

ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE
LE RECONSTRUCTIONNISME HERMENEUTIQUE DE J. HABERMAS

Claude Piché, Université de Montréal

Au moment où, dans la postface de 1973 à son livre Erkenntnis und Interesse, Habermas dresse le bilan des principales objections qui lui ont été adressées, il est amené à faire état d'une distinction cruciale qui n'avait pas été dégagée de façon suffisamment claire dans le texte. Le point 6 de cette postface est intitulé "Reconstruction contre autocritique", et il débute comme suit:

Mes recherches dans Connaissance et intérêt souffrent non seulement de l'absence d'une distinction précise entre objectivité et vérité, mais aussi de l'absence de différenciation entre reconstruction et autoréflexion au sens de la critique. Il m'est devenu clair après coup seulement que l'utilisation linguistique traditionnelle de "réflexion" qui remonte à l'idéalisme allemand recouvre les deux (et les confond): d'une part la réflexion sur les conditions de possibilité des compétences du sujet connaissant, parlant et agissant en général, et d'autre part la réflexion sur les limitations produites inconsciemment auxquelles se soumet dans son procès de formation même un sujet déterminé (ou un groupe déterminé de sujets ou un sujet générique déterminé)¹.

Il est permis de s'interroger sur la portée et les conséquences de cette mise au point tardive pour l'ensemble de l'entreprise philosophique de Habermas, notamment quant au statut théorique de ce discours. Dans le cas d'une théorie de type reconstructif, on se situe d'emblée sur le plan transcendantal ; l'emploi de l'expression kantienne "conditions de possibilité" dans l'extrait qui précède en témoigne. Le discours est transcendantal dans la mesure où il s'applique à retracer et à reconstituer les

conditions d'engendrement de différentes sphères d'objectivation. Ces conditions sont toujours déjà présentes dans chaque sujet de façon intuitive. Le travail de reconstruction ne consiste qu'à porter au jour de manière explicite ces diverses compétences comme l' a fait Kant par exemple dans la Critique de la raison pure pour le sujet connaissant. La philosophie kantienne constitue à vrai dire le paradigme de ce type de théorie, pour autant toutefois que l'on prenne bien soin de réserver l'épithète "critique" à l'autre type théorique. En effet, Habermas demeure fidèle à Horkheimer qui voit en Marx, et non en Kant, le véritable inatigateur de la théorie critique ². La tâche d'une critique fondée sur l'autoréflexion ne vise pas tant à exposer les règles d'engendrement de vastes champs d'objectivation, qu'à dénoncer le caractère illusoire de pseudo-objectivations produites à leur insu par un sujet individuel ou par un groupe social. La psychanalyse freudienne et la critique marxiste de l'idéologie sont des exemples privilégiés de théorie critique.

En introduisant explicitement cette distinction, Habermas cherche manifestement à préciser le statut théorique de Erkenntnis und Interesse dans la mesure où il tient à attirer l'attention sur la présence de chacune de ces deux composantes dans son livre. La manière précise selon laquelle ces deux aspects de la théorie s'y articulent demeure un problème délicat, et il faudra certes y revenir. Mais une question plus pressante surgit à l'esprit. Par la différenciation de deux types de théorie, Habermas n'indique-t-il pas tacitement que ces deux approches peuvent se déployer de façon

indépendante l'une de l'autre, et qu'une théorie reconstructive par exemple peut être édiflée sans qu'il lui soit nécessaire de comporter immédiatement un volet critique ? Cette appréhension semble d'autant plus justifiée que les théories conçues selon le modèle de la reconstruction prennent une place prépondérante dans les travaux de Habermas depuis les années soixante-dix. Que l'on songe simplement à la théorie de la compétence communicationnelle sous la forme d'une pragmatique universelle³, à la théorie de la socialisation ou encore à la théorie de l'évolution sociale⁴. Toutes ces approches théoriques s'appliquent à reconstruire les structures transcendantales universelles qui entrent à titre de composantes dans une théorie de la société. Toutefois la question se pose de savoir si une telle théorie de la société peut encore être légitimement qualifiée de théorie "critique", tel que s'en réclamait le projet initial de Habermas. Faut-il soupçonner ici une réorientation de la philosophie vers des disciplines non critiques ? Comment dès lors un tel virage dogmatique pourrait-il être réconcilié avec les préoccupations des années soixante axées sur le lien intrinsèque qui existe entre théorie et pratique, entre connaissance et intérêt ? Pour répondre à ces questions concernant les intentions philosophiques ultimes sous-jacentes à l'entreprise de Habermas, il importe de considérer la façon dont le savoir théorique issu de la reconstruction peut être mis à profit concrètement dans le cadre d'une critique. Il s'agit dès lors de répéter la question de l'articulation de la théorie et de la pratique en interrogeant le rapport qui prévaut

entre la prétention à la vérité de ce discours philosophique et le contexte de motivation et d'application sur lequel il s'emboîte. Dans les années trente, l'Ecole de Francfort avait repris l'héritage de Marx et mis en lumière le caractère autoréférentiel de la théorie : la théorie est d'emblée enracinée dans la pratique et elle y est essentiellement destinée. Reste à savoir dans quelle mesure la théorie critique de Habermas se conforme à ce modèle.

Il convient donc de montrer dans un premier temps jusqu'à quel point Habermas est lui-même fort bien conscient du lien étroit qui unit théorie et contexte dans des cas typiques de théorie critique comme le marxisme et la psychanalyse. Après quoi il devient possible, dans un second temps, de constater que la distinction introduite après coup entre reconstruction et critique ne fait pas vraiment violence à l'architecture de Erkenntnis und Interesse, mais qu'au contraire elle éclaire très exactement la disposition théorique du livre. Enfin, dans un troisième temps, l'assignation par Habermas de cette double fonction à la philosophie, telle que reprise dans les écrits plus récents, doit permettre la mise au jour des difficultés inhérentes à une philosophie qui, au nom d'un universalisme, se coupe graduellement de son complexe de motivations et de son champ d'application immédiat.

