État peut abuser de la forme juridique pour imposer des décisions que les citoyens, appelés à exprimer leur opinion et leur volonté, n'approuveraient pas. Cf. *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 54 sq.

Rainer Rochlitz

nus implicites : *L'intégration républicaine* (1996) porte le sous-titre *Essais de théorie politique. Après l'État-nation* (1998), les essais sur l'Europe<sup>1</sup> sont de la même veine. Dans *Droit et démocratie*, Rawls est critiqué assez féroce-ment comme un penseur qui fait l'économie du travail de démystification sociologique qu'avait dû intégrer Habermas : « Le travail de sape opéré par la sociologie sur le normativisme du droit rationnel a déclenché depuis le début des années 1970 une réaction surprenante. En effet, dans le mouvement général d'une réhabilitation des questions de philosophie pratique, la philosophie du droit a opéré un tournant en remettant la tradition du droit rationnel à l'honneur, sans toutefois passer par les médiations nécessaires. Ce retour du balancier date au plus tard de la *Théorie de la justice* de John Rawls (1971). Non seulement parmi les philosophes et les juristes, mais aussi parmi les économistes, on a pris l'habitude de tenir un discours qui renoue sans façon avec les théorèmes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme s'il était inutile de tenir compte du désenchantement que la sociologie a entre-temps fait subir au droit. »<sup>2</sup> L'un des problèmes que *Droit et démocratie* s'efforce de résoudre est, par conséquent, de renouer avec la philosophie politique *sans* pour autant oublier les leçons d'une sociologie démystifiante. De ce point de vue, l'avantage de Habermas par rapport à Rawls pourrait être d'avoir intégré les objections d'un Niklas Luhmann. Celui-ci avait affirmé que la tendance évolutive des sociétés modernes privait les attentes nor-

1. J. Habermas, « Pourquoi l'Union européenne a-t-elle besoin d'un cadre constitutionnel ? », trad. R. Rochlitz avec le concours de Chr. Bouchindhomme, in *Cultures en mouvement*, n° 35, mars 2001, p. 11-18 ; « Euroskepsis, Markteuropa oder Europa der (Welt-)Bürger », in J. Habermas, *Zeit der Übergänge*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 85-103.

2. *Droit et démocratie*, op. cit., p. 71.

## *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

matives de penseurs comme Rawls ou Habermas de leur fondement. Selon Luhmann, ces sociétés étaient amenées à se stabiliser indépendamment de toute problématique de légitimation.

Habermas observe que Rawls, après la publication de sa *Théorie de la justice*, en est venu à se poser la question de « l'impuissance du devoir-être qui avait déjà amené Hegel à étudier Adam Smith et David Ricardo [...] ». L'intérêt de John Rawls pour les conditions dans lesquelles sa théorie de la justice, d'abord développée à vide, peut compter sur une acceptation politique, apparaît comme le retour d'un problème refoulé »<sup>1</sup>. Il s'agit du problème des conditions favorables qu'une société historique doit offrir au projet de réaliser un ordre légitime, sans quoi ce dessein normatif de la philosophie est privé de fondement et risque, par conséquent, d'être vain.

Dans ses discussions ultérieures avec Rawls, notamment les deux essais du *Débat sur la justice politique*, Habermas s'en tiendra bien souvent, lui aussi, au niveau normatif et, dès lors, ne reviendra plus sur les arguments sociologiques qu'il avait fait valoir contre le philosophe américain. Il réduira alors sa divergence avec ce penseur à une simple « querelle de famille »<sup>2</sup>. Certes, les formulations les plus complexes de sa théorie, celles de la *Théorie de l'activité communicationnelle* ou de *Droit et démocratie*, requièrent toujours une pluralité d'approches correspondant précisément à la prise en compte des faits aussi bien que des normes. Mais l'énoncé des « intérêts » factuels, dont il convient de tenir compte à côté des « idées » normatives, ne saurait suffire pour remédier aux déficiences

1. *Ibid.*

2. J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 10.

reprochées à Rawls. L'interdisciplinarité de principe de la théorie habermassienne devrait s'étendre jusqu'à une coopération effective entre le philosophe et une sociologie prenant pour objet d'étude les tendances évolutives des sociétés modernes pour confirmer l'existence des conditions favorables recherchées. Une « théorie de la société », distincte de la sociologie empirique, ne peut guère, à elle seule, apporter cette confirmation, dans la mesure où elle se contente elle aussi d'analyser les structures normatives et institutionnelles requises. Habermas « s'assure des passerelles conduisant vers une analyse empirique »<sup>1</sup>, mais, sans le travail d'une telle analyse, il ne peut garantir à lui seul la pertinence empirique de ses reconstructions normatives. La raison incarnée dans les institutions démocratiques pourrait être sur le point d'être affaiblie par les tendances évolutives de nos sociétés. Dans ce cas, Habermas en resterait à ce que *Raison et légitimité* avait appelé un « pari sur la raison »<sup>2</sup>, et la critique faite à Rawls pourrait donc, à ce niveau second, lui être retournée<sup>3</sup>. Il reste que, même si « sociologie » renvoie ici davantage au concept d'intérêt qu'à l'étude d'intérêts empiriquement observables, la complémentarité entre analyse philosophique et étude « sociologique » n'est jamais démentie.

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit., p. 95.

2. J. Habermas, *Raison et légitimité*, trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1978, p. 192 sq.

3. D'un point de vue proche du « communautarisme », Pierre Rosanvallon ne fait ainsi aucune différence entre Rawls et Habermas, en reprochant à l'un et à l'autre de « renon(cer) à parler de la société réelle », *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1988, p. 339.

#### 4. LA POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE

Ce qui a permis le retour de Habermas lui-même à la philosophie politique, c'est sans doute, plus encore que l'exemple de Rawls et de Dworkin, la conception de la politique délibérative que développent certains autres auteurs américains (notamment Frank I. Michelman). Elle restitue à la politique, jusque-là démystifiée par la sociologie critique, une réalité effective qui fait place à la fois à la rationalité de l'argumentation, à l'idée d'espace public et aux conditions exigeantes de la communication et de la discussion. Cette conception « républicaine » s'oppose diamétralement à la vision « libérale » du processus démocratique, d'une façon qui suscite d'ailleurs certaines réserves de Habermas, mais, par là même, met l'accent sur un aspect qui paraissait désuet compte tenu de la complexité des sociétés modernes. Il s'agit du rôle central de la participation des citoyens aux décisions politiques et à l'orientation générale des sociétés démocratiques. Dans un premier temps (*a*), on voit s'opposer différentes interprétations du processus démocratique, de sa nature, de son déroulement et de ses chances de faire valoir ses exigences dans le cadre de sociétés modernes hautement complexes, où le marché et les administrations étatiques semblent imposer leurs propres principes de fonctionnement. Dans un second temps (*b*), on constate que ces interprétations ont des conséquences très directes, y compris sur le plan institutionnel. Dans un troisième temps (*c*), la théorie de la démocratie délibérative doit s'appuyer sur une sociologie des conditions favorables à sa mise en œuvre ; la sociologie obéit alors à un modèle

assez différent de celui qui prévalait dans les écrits antérieurs de Habermas, dans la mesure où il ne passe plus par une démystification.

(a) Le fonctionnement de la démocratie fait l'objet d'interprétations concurrentes. Un premier modèle, que l'on peut qualifier de « libéral » – mais qui n'est pas identifiable au « libéralisme politique » de John Rawls –, considère que le processus démocratique a pour fonction de « programmer l'État dans l'intérêt de la société »<sup>1</sup>, autrement dit de faire en sorte que l'action de l'État, menée pour réaliser des finalités collectives, soit la traduction des intérêts privés des individus conçus comme acteurs du marché. L'interprétation « républicaine » de la démocratie – le deuxième modèle – est tout autre. Elle considère que la politique, loin de se contenter de servir d'intermédiaire entre le marché et l'État, est l'œuvre de citoyens qui ne poursuivent pas seulement des intérêts privés, mais constituent solidairement une « communauté de sujets libres et égaux associés sous l'égide du droit »<sup>2</sup>. Ils forment leur volonté politique en communiquant dans l'espace public d'une société civile indépendante de l'État.

Il en résulte deux conceptions opposées du citoyen et de son rapport à l'État. Celle du libéralisme est définie par les droits négatifs<sup>3</sup>, défensifs, à la fois vis-à-vis de l'État et vis-à-vis des autres citoyens, dont bénéficient les individus dans la poursuite de leurs intérêts privés à l'intérieur des frontières tracées par le droit. Les droits politiques ont ici la même structure que les droits privés : ils permettent aux individus de faire valoir leurs intérêts. La conception

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 292.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 293.

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

du républicanisme ne définit pas le statut des citoyens par des libertés négatives, mais positives, celles d'exprimer leur opinion politique et de participer à la formation de la volonté politique. Du même coup, l'individu ne peut pas se contenter d'agir conformément à son intérêt personnel et doit « s'élever » au statut vertueux de citoyen. Quant à l'administration étatique, elle ne préexiste pas à la volonté des citoyens, mais résulte de leur pratique d'autodétermination. L'État n'est pas en premier lieu l'arbitre et le protecteur des droits privés, mais le garant du processus par lequel se forment et s'expriment l'opinion et la volonté des citoyens.

Libéralisme et républicanisme restent cependant l'un et l'autre prisonniers d'une philosophie du sujet : le premier part de l'individu, le second de la communauté éthique pour définir un certain nombre de règles. À ces deux conceptions, dont l'une défend avant tout les droits subjectifs et l'autre un ordre juridique objectif, Habermas oppose un troisième modèle : celui du système des droits. Il est fondé sur les processus intersubjectifs par lesquels les citoyens s'octroient réciproquement des droits et des devoirs, avant d'en déléguer la responsabilité à l'État et aux institutions judiciaires. Habermas se rapproche du républicanisme, sans reprendre à son compte la sublimation éthique par laquelle les citoyens sont appelés à renoncer à leurs intérêts privés. Le langage du droit et sa genèse politique – octroi collectif de droits subjectifs au moyen d'un débat législatif soumis aux règles exigeantes de la discussion argumentée – lui paraissent suffisants.

(b) La divergence la plus profonde entre libéralisme et républicanisme idéal-typiques porte cependant sur la conception de la nature même du processus politique<sup>1</sup>.

1. *Ibid.*, p. 296.

Rainer Rochlitz

Selon la conception « libérale », la politique est essentiellement lutte pour l'accès au pouvoir. « Par leur vote, les électeurs expriment leurs préférences. Leurs décisions électorales ont la même structure que les choix des acteurs qui, dans le cadre du marché, agissent en fonction du succès qu'ils souhaitent obtenir. »<sup>1</sup> Elles ont donc la structure du choix rationnel et de l'action stratégique, appelant la négociation entre partenaires et la coordination par l'État, mais non la coopération entre citoyens.

Du point de vue « républicain », le processus politique n'obéit pas au modèle de l'action stratégique, mais à celui du dialogue et de la délibération. Du même coup, ce n'est pas le choix rationnel de chaque acteur isolé qui compte, mais une rationalité de la persuasion réciproque et une argumentation publique créatrice de légitimité. Ainsi, la conception républicaine de la politique rappelle à tout le moins qu'« il existe un lien interne entre le système des droits et l'autonomie politique des citoyens »<sup>2</sup>, et c'est là un point qui la rapproche d'une théorie de la démocratie fondée sur le principe de discussion et un certain nombre de présuppositions communicationnelles exigeantes. Il s'agit notamment de l'inclusion de tous et de tous les arguments, ainsi que des chances égales de se faire entendre et de participer au choix des orientations politiques que traduira la législation.