1 - Autoréférentialité de la théorie critique

Le sens que donne Marx à "critique" dans le titre Critique de l'économie politique fait référence à une constellation qui est propre au XIXe siècle. C'est avec l'arrivée de la civilisation industrielle que cesse l'emploi subjectif du mot "critique" - en usage à la Renaissance et au Siècle des Lumières - comme attitude reliée de façon extrinsèque à son objet. A la suite de R. Koselleck, Habermas retrace dans Theorie und Praxis ⁵ l'étymologie grecque de ce mot qui, dans son acception juridique, avait alors partie liée avec un terme ayant la même racine : la crise. Critique et crise vont de pair en ce que la critique, à savoir le jugement porté, est incluse dans la situation globale de la crise, c'est-à-dire le litige en cause. Cette appartenance de la critique à la crise ne réapparaît qu'au moment des crises économiques cycliques telles que les a connues le XIXe siècle. C'est alors que la théorie critique prend un sens défini : le théoricien n'entretient désormais plus un rapport à distance avec son objet, au contraire il est lui-même directement touché par la crise qui éclate au coeur de la société. Le savoir qui se fait jour dans la critique est un savoir qui surgit de l'intérieur de la situation critique, et en vue d'y répondre.

La critique se trouve désormais mise en branle par l'intérêt pratique qu'il y a à décider de l'évolution d'une crise vers un mieux. Du même coup elle ne peut se donner elle-même de fondement théorique. Et du fait que le phénomène de crise s'est trouvé universalisé en une conception du monde comme crise qui ne laisse subsister hors de lui aucune possibilité transmondaine de connaissance pure - du fait que le juge qui pourrait trancher le différend s'y

trouve au contraire impliqué comme l'est un médecin gagné par la maladie, la critique prend conscience de sa situation particulière d'implication dans l'objet même qu'elle critique ⁶.

Le savoir critique est essentiellement contextuel, intriqué dans la situation englobante d'où il est issu. Ici, aucune possibilité de se dérober à la crise, sinon en y réagissant de l'intérieur et avec les moyens disponibles. Le savoir se trouve d'emblée placé sous un impératif pratique qui interdit toute connaissance pure puisque l'ampleur de la crise ne laisse aucun espace libre pour un spectateur impartial. La situation critique rejoint le sujet connaissant au plus profond de lui-même, elle menace sa survie, le maintien de son identité ⁷; si bien que la théorie est tenue à la fois de repérer les causes du mal et d'indiquer la possibilité d'une guérison.

Le fait que toute situation critique soit vécue au niveau de la conscience de ceux qui y sont impliqués apparaît très clairement quand la crise d'identité prend la forme de l'idéologie. Le sujet est appelé à retracer la genèse de l'idéologie aliénante et à la présenter aux acteurs de façon telle qu'elle puisse faire signe en direction d'une solution, ne serait-elle que de l'ordre d'une simple prise de conscience. Mise au jour de la constitution de la situation conflictuelle et application des correctifs sont inséparables ⁸. La théorie critique se déploie selon une logique dialectique : ultimement, la simple reconstitution exhaustive de la situation répressive provoque la dissolution de la fausse conscience. Selon Habermas, saisie immédiate (Einsicht) et émancipation (Emanzipation) ⁹ ne

font qu'un dans une théorie de ce type. La validité de la connaissance critique est jugée à la lumière de son efficacité pratique ¹⁰; une théorie critique qui ne débouche pas sur une application fructueuse est du même coup dépourvue de vérité. Du reste, elle ne détient cette validité que pour ses destinataires (Adressaten). La teneur de ce savoir est strictement rapportée au contexte contraignant qu'une reconstitution lucide relègue désormais au statut d'un passé ¹¹ révolu. La critique comporte certes une dimension pratique essentielle, elle se fait prescriptive dans la stricte mesure où elle est rétrospective. Elle ne s'accompagne pas pour autant d'une dimension prospective définie. Elle n'ouvre aucun horizon d'avenir, mais se restreint plutôt à libérer le présent des attaches du passé. La critique de l'idéologie se trouve en ceci dans une position très voisine de celle de la cure psychanalytique.

Dans Erkenntnis und Interesse Habermas tente de démontrer le caractère critique de la psychanalyse en soulignant que contrairement aux deux autres groupes de sciences précédemment traitées - les sciences empirico-analytiques et les sciences historico-herméneutiques - le lien entre le discours théorique et l'intérêt émancipateur y est immédiatement manifeste. La théorie psychanalytique intervient au sein d'une crise d'identité vécue par le sujet individuel qui se trouve dans l'impossibilité de rétablir un rapport transparent à lui-même. Aussi le dialogue qui prend place entre l'analyste et le patient est d'emblée asymétrique ; la cure vise précisément à rétablir une situation symétrique dans laquelle un véritable dialogue puisse avoir lieu.

Au départ, le patient se livre à une utilisation pathologique du langage ordinaire, de sorte que les accrocs à l'usage linguistique normal prennent une valeur de symptômes. Le clivage des symboles a pour conséquence qu'apparaît en surface un discours dont le sens véritable ne peut être saisi qu'au moment où l'on prend conscience qu'il renvoie à une intentionnalité profonde qui se dérobe. Dans ce cas disparaît la situation herméneutique normale sur laquelle reposent les sciences historico-herméneutiques. L'analyste est contraint de reconstituer la grammaire privée du patient en se plaçant dans la perspective d'une "herméneutique des profondeurs"¹². Par cette expression, Habermas veut souligner le fait que cet interlocuteur bien particulier qu'est l'analyste doit entamer le dialogue à l'aide d'un appareil théorique qui lui permette de contourner les intentions manifestes du discours, jamais remises en question par l'herméneutique naïve. En psychanalyse, le métadiscours prend la forme d'"interprétations générales"¹³ qui au même moment où elles tiennent compte du caractère essentiellement intersubjectif de la cure, font référence à un cadre plus ou moins fixe d'interprétation à titre de critère, cadre qui rend caduc un type de confirmation comme l'élimination graduelle des préjugés au fur et à mesure que progresse la compréhension dans une situation dialogique normale¹⁴. L'herméneutique naïve, de par son caractère non méthodique, s'éloigne automatiquement d'une attitude critique vraiment efficace.

Pour Habermas, le succès de la cure psychanalytique est directement relié à la force du dispositif théorique mis en oeuvre.

En ce sens, le schéma du traumatisme anticipé par une interprétation générale s'apparente au mode d'application de toute autre théorie scientifique de type empirico-analytique. Une théorie générale de ce type ne vise pas tant à "comprendre" les phénomènes qu'à "expliquer" leur dynamique en vertu de principes et de lois universellement applicables. Comme l'expérimentateur dans son laboratoire, le psychanalyste doit être lui aussi en mesure, sur la base de son interprétation générale, d'anticiper certaines lignes de force qui doivent nécessairement ressurgir dans tous les cas pathologiques particuliers du même genre. Tout comme dans les sciences expérimentales, la vérification empirique du schème hypothétique demeure possible, à cette différence près que la procédure de confirmation est dans le cas de la psychanalyse d'une nature propre. S'il y a application de la théorie, celle-ci n'est pas uniquement le fait de l'analyste. L'efficacité du schéma interprétatif construit par l'analyste dépend bien plus d'une "auto-application"¹⁵ de l'hypothèse par le patient. L'analyste n'intervient dans la maladie que comme catalyseur afin de déclencher chez le patient un processus d'autoréflexion au cours duquel il parvient à reconstituer pour lui-même une identité perdue. L'application ne consiste donc pas ici en l'acceptation pure et simple d'une interprétation générale et abstraite. Le patient doit intervenir lui-même dans la cure en rapportant le schème hypothétique à son propre cas et en établissant les liens entre ce schème et son histoire personnelle pour faire ressortir les coïncidences. Le métadiscours de l'analyste n'a ni valeur explicative,

ni vertu curative, tant que l'interprétation générale n'a pas été spécifiée en se pliant à l'histoire individuelle du patient. La solution de la crise se présente alors sous la forme d'une narration du cas particulier à l'aide du langage ordinaire.

Les interprétations générales ne peuvent abstraitement maintenir leur prétention à une validité universelle que parce que leurs déductions sont de surcroît déterminées par le contexte. Les explications narratives se distinguent des explications strictement déductives par le fait que les événements ou les situations pour lesquels elles affirment une relation causale, reçoivent au cours de l'application une détermination supplémentaire. Les interprétations générales n'autorisent donc pas d'explications indépendantes d'un contexte ¹⁶.

La théorie psychanalytique ne doit aussi jamais perdre de vue son contexte d'utilisation si elle est appelée à porter des fruits. Le dialogue a-symétrique institué dans la cure ne perd pas son caractère intersubjectif, voire herméneutique.

La supériorité théorique de l'analyste est directement renvoyée à l'acceptation par le patient du schème d'interprétation proposé. La vérité de la théorie dépend de manière essentielle du contexte. Evidemment le patient ne peut se comprendre lui-même que grâce à l'ébauche par le médecin d'un segment autobiographique oublié ; mais en retour la validité de l'hypothèse suggérée implique un processus de réappropriation par le patient, qui ultimement donne son assentiment au médecin. On retrouve ici un motif proprement herméneutique qui a été mis en lumière par Gadamer. Prenant le contre-pied d'une distinction nette et méthodique entre intellectio et applicatio, Gadamer souligne dans Wahrheit und Methode ¹⁷ que toute compréhension comporte toujours d'emblée une dimension d'application à la

situation particulière de l'interprète. Pour l'herméneutique philosophique, la vérité de la compréhension trouve son assise dans le contexte propre à l'interprète. Comme la théorie critique, l'herméneutique comporte éminemment une dimension pratique. En dépit de son caractère athéorique, l'herméneutique a ceci de commun avec la psychanalyse que l'accès tant à la vérité du texte qu'à la vérité de l'hypothèse clinique proposée dépend de la détermination supplémentaire provenant de la situation concrète de l'interprète ou du patient.

Le type de discours qualifié de "critique" réunit, comme on l'a vu, des caractéristiques qui appartiennent aussi bien aux sciences de la nature qu'aux sciences de l'esprit. Pourtant, aux yeux de Habermas, cette catégorie de discours n'est pas simplement composite. L'expression explanatorisches Verstehen¹⁸ n'est pas qu'une figure rhétorique provocante qui anéantit la distinction stricte mise à la mode par Dilthey entre expliquer et comprendre. Selon Habermas, la psychanalyse présente dès le départ une liaison tout à fait claire entre connaissance et intérêt qu'on ne retrouve pas dans les deux autres genres de sciences. On fait face ici à un type théorique sui generis. La psychanalyse comme théorie de la déviance contient un rapport intrinsèque au complexe de motivations qui en soutient la validité. Il ne s'agit pas ici d'une théorie pure, au contraire le travail difficile d'Aufklärung et d'auto-réflexion ne peut être provoqué chez le patient que sous la contrainte de la "compulsion pathologique"¹⁹. Il en va ici de même que dans la théorie de la société qui n'a de potentiel

émancipateur que si elle peut tabler pour sa mise en oeuvre sur le caractère oppressif de la souffrance ²⁰ au sein de laquelle elle est engendrée. C'est encore à ce prix qu'en psychanalyse la reconstruction lucide de la genèse (Entstehung) du traumatisme s'accompagnera de son dépassement (Aufhebung). C'est à ce prix que la connaissance (Erkenntnis) aboutit à une transformation (Veränderung ²¹) des conditions concrètes d'existence.

Habermas nous rappelle qu'il ne faut jamais perdre de vue le fait que les interprétations générales et même en définitive toute la métapsychologie de Freud ont été mises sur pied à la suite d'un long travail clinique. La métapsychologie freudienne provient de la thérapie, et elle est d'abord et avant tout élaborée pour la servir. Aussi doit-elle s'y plier en tirant des leçons de l'expérience concrète. Toutefois, Habermas est amené à faire état d'une autre dimension de la théorie psychanalytique en avouant, et ceci déjà en 1968, qu'une théorie diagnostiquant une utilisation distordue du langage ordinaire fait implicitement référence à un usage normal de ce langage. En fait, la théorie de la compétence communicationnelle intervient déjà indirectement comme prémisses indispensables à toute l'étiologie de Freud ²². Ici se fait jour en sourdine une indication qui concerne le "fondement normatif" de l'entreprise habermasienne elle-même, si tant est que l'essentiel des efforts après Erkenntnis und Interesse gravite autour de la théorie de l'action communicationnelle. Habermas s'éloigne-il

du niveau théorique propre à Freud et à Marx en tentant de retracer a priori les conditions du bon usage du langage ordinaire ? Une chose est certaine : il n'accepte pas comme ultime le point de vue de la "logique dialectique" ; celle-ci doit être mise en perspective par une autre logique, la "logique de la communication linguistique non distordue", comme l'annonce la nouvelle introduction à Theorie und Praxis ²³. La logique de l'apparence doit être précédée d'une logique de la vérité qui puisse lui servir de base normative. Mais avant d'aborder les textes plus récents de Habermas, il convient d'effectuer un dernier retour sur Erkenntnis und Interesse afin d'être en mesure de constater si quelque chose de tel qu'une analytique au sens kantien s'y profile. A vrai dire, le mot "reconstruction" dans ce texte n'est pas encore employé au sens d'une théorie de la normalité. Par exemple, en psychanalyse Habermas parlera le plus souvent de "reconstruction de l'histoire de la tendre enfance du patient" ²⁴; mais il n'est pas dit que l'ébauche d'une théorie de type restructif n'y ait pas déjà été mise en place.