Si le modèle libéral entraîne manifestement une dépolitisation de l'espace public et le développement incontrôlé aussi bien des pouvoirs sociaux agissants au nom d'intérêts privés que d'une administration étatique qui tend à se programmer elle-même, le modèle républicain tend à surestimer le caractère éthique de la citoyenneté

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 298.

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

et la nécessité de revitaliser sans cesse la mémoire et l'interprétation des Pères fondateurs ; il rattache par ailleurs la démocratie à une communauté historique concrète, à l'exclusion des autres. Une théorie de la démocratie fondée sur le principe de discussion dans l'espace public, sur le médium du droit et sur les procédures parlementaires peut, quant à elle, se contenter d'exiger le bon fonctionnement des conditions dialogiques qui permettent de penser que les résultats des débats et des délibérations seront rationnels et légitimes.

(c) Avec Robert A. Dahl, Habermas complète, enfin, cette analyse normative du processus politique par une sociologie de la démocratie qui ne relève plus du type d'une analyse démystifiante. Elle se propose d'« identifier les particules et les fragments d'une "raison existante", aussi distordus qu'ils puissent être, qui sont déjà incarnés dans les pratiques politiques »<sup>1</sup>. La question la plus inquiétante est, en effet, de savoir si les relations dialogiques de l'espace public sont assez puissantes pour s'imposer dans les contextes médiatiques que nous connaissons et si elles peuvent réellement agir sur l'orientation de sociétés complexes structurées à grande échelle par des marchés et des organismes publics. Une sociologie de la démocratie doit répondre à cette question en analysant les « conditions sociales favorables à ce que l'État de droit puisse domestiquer à la fois le pouvoir social et la force dont l'État détient le monopole »<sup>2</sup>. Parmi ces conditions favorables, Dahl évoque aussi bien la prospérité que le dynamisme économique, un degré élevé d'urbanisation et un haut niveau de culture générale ; il insiste surtout sur la nécessité de pouvoirs décentrés, d'une culture politique libé-

1. *Ibid.*, p. 311.

2. *Ibid.*, p. 342.

Rainer Rochlitz

rale et de modèles de socialisation favorisant l'acceptation du pluralisme<sup>1</sup>.

La sociologie ici requise n'a pas pour tâche de souligner le hiatus existant entre idéal et réalité, entre la fragilité et la difficulté d'une formation autonome de la volonté des citoyens et la puissance et la facilité qui sont du côté des pouvoirs sociaux privés et les pouvoirs publics. Elle ne se contente pas non plus d'opposer la reproduction symbolique de la société aux mécanismes réifiant de la reproduction matérielle. Elle montre, au contraire, comment les procédures du droit et de la politique sont amenées à prendre la place des modes d'intégration spontanées lorsque ceux-ci sont défaillants. Ces procédures se caractérisent par la forme explicite et publique de débats argumentés suivis de décisions motivées, mais ne se distinguent pas fondamentalement des activités sociales qui, bien en deçà du droit et de la politique, parviennent à leurs fins d'intégration. Lorsqu'il est ici question, une dernière fois, de « réification » de la société, il s'agit simplement d'entraves à l'autonomie politique des citoyens. Complété par le droit et la politique, le « monde vécu » n'est ainsi qu'un autre nom de la « société civile ».

Selon Dahl, ce qui risque de freiner la démocratisation, c'est notamment le cloisonnement du savoir des experts, sans lequel les citoyens sont incapables de former leur propre opinion. C'est là un thème familier au premier Habermas, théoricien de la « philosophie sociale » et de la rupture entre « théorie et pratique ». À ses yeux, dans son nouveau rôle de sociologue de la démocratie et de philosophe politique, une interrogation publique de la démo-

1. Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1989, p. 252.

### *Philosophie politique et sociologie chez Habermas*

cratie, comme celle proposée par le sociologue américain, est elle-même le symptôme d'une opposition à la gestion technocratique, opposition nullement fortuite puisqu'elle repose sur la conscience que les pouvoirs de l'État – et par le biais de ses législations, même les pouvoirs économiques juridiquement encadrés – restent tributaires des citoyens dont la communication politique est la source légitime et légitimante de tout pouvoir.

Dans son *Essai sur la Révolution*, Hannah Arendt avait regretté que l'héritage de la Révolution américaine fût ignoré et méconnu en Europe, le modèle de la Révolution française, fondé sur la revendication sociale et source d'échecs répétés, ayant occulté celui d'une révolution qui avait, quant à elle, réussi en générant un pouvoir fondateur de libertés. Dans un premier temps, Habermas, séduit par le concept arendtien d'un pouvoir fondé sur l'action et la délibération en commun<sup>1</sup>, avait pourtant opposé à Arendt le modèle européen de la revendication sociale. Mais, dans un second temps, plusieurs décennies plus tard, on peut dire que sa théorie discursive du droit propose une synthèse des deux modèles de démocratie, intégrant à la fois l'héritage continental de la sociologie critique et celui, américain, d'un pouvoir fondé sur la politique délibérative.

1. H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, *op. cit.*, p. 398 ; *ibid.*, p. 257 : « Le pouvoir ne peut voir le jour que si des hommes se réunissent en vue de l'action, et il disparaît quand, pour une raison ou pour une autre, ils se dispersent et s'abandonnent les uns les autres. »

Valeurs et normes.  
À propos du pragmatisme kantien  
de Hilary Putnam

JÜRGEN HABERMAS

Hilary Putnam a sévèrement critiqué l'empirisme logique de ses maîtres, Reichenbach et Carnap, tout en restant fidèle à leur ethos scientifique et à leur esprit kantien. Le résultat de cette double attitude – à la fois d'allégeance et de distance critique – est un pragmatisme d'inspiration kantienne. Reprenant, dans une version linguistique, l'idée transcendantale, Putnam lui donne une tournure réaliste. Sa détranscendantalisation du sujet de la connaissance et de l'action affecte les hypothèses métaphysiques d'arrière-plan relatives aux deux règnes de l'intelligible et du phénoménal, mais elle préserve le noyau même de la philosophie kantienne, celui d'une autocompréhension – définie à la fois par la finitude et par l'autonomie – de sujets raisonnables pour lesquels les raisons « comptent ». Putnam suit Kant, aussi bien lorsqu'il reconnaît l'autorité raisonnable de la science que lorsqu'il s'oppose, afin de ménager une place à la raison pratique, à l'autonomisation scientifique de cette autorité. L'autorité du monde vécu, le sens commun et la morale procèdent eux aussi de la raison. Il reste que c'est là un objectif que Putnam atteint sans recourir à la démarcation de la raison pratique et de la raison théorique.

En effet, il n'identifie pas l'objectivité propre aux jugements de valeur à la validité des jugements moraux, laquelle est analogue à la vérité ; à la différence de Kant, il ne la ramène pas au fait du devoir-être, et donc à un mode de validité différent de la vérité des énoncés empiriques. Bien au contraire, Putnam affirme une continuité entre jugements de fait et jugements de valeur. Les intérêts et les orientations axiologiques sont si profondément ancrés dans notre vision des choses qu'il serait inutile de vouloir enlever tout aspect normatif aux faits imprégnés de valeurs. Or, si les énoncés empiriques, dont la vérité ne fait pas de doute à nos yeux, sont déjà indissolublement liés à des engagements axiologiques, il est tout aussi absurde – tel est l'argument central – de contester aux énoncés évaluatifs, qui expriment explicitement de telles valeurs, la possibilité d'être vrais ou faux.

Dans la mesure où Putnam reste épistémologue bien au-delà des frontières de l'épistémologie, il penche pour une sorte de réalisme interne, y compris en philosophie pratique. Alors que, en philosophie théorique, il adopte la ligne d'un kantisme linguistique, en philosophie pratique c'est un Aristote interprété à la lumière du pragmatisme qui lui sert de guide. Ici, c'est l'eudémonisme – *human flourishing*, l'épanouissement humain – qui a le dernier mot. Putnam comprend l'autonomie au sens classique d'une conduite de vie réfléchie, plutôt qu'au sens kantien d'une autolégislation morale raisonnable. En stylisant ma description de la philosophie putnamienne de cette manière, je pose implicitement la question suivante : quel est le prix de cette loyauté divisée ? Pragmatiste, Putnam n'aurait-il pas mieux fait de rester kantien sur toute la ligne ?

Pour répondre à cette question, j'aimerais faire un détour qui convienne au contexte dans lequel je présente

## Valeurs et normes

ma communication<sup>1</sup>. Dans une première partie (I), j'aimerais donner une esquisse de la manière dont Putnam assume, dans son épistémologie, l'héritage de la *Critique de la raison pure* et continue de chercher la juste voie entre le dogmatisme et le scepticisme (1). Cela le conduit à une compréhension postmétaphysique du réalisme (2), qui n'est conciliable ni avec une réduction naturaliste de l'esprit (3), ni avec une relativisation contextualiste de la vérité (4). Dans une seconde partie (II), je montrerai alors comment Putnam, se fondant sur le concept pragmatiste de raison qu'il a introduit pour les besoins de son épistémologie, aborde certaines questions relevant de la philosophie pratique (5). Du point de vue aristotélien d'une aspiration à une vie réussie, il défend alors l'objectivité des orientations axiologiques, tant vis-à-vis des approches non cognitivistes que vis-à-vis des approches relativistes (6-7). Il reste qu'une éthique pragmatiste des valeurs est difficilement compatible avec la validité universaliste d'une morale égalitaire et avec les fondements de l'État de droit démocratique (8-9)<sup>2</sup>.

### I

(1) Aux yeux de Kant, le scepticisme est le « maître de discipline »<sup>3</sup> qui réveille la métaphysique « de son doux

1. Le texte de cet article a été présenté en ouverture du colloque « Putnam et la tradition du pragmatisme » (Münster, 14-18 juin 2000).

2. À mes yeux, cette réserve finale est en même temps une réponse métacritique aux objections que Hilary Putnam a présentées à l'occasion de mon 70<sup>e</sup> anniversaire, sous le titre *Values and Norms*.

3. *N.d.T.* — *Critique de la raison pure*, trad. A.-J.-L. Delamarre et F. Marty à partir de la traduction de J. Barni, in *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1980, p. 1338.

*Jürgen Habermas*

rêve dogmatique », mais qui ne doit pas avoir le dernier mot. La « critique » kantienne met, quant à elle, la méthode sceptique à son service pour mener une auto-réflexion de la raison qui révèle l'illusion transcendante inhérente à l'usage dogmatique de l'entendement. D'ailleurs, la même position de la critique, entre dogmatisme et scepticisme, se retrouve aussi dans la double opposition de la Théorie critique à ses débuts, à la fois à l'égard du *néothomisme* et du *néopositivisme*. Pour Horkheimer, le premier tente de « faire revivre les théories anciennes de la raison objective »<sup>1</sup>, le second d'absolutiser une méthode scientifique dont les fondements n'ont pas été élucidés. Analogue en cela au traditionalisme, l'empirisme logique, pour être capable de revendiquer « la » science comme « autorité absolue »<sup>2</sup>, est en effet obligé de remonter à des principes suprêmes évidents par eux-mêmes.