2 - La disposition théorique de "Erkenntnis und Interesse"

Le Habermas des années soixante ²⁵ choisit, comme on le sait, de développer sa théorie de la société en direction d'une théorie de la connaissance, mieux, d'une théorie radicale de la connaissance. Le positivisme contemporain a fait dégénérer la réflexion sur le savoir théorique au plan d'une simple théorie de la science. Alors non seulement la démarche critique doit renouer avec le niveau transcendantal de la Critique de la raison pure, mais encore, si le criticisme a négligé la dimension historique et matérielle de l'engendrement du savoir, il faut lui faire parcourir à nouveau les étapes métathéoriques que lui ont adjointes Hegel et Marx. La collusion qui existe entre connaissance et intérêt ne peut apparaître que si l'on montre l'intervention dans la constitution des sciences de ces deux dimensions que sont l'interaction et le travail. Le but de Erkenntnis und Interesse consiste à mettre en lumière le rapport étroit qui unit la structure logique du savoir et la structure pragmatique d'où il origine. Une théorie radicale de la connaissance est nécessairement une entreprise de type critique : le savoir scientifique est étroitement relié à un contexte de vie (Lebenszusammenhang), même si une attitude scientiste a tendance à se couper de ce complexe d'intérêts. C'est le cas en particulier de l'épistémologie des sciences empirico-analytiques et des sciences historico-herméneutiques. Dans ces deux groupes de sciences, l'intérêt de connaissance (erkenntnisleitende Interesse) est oublié. Les premières phrases du livre

ne laissent planer aucune équivoque à ce sujet.

J'entreprends la tentative, orientée historiquement, de reconstruire la préhistoire du positivisme moderne, dans l'intention systématique d'analyser la connexion de la connaissance et de l'intérêt. Quiconque suit le processus de dissolution de la théorie de la connaissance, lequel laisse à sa place une théorie de la science, passe par des degrés abandonnés de la réflexion. S'engager à nouveau sur ce chemin, dans une perspective retournée vers le point de départ, peut aider à retrouver l'expérience oubliée de la réflexion. Notre reniement de la réflexion est le positivisme ²⁶.

Le projet de Habermas est donc tourné vers une étape historique bien délimitée : l'abandon de la réflexion dans la théorie de la science du XIXe siècle. L'utilisation du verbe "reconstruire" ici n'a pas la valeur du terme technique que l'on retrouvera dans la postface. Au contraire, la reconstruction procède d'une intention résolument critique dans la mesure où il s'agit de reconstituer l'oubli de la réflexion au cours d'un épisode historique particulier. Tout comme en psychanalyse, l'autoréflexion doit conduire à l'autocritique d'une forme de fausse conscience. A l'occasion, Habermas va même jusqu'à utiliser pour caractériser le positivisme un terme emprunté à la psychanalyse. La réflexion a été soumise à un "processus de refoulement" ²⁷. Dans cette mesure, elle continue à être opératoire, mais non thématique.

Il ne faut donc pas s'étonner de voir réapparaître dans le déploiement de la métacritique habermasienne les deux éléments qui caractérisent la théorie critique : genèse et application ²⁸. Une théorie de la connaissance vraiment critique ne peut manquer, après avoir repéré les intérêts qui président à l'engendrement du savoir théorique, d'indiquer en retour

l'utilisation à laquelle chaque science était destinée : les sciences de la nature connaissent une utilisation technique, alors que les sciences de l'esprit ont une incidence pratique essentielle. Mais dès lors qu'on reconnaît à ces deux types d'intérêts fondamentaux des champs distincts, il ne va pas de soi que ces intérêts doivent être dénoncés comme illégitimes, et par suite éliminés. Bien au contraire, la reconnaissance du bien-fondé de ces intérêts à l'issue du processus de réflexion constitue dans la disposition théorique de Erkenntnis und Interesse un moment autonome, qui n'est pas spécifiquement critique. Considérés en eux-mêmes, les intérêts technique et pratique n'ont pas de signification immédiate pour la "critique de l'idéologie" ²⁹. Dans la postface de 1973 ³⁰, Habermas sera aussi amené à reconnaître à son livre un double caractère théorique. Le projet répond en premier lieu à une "intention systématique" (voir l'extrait ci-dessus) qui conduit, grâce à ce qu'il convient désormais d'appeler une "reconstruction", au dégagement de trois grandes sphères de savoir répondant chacune à un intérêt bien délimité et inaliénable : l'intérêt technique des sciences empirico-analytiques, l'intérêt pratique des sciences historico-herméneutiques et enfin, de manière dérivée, l'intérêt émancipatoire des sciences critiques. En second lieu, Erkenntnis und Interesse obéit à une "intention critique" ³¹ et vient alors se placer sous la rubrique de ce troisième intérêt : il s'agit de dénoncer la fausse conscience objectiviste du positivisme. La façon dont ces deux niveaux théoriques s'articulent dans ce

livre comporte déjà des indications précieuses sur ce qui deviendra ultérieurement la distinction entre reconstruction et critique.

La triade des intérêts de connaissance sert en quelque sorte d'assise à toute théorie de la connaissance qui se voudra radicalement critique. Elle n'a pas pourtant en elle-même de dimension critique puisqu'elle ne fait que répartir des champs théoriques fixes, propres à l'espèce humaine. Les intérêts de connaissance doivent être considérés comme "invariants", ils sont anthropologiquement enracinés au plus profond de l'espèce ³². Bien sûr l'humanité ne peut pas être considérée uniquement d'un point de vue statique, elle est le résultat d'une histoire naturelle recelant une bonne part de contingence. Il n'en demeure pas moins que l'approche anthropologique révèle des structures stables qui, dès le moment où elles dictent la constitution de différents champs d'objectivation, prennent pour Habermas la valeur d'un cadre transcendantal. C'est le cas par exemple de l'intérêt technique et de l'intérêt pratique : le premier circonscrit le domaine des objets dont on dispose pour des fins instrumentales, grâce au travail, le second, dans sa variante objectiviste chez Dilthey entre autres, circonscrit le domaine de l'intersubjectivité et de la compréhension mutuelle à l'oeuvre dans l'interaction.

En dépit du point de départ anthropologique et pour ainsi dire empirique de la théorie des intérêts de connaissance, Habermas n'hésite pas à réclamer pour la répartition systématique

de ces intérêts un statut transcendantal. Les intérêts de connaissance jouent ici un rôle qui s'apparente à celui des catégories kantienne. Mais dès lors se pose la question du niveau théorique de cette métathéorie qui ne coïncide proprement avec aucun des trois intérêts de connaissance. La réflexion semble ici opérer à un palier supérieur, détaché de tout lien direct avec un intérêt quelconque, même critique. Habermas rappelle que la tradition philosophique réservait à ce type de discours le titre de "savoir pur" (reines Wissen³³), ou savoir désintéressé. Est-ce à dire que l'alternative exclusive à une théorie strictement critique soit la théorie traditionnelle telle que la condamnait Horkheimer ? L'énergie considérable déployée par Habermas depuis 1970 du côté des théories reconstructives augure-t-elle un retour en arrière qui serait déjà amorcé dans Erkenntnis und Interesse ? Telle était notre question de départ. Evidemment, Habermas est prêt à parer à l'objection. Il nous appartiendra pourtant en fin de parcours de juger des conséquences de cette orientation vers une théorie à prétentions universelles. Pour l'instant, qu'il suffise de rappeler avec Habermas que la théoria pure des Grecs repose sur une conception de la vérité comme correspondance : le savoir peut se réduire à une simple attitude contemplative³⁴ pour autant que le cosmos, objet de connaissance, soit considéré comme étant d'avance constitué selon un ordre et des lois déterminés. L'abandon de la réflexion dans le positivisme moderne est d'ailleurs attribuable à une attitude sensiblement analogue face au monde. Il en va tout

autrement cependant une fois que sont tirées les conséquences de la révolution copernicienne : la réflexion transcendantale qui entre en jeu permet de réaliser que la fixité du monde dépend au fond de l'invariance de l'appareil catégoriel de l'espèce humaine. De Kant, Hegel et Marx, Habermas retient que l'homme fait son monde ; l'enjeu philosophique premier consiste alors à décrypter la logique de cet engendrement.

En définitive, Habermas considère la théorie de la connaissance sur le même pied que ces autres disciplines philosophiques que sont la logique, la métamathématique et la théorie du langage ³⁵. Ces disciplines peuvent toutes dans une certaine mesure être appelées "pures" du fait qu'elles n'engendrent pas un domaine d'objets précis ; en ce sens, ce ne sont pas des sciences objectivantes comme les sciences de la nature ou les sciences de l'esprit, elles ne tombent sous le joug d'aucun intérêt, pas même de l'intérêt émancipatoire des théories critiques. La théorie de la connaissance de Habermas permet d'indiquer le lieu d'enracinement anthropologique de l'intérêt émancipatoire des théories critiques ³⁶, et pour cette raison elle ne peut s'y identifier. Il est vrai que ces théories pures que Habermas appellera "reconstructives" ont un rapport étroit avec la théorie critique. On a déjà indiqué la préséance de la théorie du langage ordinaire sur le repérage des utilisations pathologiques du langage en psychanalyse ; à ce titre, les théories reconstructives ont un rôle constitutif à jouer pour toute théorie critique. Toutefois elles se dégagent de l'intérêt de connaissance de ces dernières de sorte

que par exemple la pragmatique universelle n'a qu'un rapport indirect à l'intérêt émancipatoire ³⁷. Contrairement à la théorie de type critique, la théorie de la connaissance dans Erkenntnis und Interesse n'a pas de portée pratique immédiate ³⁸. Comment alors une théorie critique de la société peut-elle prendre la forme d'une théorie de la connaissance ?

Dans la Theorie des kommunikativen Handelns (1981) ainsi que dans la réédition longtemps attendue de Zur Logik der Sozialwissenschaften (1982), Habermas jette un coup d'oeil rétrospectif sur ses premières motivations théoriques afin de mesurer l'ampleur du déplacement qui s'est opéré dans son oeuvre depuis les années soixante. En somme, le dénominateur commun demeure toujours la théorie de la société, et on pourrait même dire que la théorie de la communication sans contraintes, au moins à titre programmatique ³⁹, représente depuis le début la composante essentielle de cette théorie de la société. Les intentions qui animent le projet se sont pourtant transformées ; on passe de préoccupations épistémologiques et méthodologiques à des préoccupations plus concrètes, ce qui signifie en d'autres termes que la théorie de la connaissance est abandonnée au profit d'une théorie de l'action communicationnelle. Habermas a réalisé progressivement que les éclaircissements conceptuels des philosophes sont somme toute futiles lorsqu'ils ne s'articulent pas sur les "questions substantielles" ⁴⁰ qui préoccupent les sociologues. Il ne s'agit désormais plus de doter les sciences sociales d'un fondement (Grundlegung), de leur dicter leurs conditions de possibilité ; l'enjeu consiste

bien plus à rechercher pour la théorie de la société elle-même un fondement normatif (normative Grundlegung⁴¹). Dès lors, la théorie de l'action communicationnelle ne se présente plus sous les dehors d'une métathéorie qui vient englober toutes les sciences sociales. Au contraire, elle tire pour elle-même un très grand profit de la fréquentation des théories sociologiques classiques telles qu'elles sont représentées chez Weber, Marx, Durkheim et Parsons. Les deux tomes de la Theorie des kommunikativen Handelns portent en grande partie sur l'"histoire de la science" sociale dans la mesure où Habermas est à la recherche d'un concept de rationalité mieux circonscrit. Dans cette perspective, si le philosophe veut entamer un dialogue fructueux avec les chercheurs sur le terrain, il lui sied mal de faire miroiter la supériorité de l'épistémologue, ou du philosophe transcendantal. On comprendra aussi pourquoi Habermas accepte dans ces textes récents le bien-fondé d'un certain nombre d'objections qui ont été adressées à l'endroit de la division triadique des intérêts de connaissance. La théorie de la connaissance n'est désormais plus la "voie royale" de la théorie de la société⁴².

Le volet théorique vers lequel se tournent les plus récents travaux de Habermas, à savoir les diverses théories de la reconstruction prenant pour modèles la grammaire générative de Chomsky et la psychologie du développement de Piaget, ne rabaissent pourtant pas son entreprise au rang d'une science positive ou d'une théorie au sens traditionnel du terme. La théorie de la société est encore ici avant désignée comme un

projet "critique" ⁴³. Toutefois, depuis que Habermas a appris à faire la distinction entre critique et reconstruction, il s'emploie à développer les théories reconstructives dans le but précis de se doter d'"étalons critiques" ⁴⁴ solides.