Avec Horkheimer, Putnam partage non seulement l'intention politique, mais encore la délimitation kantienne de la « critique » sur ses deux côtés. Il s'oppose à la fois au dogmatisme, qui se présente à lui sous la forme du *réalisme métaphysique*, et au scepticisme des empiristes. Cela dit, pour critiquer ce dernier, il choisit une perspective différente. Horkheimer visait encore le Cercle de Vienne, alors que Putnam a en vue l'évolution ultérieure de ce groupe, jusqu'au conventionnalisme du dernier Carnap. Horkheimer avait épinglé le dogmatisme d'une identification entre « vérité » et « science » ; Putnam adhère à cet argument, mais en dégage un autre aspect. Il ne rencontre

1. Max Horkheimer, *L'éclipse de la raison*, trad. J. Debouzy, Paris, Payot, 1974, p. 70.

2. *Ibid.*, p. 86. Pour la double opposition de la Théorie critique à ses débuts, cf. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 377-381.

## Valeurs et normes

plus le sceptique sous sa forme classique, mais dans l'habit moderne du relativiste culturel, et il observe comment l'épistémologie analytique, en entreprenant un sauvetage minimal des intuitions métaphysiques, s'empêtre inévitablement dans des conceptions relativistes.

Le noyau dogmatique du scepticisme nous est révélé par un relativisme qui méconnaît le caractère normatif de la vérité et de la justification : « Les positivistes ont tenté d'esquiver cette question [celle de la normativité de l'esprit] en disant que ce que l'on accepte comme définition de la justification (comme définition du "degré de confirmation") est conventionnel, ou affaire d'utilité, ou simplement, en dernière analyse, d'acceptation d'une "proposition" que l'on vous fait. Mais les propositions présupposent des fins et des valeurs [...]. Comme il n'y a pas de fins ou de valeurs sur lesquelles on s'accorde universellement en ce qui concerne la question de savoir quelles sont, parmi les "propositions" que nous font les positivistes, celles qui sont les *meilleures*, il découle de la doctrine qu'elle n'est elle-même que l'expression d'une préférence subjective pour certaines formes de langage (les formes scientifiques) ou pour certains buts (la prédiction). Nous en arrivons ainsi à cet étrange résultat qu'un positiviste parfaitement cohérent doit finir par devenir un relativiste intégral. »<sup>1</sup> La conception du *réalisme interne*, que Putnam développe depuis le milieu des années 1970 (avec des modifications qui ne touchent pas l'essentiel), se dirige à la fois contre le relativisme, figure actuelle du scepticisme, et contre le réalisme métaphysique, figure du dogmatisme.

Ainsi motivée, la délimitation révèle un héritage kantien, mais le réalisme interne lui-même ne peut cacher

1. Hilary Putnam, « Pourquoi des philosophes ? », in *Le Réalisme à visage humain*, trad. Cl. Tiercelin, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 267.

## Jürgen Habermas

qu'il provient de la philosophie transcendantale (2). Cela explique d'ailleurs pourquoi la détranscendantalisation du sujet connaissant ne conduit ni à un naturalisme qui-nien (3), ni à un contextualisme rortien (4).

(2) En tant qu'épistémologue, Putnam part du fait que le langage et la réalité sont enchevêtrés d'une façon qui, pour nous, reste impénétrable. Cela dit, il ne comprend pas cet enchevêtrement comme le symptôme d'une *limitation* de l'esprit humain, qui voudrait que ce dernier soit pour ainsi dire prisonnier des structures de sa langue et empêché d'appréhender la réalité au moyen d'une connaissance fiable. Bien au contraire, il considère que le langage *permet* d'accéder à une réalité qui – à l'exception des formes linguistiques de représentation – ne pourrait d'aucune façon être comprise comme une réalité indépendante de nos représentations (*Darstellungen*). Le réalisme métaphysique est à la poursuite de l'image fictive que nous offrirait un monde non interprété, si nous pouvions le regarder du point de vue d'un Dieu extramondain. Ce réalisme se forge ainsi à la fois l'image ontologique d'un monde « tout fait », le paradigme d'une connaissance conçue comme « pensée représentative (*vorstellend*) », et le concept de vérité-correspondance. C'est en discutant ces trois conceptions que Putnam développe son réalisme interne<sup>1</sup>.

Dans la mesure où nous sommes incapables d'appréhender la réalité indépendamment de nos concepts, l'idée de pouvoir nous glisser entre l'univers linguistique des concepts et la réalité nue, pour ainsi dire expurgée de tout ajout subjectif, n'a aucun sens. Nous pouvons, certes, réformer notre langage par le biais du commerce intelli-

1. Pour ce qui suit, voir la conclusion de J. Habermas, *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001, p. 263-313.

## Valeurs et normes

gent avec ce que nous rencontrons dans le monde découvert au moyen du langage. En revanche, il nous est impossible d'échapper à l'horizon du langage lui-même ; tout au plus un horizon peut-il se déplacer ou s'élargir. La prise de conscience de ce fait détruit l'illusion qui nous fait croire que nous pourrions comparer des faits et des propositions pour voir s'il y a entre eux une correspondance ou s'ils sont adaptés les uns aux autres. Du même coup, l'idée selon laquelle le monde suscite chez le sujet connaissant des représentations qui reflètent de manière plus ou moins correcte les objets du monde, se défait d'elle-même.

En même temps que les concepts de vérité-correspondance et de connaissance-représentation, la métaphore du Livre de la Nature se trouve elle aussi invalidée. La nature n'attend pas d'être décrite « dans son propre langage » : « Il n'existe pas de langage du monde lui-même, seuls existent les langages que nous, leurs utilisateurs, inventons pour nos diverses fins. »<sup>1</sup> Putnam combat le modèle d'un monde d'objets ou de faits qui, indépendamment de nos conceptualisations, existeraient une fois pour toutes et s'imposeraient à notre esprit sans nous laisser de choix, de sorte qu'une seule forme de représentation serait permise : « Nous n'avons pas de notions relatives à l' "existence" des choses ou à la "vérité" des énoncés qui soient indépendantes des versions que nous construisons et des procédures et pratiques qui rendent sensé le fait de parler d' "existence" et de "vérité" dans le cadre de ces versions. »<sup>2</sup>

1. Hilary Putnam, *Pragmatism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 29.

2. Hilary Putnam, « Pourquoi ne peut-on pas "naturaliser" la raison ? », in *Définitions*, trad. Chr. Bouchindhomme, Combas, L'Éclat, coll. « Tiré à part », 1992, p. 17.

*Jürgen Habermas*

Se dessine ainsi la conception d'un transcendantalisme linguistique qui, s'il tient compte des descriptions concurrentes des mêmes états de choses, ne laisse aucune place à l'idée sceptique de la *chose en soi* kantienne. Cette conception maintient l'hypothèse réaliste de base selon laquelle tous les sujets capables de parler et d'agir se réfèrent à un seul et même monde : « Le réalisme est simplement compris comme l'idée que la pensée et le langage peuvent représenter des parties du monde qui ne sont pas des parties de la pensée et du langage. »<sup>1</sup> Bien que Putnam évite le terme « transcendantal », on voit aisément pourquoi l'approche de la philosophie transcendantale conserve à ses yeux un attrait. Il a appris de Kant à décrire la structure de l'esprit humain d'une manière telle que sa finitude est un atout et non un défaut. Articulés au moyen du langage, les horizons du monde, qui incluent la référence à un monde objectif commun, ne se glissent pas entre l'esprit et le monde comme des filtres. Les systèmes conceptuels ou les langues sont des ensembles de conditions de *possibilité*. Ils ne se superposent pas à la réalité comme des voiles qui obtureraient le regard. Ils dirigent nos regards vers la réalité, de façon à nous permettre de corriger nos convictions dans le cadre de nos rapports coopératifs avec le monde et des relations discursives que nous avons les uns avec les autres. *À long terme*, la transformation du savoir que nous avons du monde transforme aussi le savoir linguistique dont la toute première tâche est de nous donner accès au monde : « Si la notion d'un point de vue absolu est intelligible, ne pas pouvoir parler d'un point de vue absolu n'est pas une incapacité. »<sup>2</sup>

1. Hilary Putnam, « The question of realism », in *Words and Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 299.

2. *Ibid.*, p. XXIX.

(3) Bien entendu, le tournant linguistique modifie aussi la perspective transcendantale sur les conditions nécessaires de l'objectivité de l'expérience et du jugement. Le sujet transcendantal perd le statut qui le plaçait au-delà de l'espace et du temps et se transforme en sujets multiples, capables de parler et d'agir, qui découvrent qu'ils sont engagés dans les contextes de coopération et les pratiques de leurs mondes vécus articulés au moyen du langage. En tant que locuteurs compétents, ils participent, d'une part, de la spontanéité d'une interprétation langagière du monde qui s'est substituée à la constitution transcendantale de l'objet. En tant qu'acteurs raisonnables, qui doivent en venir à bout des contingences du monde, ils conservent, d'autre part, l'initiative de processus d'apprentissage et d'interprétations nouvelles qui sont capables de réviser les structures sémantiques anticipées par le langage. La raison transcendantale est descendue de son socle intelligible et s'est établie dans les pores des pratiques et des formes de vie des communautés de langues historiques. Grâce à cette incarnation culturelle de la raison, les distinctions transcendantales perdent leur caractère sélectif. Cela dit, elles ne disparaissent pas sans laisser de trace. La distinction entre monde intelligible et monde phénoménal réapparaît sous une forme détranscendantalisée.

Entre le *monde vécu*, dans les contextes duquel les sujets parlants et agissants se trouvent être engagés, et le *monde objectif*, sur lequel ils s'entendent et dans lequel ils interviennent, un seuil subsiste, qu'il n'est pas question de niveler. Lorsque nous abandonnons le point de vue du participant aux pratiques de notre monde vécu pour adopter celui d'un observateur qui se dirige vers quelque chose dans le monde objectif, nous laissons échapper la normativité qui caractérise toutes les activités intellectuelles.

*Jürgen Habermas*

L'intentionnalité particulière des références à – ou des attitudes adoptées à l'égard de – certains objets et faits n'est présente qu'aussi longtemps que nous maintenons, à partir de l'horizon intersubjectivement partagé des pratiques communes, cet écart par rapport au monde objectif qui, manifestement, fait défaut à d'autres êtres vivants. Lorsque nous adoptons un point de vue d'observateur, c'est la dimension sémantique qui se ferme à nous, autrement dit l'accès au savoir intuitif qui est propre aux êtres raisonnables, socialisés au moyen de langues ayant une structure grammaticale et de formes de vie ayant une force normative. Le caractère autoréférentiel du langage quotidien – avec lequel aucune hiérarchie de métalangages ni aucune objectivation rigoureuse ne peuvent ruser – révèle le caractère incontournable du monde vécu<sup>1</sup>. En accord avec Wittgenstein et Dummett, Putnam souligne : « Pour décrire l'usage des mots dans un jeu de langage, on est obligé d'utiliser des concepts qui sont en rapport avec ceux que l'on emploie *dans* le jeu en question. »<sup>2</sup> Dès lors que, adoptant une attitude objectivante à l'égard du langage, nous ne le regardons plus que de l'extérieur, il nous punit en nous privant de sa dimension sémantique. Il en est de même, d'une façon générale, pour les opérations et les formes d'expression de l'esprit humain. Comme elles ont une structure normative, elles ne peuvent être décrites et explicitées qu'au moyen d'un vocabulaire normatif : la raison ne peut pas être naturalisée.

Putnam discute la conception contre-intuitive selon laquelle notre langage n'est lié au monde que de manière

1. Karl-Otto Apel, *Le logos propre au langage humain*, trad. M. Charrière et J.-P. Cometti, Combas, L'Éclat, coll. « Tiré à part », 1994.

2. Hilary Putnam, *Pragmatism*, *op. cit.*, p. 46 ; voir aussi *Words and Life*, *op. cit.*, p. 283.

## Valeurs et normes

causale et non de manière sémantique. L'une de ses cibles est la thèse quinienne de l'indétermination de la référence : « Les stimulations des terminaisons nerveuses sont causées (ou “provoquées”) par des choses extérieures, et la connaissance de ce que sont ces choses est inaccessible à l'organisme [...]. Compte tenu de l'absence de toute connexion rationnelle entre les irritations de surface et ce qui est à l'extérieur (ou à l'intérieur) de la peau, il n'est pas étonnant que le langage se retrouve privé de toute référence déterminée à la réalité. »<sup>1</sup> Putnam développe, tout au contraire, une théorie de la référence directe. Car sans la capacité à reconnaître des objets sous différentes descriptions, y compris en changeant de paradigme, comme les *mêmes* objets, il est impossible d'expliquer le fait que la capacité d'apprentissage de notre esprit faillible n'a pas de limites connaissables *a priori*.

Là où Putnam se rapproche le plus de Kant, c'est dans sa métacritique du rejet quinienn du concept de vérité analytique *a priori*. Si tous les énoncés étaient *a posteriori*, nous serions obligés de placer la logique au même niveau que les sciences empiriques. Contre cette conception largement acceptée, Putnam fait valoir la substance de la critique frégréenne du psychologisme. Ce faisant, il fait usage d'une figure de pensée spécifiquement kantienne. Il montre à propos du principe de bivalence que nous ne comprenons tout simplement pas ce que voudrait dire nier des vérités logiques : « Les vérités logiques ne connaissent pas de négations que nous comprenons (immédiatement). »<sup>2</sup> Il est absurde de vouloir nier des

1. Hilary Putnam, « Realism without absolutes », in *Words and Life*, *op. cit.*, p. 282.

2. Hilary Putnam, « Rethinking Mathematical Necessity », in *Words and Life*, *op. cit.*, p. 256.

énoncés dont la vérité, qui n'est pas susceptible d'autre justification, doit être toujours déjà implicitement pré-supposée dans *d'autres* énoncés. Cette affirmation a la forme d'un argument transcendantal (au sens faible de ce terme). L'argument du caractère incontournable (*indispensability argument*) est « faible », dans la mesure où il ne fonde pas le caractère non révisable ou nécessaire, mais – jusqu'à nouvel ordre – seulement le caractère inévitable d'une présupposition pour laquelle nous sommes incapables d'imaginer une option de rechange.

(4) Que quelque chose soit « pour nous » impensable ou absurde présuppose que nous ayons comme référence un « nous » qui inclue tous les êtres raisonnables. Cela dit, après le tournant linguistique, nous ne sommes plus à même de comprendre ce « nous » inclusif comme la plate-forme de la conscience transcendantale. Ce sont, désormais, des communautés de justification bien concrètes qui occupent le rôle de la première personne du pluriel, communautés qui poursuivent les discussions en cours et en commencent d'autres. Ces espaces publics de discussion sont seuls capables de montrer quels arguments résistent durablement aux objections. Se pose, du même coup, la question de savoir si la conscience transcendantale, qui a pris la forme d'un nombre important de figures historiques, se scinde en autant de particules de raison – ou si la diversité culturelle de son usage public manifeste en réalité la *même* raison communicationnelle. Kantien, Putnam défend un universalisme réfléchi aussi bien au niveau scientifique du choix des théories qu'au niveau du monde vécu de la communication interculturelle.

En discutant le théorème de l'incommensurabilité, il insiste sur le fait que les glissements sémantiques qui affectent les concepts fondamentaux lorsqu'ils passent d'une théorie à l'autre n'excluent pas la possibilité de tra-

ductions entre ces différentes théories. Putnam compte sur des pratiques de justification qui sont susceptibles de franchir les frontières séparant différents paradigmes : « Il est important de reconnaître [...] que l'activité de critique et d'invention des paradigmes présuppose la rationalité et la justification, lesquelles ne se définissent pas par un paradigme unique. [Et] s'il existe une notion non paradigmatique de la justification, on doit donc pouvoir dire certaines choses sur les théories indépendamment des paradigmes dont elles relèvent. »<sup>1</sup>

Les discussions scientifiques sont enchâssées dans les contextes du monde vécu. Comme le monde de la science ne nous impose d'aucune manière un seul langage correct, ce sont nos intérêts et nos contextes de vie qui définissent les aspects et les lexiques à travers lesquels nous décrivons les processus du monde. Cet ancrage pragmatique de la formation théorique sollicite une fois de plus le contextualisme, mais cette fois relativement à l'ensemble d'une forme de vie culturelle. Les critères de la rationalité sur lesquels repose notre pratique de justification, ne sont-ils pas le simple reflet de la spécificité de la culture qui est la nôtre ? À l'ethnocentrisme méthodologique, selon lequel, prisonniers d'un univers culturel, nous assimilons inévitablement aux critères de rationalité qui sont les nôtres des énoncés qui y sont essentiellement étrangers, Putnam donne une réponse intéressante en renvoyant à la symétrie incontournable des relations entre interlocuteurs<sup>2</sup>. Lorsque des personnes de cultures diffé-

1. Hilary Putnam, « La passion de l'objectivité », in *Le réalisme à visage humain, op. cit.*, p. 280 (trad. mod.).

2. Pour la controverse entre Putnam et Rorty, voir J. Habermas, « L'unité de la raison au sein de la pluralité de ses voix », in *La pensée post-métaphysique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 175 sq.

*Jürgen Habermas*

rentes, aussi étrangères soient-elles les unes par rapport aux autres, engagent la conversation pour s'entendre à propos de quelque chose, elles sont obligées d'adopter réciproquement les perspectives de locuteurs et d'auditeurs. En effet, le système des pronoms personnels intègre à l'usage communicationnel des langues naturelles un échange réciproque des perspectives de la première et de la deuxième personne, échange qui fait que le relativisme culturel, entendu dans un sens solipsiste, est sans objet.

La contrainte pragmatique qui nous force à adopter le point de vue d'autrui constitue – en même temps que la supposition réaliste d'un monde objectif et l'exigence de la consistance logique – un sol commun sur lequel des partenaires, même culturellement très éloignés les uns des autres, peuvent se corriger réciproquement et développer un langage commun. Certes, il n'existe aucun usage de la raison qui se fasse hors contexte ; il n'existe pas non plus de critère de la rationalité qui ne doive être interprété dans des contextes locaux. Mais dans le processus de la critique elle-même, la raison se défend performativement contre toute définition locale : « Parler de ce qui est "juste" et de ce qui est "faux" dans un quelconque domaine n'a de sens que sur le fond d'une *tradition héritée* ; mais les traditions elles-mêmes peuvent être critiquées [...]. [...] la raison est à la fois immanente (puisqu'on ne saurait la trouver hors d'institutions et de jeux de langage concrets) et transcendante (puisqu'elle est une idée régulatrice que nous utilisons afin de critiquer la conduite de *toute* activité et de *toute* institution. »<sup>1</sup> La raison n'est pas un processus en suspension, mais l'*effectuation* de la raison chaque fois située tend à trans-

1. Hilary Putnam, « Pourquoi ne peut-on pas "naturaliser" la raison ? », in *Définitions, op. cit.*, p. 23.

## Valeurs et normes

cender tous les contextes de l'intérieur, ne serait-ce que pour apparaître aussitôt dans des contextes élargis et dans des incarnations différentes.

## II

(5) S'il n'existe pas, selon Putnam, de solution de continuité entre les réponses de la philosophie théorique et les questions de la philosophie pratique, c'est parce que – dans la tradition de la logique pragmatiste de la recherche – il considère déjà le processus de recherche lui-même comme un cas de coopération sociale. Même si la communauté des chercheurs mène sa recherche coopérative de la vérité dans les conditions très particulières d'un rapport expérimental à la nature et des relations discursives avec des experts, cette opération complexe n'incarne aucune autre sorte d'intelligence que celle qui définit aussi notre pratique ordinaire et notre communication de tous les jours. Il existe un lien interne entre la pratique de la recherche et les contextes du monde vécu dans lesquels elle est ancrée. Putnam explicite cela relativement à la réflexivité propre à toute activité pour laquelle le succès sert de critère de contrôle : « Toute activité coopérative inclut un aspect d'enquête, ne serait-ce qu'à travers la perception constante du fait que l'activité se déroule ou ne se déroule pas sans heurt. Ce qui est essentiel à la conduite [...] rationnelle de la recherche [scientifique] est donc, jusqu'à un certain point, essentiel à la conduite intelligente de toute activité coopérative. »<sup>1</sup> Putnam s'émancipe ainsi

1. Hilary Putnam, « Pragmatism and moral objectivity », in *Words and Life*, *op. cit.*, p. 174.

d'un concept réduit de rationalité, tel que l'emploie le scientisme, concept selon lequel tout ce qui ne satisfait pas aux exigences de la logique de la recherche est considéré comme irrationnel. Les discours qui – au sens étroit des sciences empiriques nomologiques – ne sont pas scientifiques, ne sont pas pour autant *ascientifiques*. La philosophie elle-même se rapproche ainsi davantage d'une science humaine que d'une science naturelle.

Certes, jusqu'à nouvel ordre, tout ce que nous enseignent les sciences est considéré comme savoir ; mais tout ce que nous pouvons savoir n'est pas réductible aux sciences. Par exemple, ce qui manque aux procédures objectivantes de la science, c'est une réflexion sur les conditions qui rendent tout simplement possible une connaissance objective. À travers l'argument du caractère incomplet du savoir scientifique, Putnam reprend à son compte la distinction entre entendement et raison que Kant utilise dans la *Critique de la raison pure*. Ce qui lui importe n'est pas seulement la raison dans son usage épistémologique, mais le caractère essentiellement pratique de la raison en général. Si l'autocompréhension scientifique des sciences est fautive, c'est surtout parce qu'elle méconnaît l'enchâssement de la pratique de la recherche dans un horizon d'orientations axiologiques : « Comme l'avait compris Kant – ce que l'univers de la physique laisse de côté est cela même qui fait que l'univers soit possible pour nous, ou ce qui rend possible que nous construisions cet univers à partir de nos “stimulations sensorielles” – c'est le travail intentionnel, évaluatif, référentiel de la “synthèse”. En un mot, sans les *valeurs*, nous n'aurions pas de *monde*. »<sup>1</sup> La clef de

1. Hilary Putnam, « Au-delà de la dichotomie entre fait et valeur », in *Le réalisme à visage humain, op. cit.*, p. 300.

## Valeurs et normes

cette réflexion réside dans le fait qu'une élucidation philosophique des opérations épistémiques de l'entendement appelle *elle-même* la justification pratique de certaines orientations axiologiques.