Précisément parce qu'elles sont tenues séparées l'une de l'autre, théorie pure et théorie critique peuvent se compléter de la manière la plus féconde. Les théories reconstructives, comme par exemple la pragmatique formelle, ajoutent un élément qui manquait jusque-là : un critère sûr, universellement valable. Alors que la logique dialectique ne permettait à la théorie critique de se développer qu'à l'intérieur de la crise, la logique de la communication normale permet désormais à la critique de trancher le litige à l'aide d'un critère assuré. D'un point de vue étymologique, le mot "critère" se rapporte lui aussi à la constellation crise-critique.

L'avantage des théories reconstructives, c'est de fournir des discrimina qui échappent à la contextualité et à la contingence de la crise. Malgré les apparences, la théorie critique de la société, en écartant la variante épistémologique au profit de la variante communicationnelle, n'a nullement renoncé à ses prérogatives transcendantales.

3 - La double destination de la philosophie

La répartition des tâches entre reconstruction et critique à laquelle il vient d'être fait allusion trouve sa confirmation dans le titre de la conférence de Stuttgart prononcée en 1981 Die Philosophie als Platzhalter und Interpret ⁴⁵. A titre de gardienne de la rationalité, la philosophie se doit en premier lieu d'"occuper la place" qui lui revient, celle d'épauler la science plutôt que de tenter de la dominer. Sa place est auprès de la théorie, à laquelle elle est appelée à contribuer de manière substantielle. Qu'il s'agisse de la théorie à l'oeuvre dans le domaine scientifico-technique, éthico-juridique ou encore esthétique, la philosophie apporte sa contribution aux sciences humaines sous forme de théories reconstructives ⁴⁶. En raison de l'ampleur de son champ de vision, la philosophie est invitée en second lieu à jouer le rôle d'"interprète" en cherchant à rendre utiles pour la vie de tous les jours les résultats auxquels les divers champs théoriques spécialisés parviennent. Habermas emploie le substantif Interpret ici parce qu'il est question au fond du problème herméneutique de l'application : jusqu'à quel point la théorie abstraite peut-elle prétendre à la vérité, tant qu'elle n'a pas été éprouvée dans une utilisation concrète ? D'ailleurs ce problème de l'herméneutique classique inhérent à la deuxième fonction de la philosophie fait écho à une autre difficulté propre à l'herméneutique qui surgit cette fois en philosophie quand elle remplit sa première

fonction : le cercle herméneutique. C'est en toute connaissance de cause que Habermas qualifie la tâche théorique de la philosophie de "reconstructionnisme herméneutique" ⁴⁷. L'autoréférentialité des sciences humaines, même reconstructives, doit être reconnue sans réserve si l'on veut échapper à l'objectivisme de l'épistémologie du XIXe siècle. Ainsi, déjà au niveau du "savoir pur" élaboré dans les sciences reconstructives, une certaine forme de contextualité semble faire surface, et ceci avant même que soit abordé le problème de l'application de la théorie.

De l'avis même de Habermas ⁴⁸, les théories de type reconstructif se trouvent illustrées de manière paradigmatique dans ses essais sur la conscience morale réunis sous le titre Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln ⁴⁹. C'est ici que d'un point ^{de vue} théorique la collaboration entre les sciences humaines et la philosophie est développée de façon particulièrement claire et exhaustive. La dimension foncièrement herméneutique des sciences humaines se fait jour dans le domaine de la psychologie morale d'inspiration piagétienne telle que développée par Kohlberg. Habermas utilise abondamment cette psychologie du développement moral afin d'indiquer la voie qui permet aux sciences humaines de se débarrasser du point de vue de l'herméneutique naïve ⁵⁰, qui se voit dans l'impossibilité de dépasser le sens manifeste et les intentions explicites des agents sociaux. Si en plus d'intégrer la dimension herméneutique, les sciences humaines doivent parvenir à expliquer les phénomènes sociaux,

il faut que ces sciences se fassent reconstructives. Dès lors la "compréhension explicative" repérée chez Freud à l'occasion des interprétations générales prend plus précisément la forme d'une "compréhension reconstructive" (rekonstruktives Verstehen ⁵¹).

Toutes les sciences humaines ne peuvent d'emblée accéder au statut de sciences reconstructives. Celles-ci sont réservées à la reconstitution de diverses compétences du sujet connaissant, parlant et agissant. De telles compétences sont supposées universelles, et demeurent virtuellement accessibles à tout sujet humain dans le savoir intuitif qu'il a de ses propres compétences, et qu'il lui est loisible de thématiser d'un point de vue théorique. Ce sont des sciences de la normalité. Leur aspect herméneutique réside d'abord et avant tout dans le savoir implicite qu'a de lui-même l'investigateur comme sujet humain. La naïveté du point de départ est rapidement dépassée cependant en ce que la reconstruction de la compétence en question prend une allure rationnelle. Par là, il n'est pas fait simplement référence à la cohésion interne du modèle, mais bien plus à la rationalité de l'objet reconstruit lui-même, en l'occurrence ici la compétence du sujet moral. La reconstruction doit retracer la "logique" de l'enchaînement progressif des étapes du développement moral, de telle sorte que chaque passage d'un niveau à un autre est considéré comme un progrès par rapport au précédent en vue de la résolution d'un problème typique. Le sujet moral qui a franchi certaines étapes dans son apprentissage ne peut raisonnablement plus

revenir en arrière à des schèmes de solution inférieurs. De tels retours ne se présentent que dans des cas pathologiques de régression.

La rationalité de la reconstruction ne conserve encore à cette étape qu'un caractère monologique, et par là même purement hypothétique ⁵². La validité du schème explicatif rationnel ne peut être assurée que lorsque la construction est soumise à un test. Or si, comme c'est le cas chez Kohlberg, une philosophie morale - celle de Rawls en l'occurrence - oeuvre à l'arrière-plan pour guider la constitution du schème explicatif, donc si la collaboration de la philosophie avec la psychologie du développement moral contribue à faire en sorte que cette dernière défend des prétentions universalistes très fortes, c'est tout l'appareil théorique, y compris ses prémisses philosophiques, qui est remis en question en cas d'échec de la confirmation empirique. La philosophie morale devient dès lors elle-même faillible, elle ne peut sans plus imposer ses résultats comme valables absolument sous prétexte qu'ils sont a priori. A l'encontre des philosophies morales qui comme celle de Kant prétendent à un fondement absolu, Habermas réserve à sa théorie de l'éthique discursive un statut transcendantal "faible" ⁵³. Il s'agit d'un savoir énonçant les conditions inévitables et nécessaires à l'engendrement d'une norme, conditions qui restent en vigueur tant et aussi longtemps qu'elles n'ont pas été réfutées par l'expérience.

Les deux critères sur lesquels reposent les reconstructions

en philosophie morale sont donc le caractère logique, rationnel de l'hypothèse reconstructive, ainsi que la possibilité de soumettre cette hypothèse à un processus de confirmation empirique. Depuis le Positivismusstreit, Habermas sait toutefois mieux que quiconque que la constitution des données de base dans l'expérience en vue de la vérification est elle-même très fortement tributaire du cadre théorique qui préside à la mise en forme des données ⁵⁴. Sous cet angle, la vérification de l'hypothèse a toujours un caractère factice puisque les faits invoqués semblent avoir été d'avance taillés sur mesure par la théorie, et pour elle. Il y a donc ici un processus circulaire, que Habermas reconnaît comme tel, mais qu'il se refuse à résoudre à ce niveau ⁵⁵. Il cherche plutôt à éliminer les biais propres au processus de vérification en reportant le cercle sur le plan métathéorique et interthéorique. C'est ainsi qu'apparaît un troisième critère : les diverses théories de type reconstructif, dans la mesure où elles réclament toutes un statut universel, doivent nécessairement converger comme autant de composantes d'un tout cohérent. Avec cette théorie de la vérité comme cohérence, Habermas nous offre une autre variante de la théorie consensuelle de la vérité qu'il a exposée dans Wahrheitstheorien ⁵⁶. Encore ici toutefois, l'accord réciproque des chercheurs et de leurs théories repose en définitive sur la pureté de la saisie immédiate (Einsicht) propre à chacun. Pour que les chances d'un accord soient sauvées, il faut que cette saisie soit tournée vers des phénomènes considérés d'emblée comme rationnels. Le concept

de raison porte ici tout le fardeau de la résolution du cercle herméneutique. En effet, la "consonance" et la "cohérence heureuse" ⁵⁷ des ébauches théoriques reposent sur un postulat d'uniformité de la nature humaine sous l'égide de la raison.

Habermas se voit aussi entraîné à la suite de Chomsky, et malgré les réticences, dans les parages d'un essentialisme : les schèmes reconstitutifs de la théorie se doivent jusqu'à un certain point d'être "semblables" aux structures profondes qu'ils dépeignent ⁵⁸. Sinon les schèmes d'interprétation esquissés risquent de prendre une allure purement instrumentaliste ou encore conventionnaliste. Si le reconstructionnisme herméneutique doit conserver une prétention universelle, il est tenu de se démarquer d'un constructivisme arbitraire, et de la thèse conventionnaliste qui l'accompagne.

En somme, c'est vis-à-vis des sciences humaines procédant à l'aide de reconstructions que la philosophie est en mesure de remplir son rôle de Platzhalter auprès de la théorie. Ce rôle consiste à fournir des hypothèses théoriques à prétentions universalistes très fortes. Toutefois, il ne s'agit encore là que d'hypothèses. Contrairement à la métaphysique traditionnelle, la philosophie qui a pour vocation de collaborer avec la science n'a plus d'accès privilégié à l'a priori. Une réfutation empirique est décisive dans son cas, même si par ailleurs une confirmation n'est pas pour elle un critère absolu. Il est devenu évident que le point de référence ultime réside dans la rationalité des compétences auxquelles le sujet connaissant

accède intuitivement. Par là, Habermas conserve à la théorie son caractère autoréférentiel : la reconstruction comporte nécessairement une dimension herméneutique. Mais la compréhension à laquelle parvient la théorie ne concerne que le fonctionnement normal de ces compétences. Une théorie de la normalité n'est normative que de manière indirecte. A vrai dire, la théorie n'acquiert une fonction critique qu'au moment où l'on passe à la seconde fonction de la philosophie, celle d'interprète. Il s'agit bien là pour Habermas d'une étape distincte et ultérieure. Ainsi la théorie du développement moral est confrontée au problème de l'application quand par exemple Habermas développe à l'intérieur du stade d'apprentissage que Kohlberg appelle "postconventionnel", une éthique discursive. Il ne s'agit alors que de donner un prolongement pratique aux acquis de la théorie du développement normal.

La théorie du discours éthique vise à dégager les conditions nécessaires en vue d'établir une procédure permettant de juger de la validité universelle de normes en morale. Cette procédure implique d'entrée de jeu une opération d'abstraction (Abstraktionsleistung⁵⁹) vis-à-vis du monde de la vie, de sorte que l'examen des prétentions à la validité exclut d'emblée les valeurs traditionnelles en vigueur dans une société concrète. S'appuyant sur la distinction hégélienne entre la moralité (Moralität) et les moeurs (Sittlichkeit⁶⁰), Habermas n'accepte de faire accéder à la discussion morale que les questions de normes par opposition aux questions de valeurs,

car seules les premières sont susceptibles de faire l'objet d'une approbation unanime. Or le fait de considérer la norme indépendamment du contexte social et culturel laisse surgir une difficulté qui n'est pas étrangère aux préoccupations de l'herméneutique : l'application. L'éthique discursive peut très bien établir la validité universelle d'une norme, mais elle ne comporte pas elle-même de règles permettant à coup sûr une utilisation pertinente et efficace du principe. Elle se voit alors renvoyée à une autre instance, la faculté de juger que Kant, déjà dans la Critique de la raison pure, définissait comme le pouvoir de subsumer sous une règle. Cette instance n'est elle-même soumise à aucune règle, sous peine autrement d'avoir à recourir à une autre faculté de juger, et ainsi de suite dans une régression infinie. La formulation de ce problème en termes kantien est explicite chez Habermas.

Parce que les normes morales ne contiennent pas déjà les règles de leur application, l'action placée sous le signe d'une conscience morale claire exige de surcroît (zusätzlich) la faculté de sagacité herméneutique ou encore, dans les mots de Kant, la faculté de juger réfléchissante. Toutefois il ne découle nullement de ceci que la décision, prise au préalable, pour une position universaliste doive être remise en question.⁶¹

De ces quelques lignes on peut tirer les indications suivantes: en premier lieu, Habermas reconnaît la pertinence du problème de l'application dont il cherche la solution du côté de la sagacité herméneutique et de la faculté de juger ; en second lieu, il indique très clairement le caractère second et distinct de l'application en ce que celle-ci ne peut après

coup venir modifier en quoi que ce soit la décision prise rationnellement. La tâche de la faculté de juger doit se réaliser dans une direction bien précise : il s'agit d'appliquer une norme conceptuelle à un contexte d'action particulier.