Sans éthique, la théorie de la connaissance est incomplète, parce que la raison est intrinsèquement pratique. Bien entendu, la pratique de la recherche obéit aux critères de vérité et d'objectivité et est en ce sens « axiologiquement neutre ». Mais la recherche coopérative de la vérité est elle-même une entreprise à structuration normative. Indépendamment du fait que le choix des questions est soumis à des critères de pertinence, autrement dit d'orientations axiologiques externes, la recherche présente une structure axiologique *intrinsèque*. C'est ce que montrent, entre autres, les critères au nom desquels les théories sont évaluées et acceptées. On sait que la cohérence, la simplicité ou l'élégance sont aussi déterminantes pour le choix des théories que l'intégration de théories qui ont fait leurs preuves ailleurs ou l'efficacité instrumentale, c'est-à-dire l'applicabilité technique du savoir empirique aux pronostics. Ces valeurs cognitives, analogues en cela aux valeurs éthiques, « orientent l'action ». Elles n'ont pas seulement un statut instrumental, elles ont également un caractère d'obligation, et peuvent elles-mêmes faire l'objet d'explications argumentées.

Or, si la recherche elle-même obéit à des orientations axiologiques sans que l'objectivité de ses énoncés s'en trouve mise en péril, pourquoi les jugements de valeur seraient-ils considérés comme moins objectifs dans d'autres sphères : « Il existe des "faits qui ont une implication déontologique" (*ought-implying facts*) là où se forment les convictions ; voilà qui nous donne une excellente raison de ne pas accepter l'idée selon laquelle il ne saurait y avoir, où que ce soit, des "faits ayant une implication

déontologique”. »<sup>1</sup> Cette simple formulation trahit à elle seule la stratégie argumentative à laquelle recourt Putnam pour transférer le réalisme de son domaine d’origine, l’épistémologie, à l’éthique. D’abord, Putnam défend l’« objectivité » des valeurs (6) ; ensuite, il s’oppose à la relativisation culturelle de sa validité (7) ; enfin, il fonde, de façon peu conventionnelle, une conception réaliste des valeurs dans le cadre d’une conception pragmatiste du contrôle des situations et de la résolution des problèmes (8).

(6) Putnam n’a aucune sympathie pour les « éthiques de la valeur », telles qu’elles ont été développées, d’un côté, par George H. Moore et, de l’autre, par Max Scheler ou Nicolai Hartmann. Comme nous le verrons, c’est plutôt à la manière de Wittgenstein qu’il fonde l’objectivité des jugements de valeur. Mais Putnam semble lui aussi succomber à la suggestion selon laquelle toutes les prétentions à la validité auraient le sens assertorique des prétentions à la vérité. Il semble lui aussi supposer que l’objectivité des jugements de valeur peut être conçue selon le modèle de la vérité des jugements empiriques. Mais si cette dimension de la valeur de vérité, ainsi clarifiée du point de vue épistémologique, doit pouvoir éclairer l’objectivité des jugements en général, la connotation ontologique des jugements de fait – le fait que le monde atteste l’« existence » des états de choses – déteindra sur les jugements de valeur : « Il faut qu’une vérité digne de ce nom soit guidée par le monde. »<sup>2</sup> Lorsqu’ils sont vrais, les jugements de valeur restituent des valeurs

1. Hilary Putnam, « Pragmatism and Moral Objectivity », in *Words and Life*, *op. cit.*, p. 170.

2. Hilary Putnam, « Pragmatism and Relativism », in *Words and Life*, *op. cit.*, p. 195.

## Valeurs et normes

analogues aux faits, autrement dit, des faits ayant une implication déontologique. Or, un tel réalisme de la connaissance, étendu aux valeurs, postule la « bizarrerie » – *queerness* au sens de Mackie – de certains faits, en ce sens qu'ils contredisent nos intuitions grammaticales. Les jugements empiriques disent ce qu'il en est du monde objectif; en revanche, les jugements évaluatifs nous recommandent la manière dont un aspect de notre monde vécu mérite d'être apprécié ou dont il doit être traité. Le problème est évident : même si les jugements de valeur n'ont pas de sens descriptif, ils sont censés pouvoir être « vrais » ou « faux » comme des jugements empiriques. Or, le sens de la validité des jugements corrects n'est pas le même selon qu'ils ont une teneur empirique ou une teneur normative.

Kant tient compte de cette intuition, à tout le moins relativement à la classe bien définie des jugements moraux, en faisant une distinction à l'intérieur du concept de raison. Il distingue entre l'usage théorique et l'usage pratique de la raison, selon que les Idées de la raison pure se rapportent à l'heuristique de l'activité intellectuelle<sup>1</sup> de sujets *connaissants* ou à la régulation de la volonté de sujets *désirants et agissants*. Le sens de la validité des jugements assertoriques, qui énoncent ce qui est effectif, n'est pas le même que celui des jugements moraux, qui énoncent ce qui a valeur d'obligation catégorique pour l'action. Si les idées (*Einsichten*) morales sont « objectives », elles ne le sont pas dans le même sens que les jugements empiriques. Les propositions déontologiques sont ainsi dépouillées de la connotation ontologique qu'elles ont dans le droit naturel. Les normes universalisa-

1. *N.d.T.* — *Verstandestätigkeit*, littéralement : « L'heuristique de l'activité de l'entendement ».

bles *méritent* d'être reconnues parce qu'elles correspondent à l'intérêt commun de tous ou sont également bonnes pour tout un chacun. La validité des normes se mesure aux rapports anticipés de reconnaissance réciproque existant dans le « règne des fins » inclusif. Les normes sont conçues et, à la différence des faits, ne s'adaptent pas au monde objectif, autrement dit aux restrictions auxquelles nous sommes soumis dans nos rapports à une réalité susceptible de nous décevoir, rapports qui consistent à résoudre les problèmes qu'elle nous pose.

C'est cette conception déontologique que Putnam prend pour cible. À juste titre, il déplore la distinction stricte entre devoir et inclination, qui ne laisse aucune place au fait que les valeurs demandent elles aussi à être reconnues. Dans la mesure où seules les valeurs morales satisfont au critère de l'universalisation, la différenciation kantienne de la raison semble nous contraindre à soumettre toutes les valeurs non morales à un traitement naturaliste. C'est pourquoi Putnam ne s'oppose pas seulement au non-cognitivism empiriste, mais encore à l'empirisme résiduel de la théorie kantienne de la morale, qui réduit la masse des orientations axiologiques non morales à de simples inclinations<sup>1</sup>. Il s'agit d'inclure dans l'horizon du discours raisonnable non seulement la morale, mais encore tout l'univers des phénomènes préférables et enviables qui ont leur importance pour une vie réussie. Dans l'esprit d'un réalisme entendu au sens pragmatiste, les jugements de valeur doivent constituer des énoncés susceptibles d'être vrais ou faux, non seulement dans la section étroitement déontologique des questions de justice, mais encore dans tout l'éventail des questions relatives à une vie qui vaut la peine d'être vécue.

1. Hilary Putnam, *Values and Norms*, ms., 1999.

## Valeurs et normes

Putnam s'appuie ici sur les arguments bien connus d'Iris Murdoch. Ce n'est pas un hasard si les propositions indicatives, formées au moyen de « cruel », « repoussant », « impertinent », « chaste », « capricieux » ou « impi-toyable » ont la forme grammaticale d'énoncés descriptifs. La logique de l'emploi de ces descriptions évaluatives « denses » contredit la proposition, faite par Hare et d'autres, de décomposer les jugements de valeur en une composante factuelle et une composante dispositionnelle. En recourant à des propositions qui présentent une affaire de cette manière, les locuteurs procèdent en même temps à une évaluation. La description est la prise de position. À la lumière de leur vocabulaire évaluatif, les locuteurs découvrent partout des traits saillants (*salient features*), par exemple attirants ou repoussants, qu'ils ne pourraient pas percevoir correctement s'ils ne voyaient pas en même temps, à travers l'oculaire de leur langage d'ouverture au monde, de quelle manière ils doivent y réagir<sup>1</sup>. C'est en tant que locuteurs s'exprimant dans leur langue maternelle qu'ils « savent » intuitivement ce qui rend inquiétant l'aspect d'une personne, charmante ou abominable une rencontre, énervante une expérience ; en un mot, ce qui fait qu'une chose est significative et une autre indifférente. En même temps que ce vocabulaire, ils acquièrent les mots appropriés pour articuler ce qui les préoccupe : l'articulation de leur propre projet de vie ou la façon dont se comprennent collectivement les membres de la communauté à laquelle ils appartiennent.

Au moyen de la conception wittgensteinienne des jeux de langage, on peut montrer de façon convaincante que le vocabulaire évaluatif et les règles d'emploi des proposi-

1. John McDowell, « Virtue and Reason », *Monist*, n° 62, 1979, p. 331-350.

tions normatives sont les sédimentations de certaines parties importantes du savoir pratique d'une culture. Jusque-là, je suis d'accord avec Putnam. Mais, ce faisant, on n'a pas encore, du même coup, tranché la question de savoir en quel sens ce savoir évaluatif jouit d'un statut d'« objectivité ». Bien entendu, dans la communauté pour la forme de vie de laquelle elles sont constitutives, les valeurs trouvent une reconnaissance intersubjective. Et, pour autant que cette reconnaissance se fonde sur de bonnes raisons, l'objectivité des jugements de valeur n'exprime pas simplement le fait social que les critères axiologiques sous-jacents dans le cadre d'une culture y sont acceptés. Même dans des contextes locaux, un savoir fondé sur l'usage, du type des orientations axiologiques intersubjectivement partagées, ne se serait pas établi s'il n'avait pas « fait ses preuves » dans la pratique. C'est ici que Putnam intervient et demande à propos de quoi les langages chargés d'évaluations peuvent faire leurs preuves, si ce n'est – d'une façon analogue aux langages empiriques – « au contact de la réalité » ? C'est là une conception qui semble contredire celle selon laquelle le savoir éthique ne possède qu'une validité culturelle et perd sa capacité d'orientation en dehors des traditions et des formes de vie qui s'y rattachent.

(7) Putnam oppose trois arguments à la différenciation des modes de validité respectivement propres aux jugements de fait et aux jugements de valeur ; il discute *a)* le « recouplement » déjà mentionné des valeurs cognitives et des valeurs non cognitives, *b)* la parenté entre le pluralisme des théories et celui des visions du monde, *c)* l'évaluation normative des pratiques et états sociaux qui nous sont étrangers.

*a)* Comme nous l'avons montré, selon Putnam, la base axiologique de la recherche nous signale impérieusement

## Valeurs et normes

que, ni dans les sciences ni dans l'éthique, ou dans n'importe quel autre domaine du savoir, il n'existe d'assertion axiologiquement neutre des faits. À vrai dire, ce premier point permet tout au plus de dédramatiser l'opposition entre savoir empirique et savoir éthique, dans la mesure où on peut montrer l'existence d'une continuité entre orientations axiologiques cognitives et non cognitives. Or, les valeurs cognitives se caractérisent par un rapport fonctionnel à la vérité qui manque à toutes les autres valeurs. À l'objection qui souligne que ce type de valeurs présente la spécificité de rendre la vérité possible, Putnam oppose l'argument peu convaincant selon lequel la vérité est elle-même une valeur qui « recoupe » d'autres valeurs<sup>1</sup>. Mais ce n'est pas la vérité en tant que telle, c'est le concept épistémique de certification de la vérité qui guide, en tant qu'idée régulatrice, nos pratiques de recherche et de justification. La vérité n'est pas un bien – dont on pourrait s'approprier une partie plus ou moins grande –, mais un concept de validité.

b) Putnam discute ensuite plus en détail la thèse selon laquelle nous tablons, dans le domaine du savoir empirique, sur la possibilité d'un accord que, raisonnablement, nous ne pouvons pas attendre dans le domaine du savoir éthique. Bien entendu, Putnam ne nie pas le pluralisme des projets de vie et des « conceptions du bien » (Rawls) qui sont souvent liées à des visions du monde métaphysiques ou religieuses. Mais il conteste qu'une telle divergence des interprétations soit réservée au savoir pratique et ne caractérise pas tout aussi bien le savoir empirique : « Nous n'avons tout simplement aucune preuve pour jus-

1. Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire*, trad. A. Gerschenfeld, Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 145 sqq. ; id., « Pragmatism and moral objectivity », in *Words and Life*, *op. cit.*, p. 170 sq.

tifier les spéculations sur la question de savoir si oui ou non la science est “destinée” à converger vers telle ou telle image théorique bien définie. »<sup>1</sup> Cet argument est lui aussi trop court. Certes, ne serait-ce que parce que les théories scientifiques ne forment pas un type de savoir totalisant, les *images du monde* de la science ne renvoient à aucun point de convergence. Tout au plus peuvent-elles être insérées dans le contexte d’« images » globales de ce type, en anglais : *pictures, images, comprehensive doctrines*. Mais, sous ses prémisses réalistes, Putnam compte lui-même sur une traduisibilité interthéorique qui contredit la thèse de l’incommensurabilité. Il mise par ailleurs sur cette permanence du changement des théories qui permet aux théories plus récentes, en physique, d’inclure (certes non les images du monde, mais) les équations des théories antérieures comme des cas limites<sup>2</sup>.

À la différence des théories, les images du monde ont la capacité de structurer toute une vie. Elles satisfont un besoin d’orientation dans la vie plutôt que notre curiosité théorique<sup>3</sup>. Le pluralisme des images du monde se distingue de la concurrence des théories scientifiques par le type de dissension auquel on peut *raisonnablement* s’attendre. Ce n’est pas des habituelles « difficultés du

1. Hilary Putnam, « L’objectivité et la distinction entre science et éthique », in *Le réalisme à visage humain, op. cit.*, p. 341.

2. Hilary Putnam, « The craving for objectivity », in *Words and Life, op. cit.*, p. 131 : « Newton avait raison lorsqu’il disait que les marées sont provoquées par l’attraction gravitationnelle de la lune et du soleil. Il avait raison, bien que son affirmation ait été réinterprétée à une époque de relativité générale et risque de devoir être réinterprétée aussi longtemps qu’il existe des révolutions scientifiques en physique. »

3. Putnam cite, en l’approuvant, l’idée de Wittgenstein selon laquelle « la religion a plus à faire avec le type d’image auquel on permet d’organiser votre vie qu’avec des expressions de la foi », H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992, p. 146.

## Valeurs et normes

jugement »<sup>1</sup> (*burdens of judgement*) qu'il est ici question, mais de « désaccords raisonnables » (*reasonable disagreements*) qui rendent absurde et même dangereux tout autre effort pour parvenir, en dépit de tout, à un consensus. En effet, dans la pratique, une telle tentative peut conduire à la répression de différences légitimes. Lorsqu'on a de bonnes raisons de s'attendre à des « désaccords raisonnables », on a de bonnes raisons de ne plus vouloir convaincre les autres de la justesse de ses convictions.

En revanche, cela ne veut pas dire que les décisions éthiques soient, d'une façon générale, inaccessibles à toute fondation rationnelle, ni les questions éthiques à toute discussion entreprise à des fins de clarification. Il suffit d'adopter la perspective appropriée<sup>2</sup>. Tout comme les questions éthico-politiques relatives à l'identité collective et à la conduite de vie, les questions éthico-existentielles – relatives à la fois à ce qui est dans l'ensemble le mieux pour moi, à la personne que je suis, et à celle que j'aimerais être – se posent à la première personne. En tant que tel, le questionnement éthique implique déjà qu'on a sélectionné le contexte de la biographie personnelle ou celui de la forme de vie collective, contexte auquel doit se référer une telle autoréflexion herméneutique. Cela explique à la fois la nature intuitive et le caractère contextuel de ce type de savoir pratique. À la différence de la science objectivante, la réflexion sur ses propres pratiques et contextes de vie ne génère aucun savoir contre-intuitif. Et comme elle oriente nos faits et gestes dans l'horizon du monde vécu qui est chaque fois

1. John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 83-87.

2. J. Habermas, « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », in *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Éd. du Cerf, 1992, et Flammarion, 1999, p. 95-110.

le nôtre, aucune prétention à la validité universelle ne s'associe au savoir éthique. Même s'ils possèdent la même infrastructure communicationnelle, les mondes vécus se présentent toujours au pluriel.

c) En dernier lieu, la thèse qui est ici mise en question est celle d'un relativisme axiologique fort qui considère que les formes de vie, les images éthiques du monde et les cultures se composent pour l'essentiel de concepts axiologiques « denses », de sorte que les relations interpersonnelles disposant d'une régulation légitime ne peuvent être appréciées que d'un point de vue local<sup>1</sup>. À juste titre, Putnam insiste sur le fait que les notions abstraites comme « bien » et « juste », « devoir » et « obligation » jouent dans toutes les langues évaluatives le même rôle grammatical. C'est aussi grâce à cette dimension sémantique commune que l'on peut porter des jugements de valeur transcontextuels à propos des façons d'agir de cultures étrangères<sup>2</sup>. Putnam a raison de se demander pourquoi nous devrions nous abstenir de porter un jugement sur la pratique des sacrifices humains chez les Aztèques, alors même que nous sommes en droit de considérer leurs mythes comme faux.

Un tel exemple va, à vrai dire, dans le sens d'une distinction déontologique que Putnam lui-même rejette : celle entre une morale universaliste fondée sur l'idée de justice et les éthiques particularistes des conduites de vie. Nous ne qualifions pas seulement la torture d'êtres humains qui se produit chez nous comme « cruelle », nous la désignons partout comme telle. Mais nous ne

1. Pour le « minimalisme moral » de Michael Walzer, voir *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.

2. Hilary Putnam, « Pragmatism and relativism », in *Words and Life*, *op. cit.*, p. 191.

## Valeurs et normes

nous sentons nullement fondés à contester les pratiques éducatives ou les cérémonies matrimoniales insolites, autrement dit les éléments centraux de l'ethos d'une culture étrangère, tant que ceux-ci ne contredisent pas nos critères *moraux*, à savoir les valeurs centrales qui, par leur prétention à la validité universelle, se distinguent des autres valeurs. Il en va autrement des intuitions cliniques qui nous guident lorsque (certes, seulement dans des cas extrêmes) nous portons un jugement sur les pathologies de tout un système social<sup>1</sup>. Ce qui nous paraît « faux » ou « anormal » dans de tels états d'aliénation ou d'anomie, c'est la rupture du « lien social », autrement dit la violation de ce minimum de solidarité sociale qui n'est que l'envers des critères universalistes de justice<sup>2</sup>. Cela dit, Putnam n'est pas satisfait de cette distinction déontologique entre normes d'action universalistes et valeurs particulières. En effet, dès lors que le caractère d'obligation des commandements moraux (et des termes à connotation morale comme « cruel ») est pensé comme catégorique et transfrontalier, entre en jeu une dimension de validité déontologique qui ne peut être réduite à la valeur de vérité des jugements de fait.

(8) La métacritique des objections de Putnam à l'« éthique » de Bernard Williams<sup>3</sup> nous conduit donc à

1. Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire*, *op. cit.*, p. 167 : « La croyance en un idéal pluraliste n'est pas la même chose que la croyance que tous les idéaux se valent. Nous rejetons certains idéaux de l'épanouissement humain comme faux, infantiles, malsains ou partiaux. »

2. J. Habermas, « Justice et solidarité », in *De l'éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 51-72, ainsi que id., « Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique », in *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 11-63.

3. Pour ma critique de B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990 ; cf. J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 112-116.

*Jürgen Habermas*

conclure que les valeurs bénéficient, certes, d'une certaine objectivité par rapport aux préférences subjectives ou arbitraires, mais que cette objectivité ne peut être comprise de façon réaliste sur le modèle des assertions de faits. Elle se fonde bien plutôt sur la reconnaissance intersubjective des critères de valeur, pour lesquels on dispose de bonnes raisons dès lors qu'on se réfère à une forme de vie à laquelle ils correspondent. Conçue comme intersubjectivité, l'objectivité des jugements de valeur renvoie à des communautés déterminées. Il reste que les questions de la justice post-traditionnelle introduisent des critères axiologiques qui transcendent le contexte des communautés *existantes*. La validité objective d'une morale universaliste est caractérisée par la référence à une communauté « toujours plus large » (*ever wider community*, dit George Herbert Mead). À travers cette transcendance des contextes, la validité morale, même si elle doit être explicitée dans la même dimension sociale de reconnaissance que l'objectivité des valeurs non universalistes, acquiert un *sens constructiviste*.

Sont « justes » les jugements moraux qui *méritent* d'être universellement reconnus, ce qui signifie qu'ils pourraient, dans les conditions approximativement idéales d'une discussion rationnelle, trouver l'assentiment de toutes les personnes susceptibles d'être concernées<sup>1</sup>. L'analogie avec la prétention à la vérité réside dans le fait qu'une acceptabilité rationnelle est requise ; la vérité des énoncés descriptifs ne peut se révéler et se confirmer que dans le cadre de discussions rationnelles qui soient, autant que possible, larges et permanentes. Il n'existe, à vrai dire, qu'une relation d'analogie entre les deux prétentions à la

1. J. Habermas, « Justesse ou vérité », in *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001, p. 202-243.

## Valeurs et normes

validité. Le concept de validité qu'est la justesse morale a perdu la connotation ontologique propre au concept de vérité qui, lui, transcende toute justification. Tandis que la « justesse » est un concept épistémique et ne *signifie* rien d'autre que le fait de mériter une reconnaissance universelle, le sens de la vérité est irréductible à des conditions épistémiques de mise à l'épreuve, aussi exigeantes soient-elles : la vérité dépasse toute justification, fût-elle idéalisée. Cette différence entre « vérité » et « justesse morale » reflète la distinction entre raison théorique et raison pratique.

Réaliste sur toute la ligne, Putnam tente d'éviter à la fois cette bifurcation de la raison et la différenciation qui va de pair avec elle dans la dimension de la validité (en validité véridative et validité déontologique). Pour souligner le caractère indivisible de la validité, il lui est arrivé de renvoyer à des exemples tels que : « Si Pierre avait fait ses études avec plus d'application, il serait devenu un meilleur philosophe. » En fait, la logique établit des relations entre toutes les expressions, quelle que soit leur origine sémantique. Mais, comme le montre le prétendu contre-exemple de Putnam, établir un lien logique entre les propositions ne revient nullement à effacer les différences entre les modes illocutoires ; en effet, dans l'acte de langage complet, seul l'un de ces modes prend chaque fois le dessus. Dès qu'un locuteur affirme l'énoncé conditionnel ci-dessus et qui est un énoncé contrefactuel, dès qu'il l'emploie autrement dit sur le mode assertorique, il prétend explicitement à la vérité de cet énoncé. L'évaluation des performances philosophiques de Pierre, exprimée par la principale, ne pourrait être explicitée que sur un autre mode grammatical, par exemple au moyen de l'énoncé évaluatif : « Jean est un meilleur philosophe que Pierre. » Or, la justesse de ce

jugement de valeur dépend de l'acceptabilité du critère sous-jacent et de son application correcte. De toute évidence, les énoncés empiriques, évaluatifs et moraux se distinguent selon les catégories de raisons qui sont chaque fois capables de les justifier. Le type de raison invoqué spécifie le sens de la validité des énoncés correspondants, autrement dit le sens illocutoire de leur emploi.

Si l'on considère que les énoncés mathématiques, les évaluations esthétiques et les interprétations herméneutiques appellent chaque fois *des types* de raisons *différentes*, on voit que la division traditionnelle en raison théorique et raison pratique n'est pas assez spécifique. Tout comme les jugements empiriques ou mathématiques, les jugements moraux se distinguent eux aussi, en comparaison des jugements de valeur non moraux, par l'universalité de leur prétention à la validité. Les jugements moraux corrects ou justes peuvent compter sur un assentiment universel. En revanche, les jugements de valeur non moraux relatifs à la « chasteté » ou à la « capacité d'aimer » d'une personne ne méritent pas, sans autre façon, l'assentiment universel, mais seulement la reconnaissance de ceux qui, soit par habitude, soit pour de bonnes raisons, partagent l'interprétation des critères axiologiques sous-jacents. Le fait que ce type de jugements de valeur dispose d'un domaine de validité spécifique à une culture ou relatif à une forme de vie déterminée n'en diminue pas le contenu cognitif. On associe cependant à la validité universelle des jugements moraux le sens transcontextuel d'un traitement égal et complètement inclusif de toutes les personnes. Cette validité déontologique partage avec l'objectivité des jugements de valeur une dimension de validité sociale : celle de mériter la reconnaissance. À la différence des jugements empiriques vrais, les jugements

## Valeurs et normes

moraux justes ou corrects ne doivent pas leur validité universelle à l'accréditation du monde objectif, mais à une reconnaissance rationnellement motivée qu'ils devraient, à vrai dire, trouver non seulement « chez nous », mais dans l'univers discursif de tous les sujets capables de parler et d'agir. Le sens constructif de la validité déontologique, selon lequel tous sont obligés de créer un tel règne inclusif des relations interpersonnelles soumises à une régulation légitime, rejoint à son tour celui de la validité des énoncés mathématiques compris au sens de l'intuitionnisme. Ni la vérité analytique des énoncés mathématiques ni la justesse des énoncés moraux ne présentent ce qui est caractéristique de la vérité factuelle des énoncés empiriques, à savoir un sens qui transcende toute justification. À vrai dire, les énoncés mathématiques tout comme les énoncés empiriques se réfèrent à des états de choses, et non, comme les énoncés moraux, à des actions sans lesquelles les états de chose visés ne viendraient jamais au monde.

Bien entendu, Putnam n'affirme pas que les jugements de valeur ont le *même* sens descriptif que les jugements empiriques. Néanmoins, il aimerait garantir aux énoncés évaluatifs le sens d'une même validité réaliste que celle dont jouissent les énoncés empiriques vrais. Les conséquences qui en résultent ne se répercutent pas seulement sur la stratégie de fondation que nous adoptons pour la théorie morale. Je ne peux aborder ici les difficultés que rencontre le réalisme moral<sup>1</sup>. Une autre conséquence est plus importante dans notre contexte ; en effet, le refus de distinguer entre validité véridative et validité déontologique entraîne un nivellement des différences qui

1. J. Habermas, « Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique », in *L'intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 11-63.

existent entre les valeurs particulières et les normes d'action morales ayant une valeur d'obligation universelle. Or, du fait de l'abandon de cette distinction déontologique, la conception universaliste de la morale, que Putnam, lui non plus, ne souhaite pas abandonner, est mise en péril. C'est ce que montre l'éthique pragmatiste de John Dewey, pour laquelle Putnam a beaucoup de sympathie.

Dewey part de l'image d'une communauté de coopération qui, par une attitude offensive, vient à bout des contingences qu'elle offre, de manière toujours inattendue, son environnement. Qu'elle ait à résoudre des questions théoriques ou des questions pratiques, elle domine les situations qui comportent un défi toujours d'une seule et même manière : par un « comportement intelligent ». Dewey entend par là un comportement qui consiste à résoudre les problèmes posés et qui est caractérisé par la coopération sociale, la pensée hypothétique imaginative et l'intervention expérimentale. Comme l'intelligence humaine est indivisible, les orientations axiologiques sont mises à l'épreuve de la même manière que les convictions empiriques. Les problèmes se posent toujours dans des situations déterminées, et sont donc perçus et traités dans des contextes pratiques. À l'intérieur de ce cadre de référence global, les convictions empiriques forment avec les intérêts, les considérations rationnelles en finalité, les orientations axiologiques et les fins éthiques globales un tissu dans lequel les convictions sont susceptibles de se corriger réciproquement : « En tant que moyen d'une fin envisagée, une situation peut être évaluée comme plus ou moins bonne, plus ou moins favorable (*efficient*), ayant des conséquences plus ou moins indésirables. En tant que but, une situation est évaluée à la fois en termes de moyens nécessaires à sa

## Valeurs et normes

réalisation et en termes de ses conséquences futures. Toutes ces évaluations sont rationnelles [...]. »<sup>1</sup>

Cette façon holistique d'envisager les choses se révèle féconde pour une analyse aussi bien de la genèse que de la création et de la sédimentation des valeurs. Elle accède à la généalogie, à la mise à l'épreuve et à la stabilisation des valeurs dans les pratiques d'une communauté<sup>2</sup>. En effet, le comportement intelligent cherche par définition à améliorer une situation qui est évaluée comme étant « plus ou moins bonne ». Dans tout ce qu'ils font, les acteurs de Dewey sont guidés par la compréhension intuitive de leur bien-être. S'ils peuvent tirer des enseignements aussi bien des ratages d'une action dont le critère de contrôle est le succès que de l'échec des pratiques régulées par des normes, et s'ils peuvent en tirer des conclusions pour la révision de certains faits et de certains jugements de valeur, c'est parce que, *dans le contexte global d'un projet de vie commun*, les expériences et les convictions empiriques se réfèrent logiquement aux fins, aux préférences et aux valeurs. Or, ce qui est pour l'individu son projet de vie individuel est pour une communauté organisée son idée du bien public.

En partant, avec Dewey, des interprétations collectivement partagées de la vie bonne, Putnam, en bon aristotélicien, fait lui aussi découler de l'autocompréhension éthique d'une collectivité la rationalité des convictions axiologiques éprouvées. L'idée classique d'une vie menée en conscience reste déterminante. Sont raisonnables pour une communauté de coopération les orienta-

1. Hilary Putnam, « Dewey's logic : Epistemology as hypothesis », in *Words and Life*, *op. cit.*, p. 205.

2. Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999.

tions axiologiques qui, dans une situation donnée, favorisent le bien public ou ce que ses membres considèrent comme tel : « La conception deweyenne de la recherche est sociale ; la question significative est de savoir [...] ce qui se passerait si les individus et les communautés se conformaient à la “méthode scientifique” ou à la “méthode de l’intelligence” [...]. Les communautés dans lesquelles nous vivons sont concernées par ce qu’elles-mêmes décrivent comme le “bien public”. »<sup>1</sup> À vrai dire, le lien ainsi établi entre la réforme raisonnable des convictions axiologiques et l’autocompréhension collective d’une communauté et de sa forme de vie culturelle ne favorise ni une compréhension réaliste ni, à plus forte raison, une compréhension universaliste des valeurs.

(9) Aristote lui-même, qui n’était pas pluraliste et ne doutait pas encore que la *polis* fût la seule forme de vie pouvant servir de modèle, ne pensait pas sérieusement que le savoir pratique fût objectif, si l’on comprend ce terme dans un sens épistémique. À plus forte raison, nous, pluralistes modernes, devons nous poser la question de savoir comment régler les relations normatives et les conflits *entre* collectivités qui ont des idéaux – « idéaux de l’épanouissement humain » (*ideals of human flourishing*) contradictoires, dès lors que nous partons de la prémisse que toute généalogie raisonnable des valeurs est liée à la perspective d’un « nous » propre à une communauté de coopération soucieuse de son bien-être. Les principes de l’universalisme égalitaire, les droits de l’homme et la démocratie, les bases normatives d’un pluralisme sensible aux différences, en faveur desquels Putnam et les pragma-

1. Hilary Putnam, « Dewey’s logic : Epistemology as hypothesis », *op. cit.*, p. 214.

## Valeurs et normes

tistes s'engagent si résolument, sont-ils seulement compatibles avec une éthique pragmatiste des valeurs ?<sup>1</sup>

Les personnes que ne relie aucune forme de vie ni aucune pratique commune se rencontrent en restant étrangères les unes aux autres. D'elles aussi Putnam attend que, lorsqu'un besoin de régulation se fait sentir, elles engagent des discussions et s'entendent les unes avec les autres : « Même si nos maximes emploient des vocabulaires aussi différents que possible, nous pouvons engager une discussion (au sens normatif de "l'activité communicationnelle"), dans le but de parvenir à un vocabulaire commun et à une idée commune quant à la manière dont ce vocabulaire devrait être appliqué. »<sup>2</sup> Tout indique que cette attente sera difficile à satisfaire si, pour une formation intelligente des convictions axiologiques rationnelles, une idée intersubjectivement partagée du bien public doit déjà être présupposée. Comme les intéressés ne peuvent plus, dans cette situation, recourir à aucune autre substance que la procédure de l'argumentation comme telle, Putnam introduit ici le concept de rationalité procédurale : « Pour les pragmatistes, nos conceptions de la rationalité et de la justice [souligné par moi, J. H.] sont des "conceptions procédurales presque pures", bien que les procédures soient imparfaites [...]. La vérité et la bonté indépendantes des procédures sont au mieux des idées régulatrices. »<sup>3</sup>

Certes, le comportement intelligent que Dewey explicite au moyen de l'expérimentation guidée par des hypothèses peut se comprendre comme un exemple de

1. Pour ce qui suit, voir Axel Honneth, « Zwischen Prozeduralismus und Teleologie », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 47, 1999, p. 59-74.

2. Hilary Putnam, *Values and Norms*, ms., op. cit., p. 11.

3. Hilary Putnam, « William James's ideas », in *Words and Life*, op. cit., p. 225.

rationalité procédurale. Mais s'il doit être question de la rationalité des valeurs, cette intelligence doit opérer sur un arrière-plan déterminé ; elle doit s'appliquer du point de vue des membres soucieux de leur bien commun. Cela dit, un tel point de vue *vertical* du « nous », grâce auquel l'un identifie l'autre comme le membre d'une même communauté de coopération, fait défaut dans les discussions transfrontalières. Dans les discussions pratiques qui outrepassent les frontières culturelles profondes existant entre *différentes* collectivités, les participants sont obligés d'adopter le point de vue de la première personne du pluriel, qui n'est pas orienté de manière verticale, de haut en bas, vers l'ensemble des membres d'une communauté, mais de manière *horizontale*, vers une inclusion réciproque des autres. En effet, seule une telle perspective leur permet d'établir qu'une norme est conforme à l'égal intérêt de toutes les personnes concernées, qu'elles soient ou non membres de la même communauté. Ce *point de vue moral* a été explicité, en termes constructivistes, par George Herbert Mead, un autre pragmatiste, pour qui tous les participants sont obligés de *créer* ce point de vue moral de façon symétrique en procédant à une adoption réciproque de perspective.

La lecture intersubjectiviste de l'impératif catégorique par Mead souligne la nécessité de décentrer les perspectives d'interprétation qui, égocentriques ou ethnocentriques, sont chaque fois les nôtres. L'adoption réciproque des perspectives subordonne les prises de position de chacun à la prise en compte de la structure polycentrique de la compréhension de soi et du monde qui est celle de toutes les autres parties. La validité déontologique des normes ayant valeur d'obligation est alors comprise comme méritant une reconnaissance universelle. Cette différenciation des dimensions de validité ne signifie pas

## Valeurs et normes

qu'il y ait un *dualisme* irréconciliable des modes de validité. En effet, la douce contrainte d'adopter des points de vue réciproques et inclusifs fait partie des présuppositions pragmatiques de la pratique de l'argumentation, présuppositions dont dépend la justification de *toutes* les convictions, qu'elles soient de type empirique, mathématique, évaluatif ou moral. Cela dit, la nécessité du décentrement revêt une importance particulière dès lors que l'on aborde des questions de justice. En effet, dans les discussions morales, les participants à l'argumentation susceptibles de se contredire ne se rencontrent pas dans le rôle d'un autrui quelconque, mais en tant que personnes individuelles. C'est seulement en tant qu'individus irremplaçables, et impossibles à confondre avec d'autres, qu'ils appartiennent à l'univers moral<sup>1</sup>.

Ni la morale de l'égal respect et de la responsabilité solidaire pour tout un chacun, ni les droits de l'homme ou l'État constitutionnel démocratique ne peuvent être fondés du point de vue éthique d'une communauté singulière, soucieuse de son bien. Putnam, qui aimerait subsumer ces deux aspects sous le réalisme de la connaissance, est séduit par la fondation épistémologique de la démocratie telle qu'elle est proposée par Dewey : « La démocratie n'est pas simplement une forme de vie sociale parmi d'autres formes viables de vie sociale ; elle est la condition préalable de l'application pleine et entière de l'intelligence à la solution des problèmes sociaux. »<sup>2</sup> Or c'est là un argument à double tranchant si l'on considère que Dewey explicite le comportement intelligent en par-

1. Pour les deux aspects de la vulnérabilité morale, « l'individu irremplaçable » et le « membre à égalité de droits », cf. Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993, p. 173 sq.

2. Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, *op. cit.*, p. 180.

*Jürgen Habermas*

tant du modèle de la méthode scientifique. Contrairement à l'intention de Dewey lui-même, ce modèle peut aussi signifier que l'expertocratie scientifique est la forme suprême de l'organisation. Lorsqu'il est institutionnalisé dans des formes suffisamment ouvertes à la discussion, le processus démocratique remplit des fonctions épistémiques, y compris et en particulier relativement à des questions de justice dont la solution ne peut venir ni d'un simple compromis entre intérêts divergents, ni de l'appel à un ethos commun. Or, cette fonction s'explique mieux en suivant Kant et Mead qu'en suivant Aristote et Dewey. En effet, dans les conditions d'un pluralisme légitime des visions du monde, les conflits en matière de justice ne peuvent trouver une solution que si les parties plaidantes acceptent d'aboutir au point de vue *inclusif* d'un « nous » en s'engageant dans une adoption réciproque des perspectives.

*Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, avec le concours de Christian Bouchindhomme.*

## Index des noms

- Ackerman, Bruce, 98, 123, 127.  
Adorno, Theodor Wiesen-  
grund, 9, 14, 31, 44, 47-48,  
51, 62.  
Anderson, Perry, 144.  
Apel, Karl-Otto, 14, 19, 31-36,  
38-42, 51, 59-66, 69, 75, 83,  
93, 208.  
Arendt, Hannah, 165, 170-171,  
197.  
Aristote, 46, 200, 232, 236.  
Audard, Catherine, 102, 104,  
106, 111, 223.  
Austin, John L., 14, 176.
- Bataille, Georges, 185.  
Benjamin, Walter, 148.  
Bernstein, Richard, 14.  
Berten, André, 103, 131.  
Böckenförde, Ernst-Wolfgang,  
165.  
Bouchindhomme, Christian,  
11, 19, 21, 31, 37, 40, 50,  
64, 96, 101, 138, 162, 164,  
178, 182, 185, 188, 205.  
Brandom, Robert, 25, 70, 75,  
78-79, 82, 85-91.
- Canovan, Margaret, 152.  
Carnap, Rudolf, 68, 199, 202.  
Cometti, Jean-Pierre, 70-71,  
76, 78, 81, 92, 208.
- Dahl, Robert A., 195-196.  
Davidson, Donald, 71, 76, 78,  
80-81.  
Deledalle, Gérard, 70, 74.  
Derrida, Jacques, 104, 185.  
Descartes, René, 166.  
Descombes, Vincent, 84.  
Dewandre, Nicole, 136, 139.  
Dewey, John, 70, 73-74, 76-  
77, 81, 92, 230-233, 235,  
236.  
Dilthey, Wilhelm, 36, 58.  
Dummett, Michael, 75, 80, 83,  
92, 208.  
Durkheim, Émile, 14-15, 17-  
18, 20, 74.  
Dworkin, Ronald, 25, 98, 181,  
191.
- Engel, Pascal, 71, 80, 134.  
Engels, Friedrich, 42, 44.

*Habermas. L'usage public de la raison*

- Ferry, Jean-Marc, 13, 135-136, 139, 145, 147, 149-151, 153-154, 157, 202.  
Fichte, Johann Gottlob, 174.  
Finkielkraut, Alain, 152.  
Foucault, Michel, 185.  
Friedeburg, Ludwig von, 49.
- Gadamer, Hans-Georg, 37, 62-63, 72, 165.  
Gaillard, Françoise, 84.  
Galilée, 166.  
Gehlen, Arnold, 178.  
Gellner, Ernst, 141.  
Goodman, Nelson, 71, 75, 81.  
Görtzen, René, 7.  
Gowan, Peter, 144.  
Grimm, Dieter, 158.
- Hare, Richard M., 219.  
Harsanyi, John C., 124.  
Hart, Herbert L. A., 97.  
Hartmann, Nicolai, 216.  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 44-46, 52, 55-56, 81, 88, 100, 163, 165, 173, 189.  
Heidegger, Martin, 8, 35-36, 38, 44, 72, 76, 90.  
Heller, Hermann, 165.  
Henrich, Dieter, 81.  
Hintikka, Jaakko, 72.  
Hobbes, Thomas, 129, 166, 168-170.  
Hobsbawm, Eric J., 141.  
Honneth, Axel, 161, 233.  
Horkheimer, Max, 9, 14, 26, 31, 44, 49-50, 56, 202.  
Horster, Dedev, 43, 46.  
Humboldt, Wilhelm von, 94.
- James, William, 67, 70, 92, 151, 233.  
Jaspers, Karl, 36.  
Joas, Hans, 161, 231.
- Kant, Emmanuel, 38-39, 41, 46, 51, 56, 81, 88, 100-101, 117, 123, 143, 150, 174, 187, 199-201, 206, 209, 214, 217, 236.  
Kelsen, Hans, 97.  
Kierkegaard, Soeren, 36.
- Ladrière, Paul, 52.  
Lefort, Claude, 95, 106.  
Lenoble, Jacques, 136, 139.  
Lepsius, Mario Rainer, 144-145.  
Litt, Theodor, 43.  
Löwith, Karl, 44-45.  
Luhmann, Niklas, 14, 97, 105, 176, 188.  
Lukács, Georg, 14, 44, 46, 50, 52.
- Machiavel, Nicolo, 166.  
Mackie, John Leslie, 217.  
Magnette, Paul, 133.  
Marcuse, Herbert, 51, 55.  
Marx, Karl, 14, 42-44, 49, 52, 56, 58, 163, 177.  
McDowell, John, 219.  
McKinnon, Catriona, 152.  
Mead, George Herbert, 14-15, 69, 73-74, 226, 234, 236.  
Meyer, Michel, 70.  
Michelman, Frank I., 25, 98, 127-128, 181, 191.

*Index des noms*

- Moore, George H., 216.  
More, Thomas, 166.  
Müller, Jan-Werner, 95.  
Murdoch, Iris, 219.
- Nietzsche, Friedrich, 8, 17, 44-45.  
Nolte, Ernst, 145.  
Nozick, Robert, 123.
- Ehler, Christoph, 49.  
Okin, Susan, 110.
- Parsons, Talcott, 14, 183.  
Peirce, Charles Sanders, 14, 39, 41, 57-58, 69-70, 73-74, 76, 83, 87, 91-92.  
Popper, Karl R., 38.  
Pouivet, Roger, 81.  
Poulain, Jacques, 84.  
Putnam, Hilary, 25, 70, 72, 75-76, 79, 83-84, 86-88, 91-92, 199-206, 208-214, 216, 218-222, 224-225, 227, 229, 231-233, 235.
- Quine, Willard Van Orman, 71, 75.
- Ranger, Terence, 141.  
Rawls, John, 18-19, 24, 95-96, 98-115, 117-120, 122-123, 125-130, 157, 181, 183-184, 188-192, 221, 223.  
Raynaud, Philippe, 50.  
Reichenbach, Hans, 199.  
Reijen, Willem van, 43, 46.  
Renan, Ernest, 139, 150-151.
- Rials, Stéphane, 50.  
Ricardo, David, 189.  
Riccœur, Paul, 111.  
Rochlitz, Rainer, 13, 19, 21, 24-25, 36, 62, 67, 74, 79, 95-96, 104, 121, 135, 138, 162, 164, 173, 176, 182, 188, 204, 211, 225-226, 236.  
Rorty, Richard, 14, 25, 70-71, 75-86, 88-89, 91-93, 104, 131, 211.  
Rosanvallon, Pierre, 190.  
Rothacker, Erich, 35, 43.  
Rousseau, Jean-Jacques, 101, 117, 143, 187.
- Sandel, Michael, 103.  
Scanlon, Thomas M., 109.  
Scheler, Max, 216.  
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 7, 45-46.  
Schmitt, Carl, 165, 178.  
Schuman, Robert, 134.  
Schütz, Alfred, 15.  
Searle, John R., 14, 176.  
Sellars, Wilfrid, 14, 78.  
Sen, Amartya, 109.  
Shusterman, Richard, 84.  
Sieyès, Emmanuel-Joseph, 150-151.  
Simitis, Spiros, 165.  
Smith, Adam, 189.  
Sternberger, Dolf, 144.  
Strawson, Peter F., 14, 176.  
Stürmer, Michael, 146.
- Tarski, Alfred, 78.  
Tassin, Étienne, 138.  
Thibaud, Paul, 139, 153.

*Habermas. L'usage public de la raison*

- |   |   |
|---|---|
| Waldron, Jeremy, 98.                          | Williams, Bernard, 109, 225.  |
| Walzer, Michael, 103, 133-134, 224.           | Wingert, Lutz, 235.   |
| Weber, Max, 14, 20, 23, 28, 52, 165, 183-184. | Wittgenstein, Ludwig, 15, 56, 68-69, 72, 75, 80-81, 93, 176, 208, 216, 222. |
| Weiler, J., 144.                              | Wolin, Richard, 145-147.  |
| Wellmer, Albrecht, 32, 65.                    | Yack, Bernard, 152.   |
| Wetz, Friedrich, 49.                          | Zask, Joëlle, 77.   |
| Wieacker, Franz, 165.                         |   |
| Wiggershaus, Rolf, 49.                        |   |

Imprimé en France  
Imprimerie des Presses Universitaires de France  
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme  
Août 2002 — N° 49 484

Imprimé en France  
Imprimerie des Presses Universitaires de France  
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme  
Août 2002 — N° 49 484