Habermas fait lui-même allusion à Wahrheit und Methode ⁶² quand il aborde ce moment, somme toute secondaire pour l'éthique discursive, de l'application de la norme universellement valable au contexte de vie. Il est vrai que le problème de la sagacité herméneutique a été très finement traité par Gadamer. Mais il n'en demeure pas moins que la situation herméneutique se présente de façon radicalement différente dans chacun des cas. Comme nous l'avons vu, l'application pour Gadamer est loin de se présenter comme une composante additionnelle par rapport à la compréhension. Parce que l'interprète n'est pas au départ arraché à sa situation concrète et partielle, la compréhension est d'emblée intéressée, elle comporte de façon intrinsèque une dimension d'application. Le particularisme des motivations de l'interprète ne peut être atténué ou surmonté qu'à l'issue d'un processus d'autocorrection graduelle dans la mesure où le préjugé, qui représente en fait la situation de départ, se heurte à la résistance du texte. Dans le dialogue avec le texte ou avec autrui, l'interprète s'élève peu à peu à une universalité qui transcende la particularité des deux interlocuteurs. L'universalité alors atteinte est strictement tributaire de l'expérience de compréhension

que Gadamer appelle "fusion des horizons" ⁶³; elle procède certes d'un horizon élargi et englobant, mais elle ne perd pas pour autant, à titre d'horizon, son caractère clos. Un horizon se déplace, s'ouvre, mais il ne peut être aboli. L'intervention de l'universel dans le problème herméneutique de l'application chez Habermas prend une forme tout à fait autre : l'universalité n'apparaît pas comme le résultat final, mais bien plutôt comme le point de départ dont le sujet agissant s'est préalablement assuré dans le discours éthique. La force de la réflexion à l'oeuvre dans le discours permet au sujet moral d'opérer une coupure vis-à-vis du monde social et des valeurs traditionnelles qui lui sont immanentes. Le processus de "décontextualisation" et de "démotivation" ⁶⁴ qui précède nécessairement la discussion sur l'universalité de la norme, place le sujet moral dans une situation herméneutique qui ne va cependant pas sans difficultés.

Il est inconstable que tout comme chez Gadamer, c'est la faculté de juger qui entre en jeu ici, mais la question qui se pose alors concerne le statut "réfléchissant" que réclame Habermas pour cette faculté. Quand il procède à l'application, le sujet moral est déjà en possession d'un principe bien assuré, il ne lui reste qu'à se pencher sur la question de l'utilisation concrète de la norme. Dans cette perspective, la fonction de la faculté de juger est unilatérale : nous avons affaire en réalité à la faculté de juger déterminante, c'est-à-dire à la tâche de subsumer un cas particulier sous

un concept donné (casus datae legis ⁶⁵). On ne comprend pas dès lors pourquoi Habermas persiste à parler de faculté de juger réfléchissante : la norme morale a été fixée d'emblée, il ne s'agit plus de l'établir. On n'assiste pas au libre jeu de la sensibilité et de l'entendement. Au contraire le problème de l'application pour Habermas concerne strictement la sensibilité, d'où les expressions "sensibilité herméneutique" et "sensibilité au contexte". La sagacité herméneutique s'exerce à partir du sentiment (Gefühlseinstellungen) et non pas de la connaissance (Erkenntnisleistungen ⁶⁶). La décontextualisation requise par le discours moral est radicale, si bien que le processus de recontextualisation est certes une tâche cruciale et délicate, mais cela ne veut pas dire que l'application contribue de quelque manière à la détermination de la norme morale, comme c'est le cas chez Gadamer ⁶⁷. Le recours au jugement réfléchissant vient ici masquer le malaise éprouvé par Habermas face au problème de l'application : on veut laisser croire que l'universel se dégage petit à petit du particulier alors qu'au fond toute la théorie du discours éthique sert à établir les conditions d'une discussion en vase clos dont l'issue, à savoir une norme universelle abstraite, est censée venir s'intégrer sans heurts au monde de la vie. A vrai dire, Habermas éprouve une grande difficulté à laisser la particularité accéder à ses droits. Elle n'est pas considérée comme un moment de la vérité. Lorsque Habermas s'approprie le dualisme kantien entre le sensible et l'intelligible, entre le matériel et le formel ⁶⁸, c'est toujours pour privilégier le deuxième

terme de ces oppositions. L'allusion étonnante à la faculté de juger réfléchissante a le mérite d'attirer notre attention sur l'absence d'une Critique du jugement chez Habermas, en marge des importantes recherches consacrées au volet pratique et théorique. L'esthétique, malgré la place systématique qui lui est réservée dans la théorie de l'action communicationnelle, est demeurée jusqu'ici le parent pauvre ⁶⁹, sans doute parce qu'il est impossible d'y faire abstraction de la sensibilité. Théorie et pratique reposent respectivement sur des critères de vérité et de rectitude qui peuvent être définis dans un discours (Diskurs) à prétentions universelles, alors que les questions esthétiques ne renvoient qu'à une instance critique dépourvue de telles prétentions.

Habermas a cru bon d'insister dans la postface à Erkenntnis und Interesse sur la "reconstruction rationnelle" dans le but de marquer son opposition à une certaine naïveté théorique qui peut se manifester tant vis-à-vis du passé que du futur. Les deux principaux écueils à éviter pour une théorie de la société sont d'une part le poids dogmatique de la tradition et d'autre part l'arbitraire d'un conventionnalisme. Dans un texte de 1980 dont le titre est particulièrement évocateur, Habermas revient de façon explicite sur les diverses fonctions de ce type théorique qu'est la reconstruction rationnelle. Le texte s'intitule Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften, et il attire l'attention sur la différence

fondamentale qui existe entre la compréhension reconstructive et la compréhension pure et simple telle qu'elle se présente dans l'herméneutique radicale, non méthodique, de Gadamer ⁷⁰. Face à cette herméneutique naïve, le reconstructionnisme herméneutique systématique est en mesure de remplir trois fonctions. C'est Habermas qui souligne.

Dans la mesure où les reconstructions rationnelles explicitent les conditions de validité des expressions, elles peuvent aussi expliquer les cas déviants et acquérir également avec cette autorité législative indirecte une fonction critique. Dans la mesure où les reconstructions rationnelles font éclater les différenciations entre les diverses prétentions à la validité au delà des limites traditionnelles tacites, elles peuvent établir de nouveaux standards d'analyse et par là adopter un rôle constructif. Et pour autant que nous avons du succès dans l'analyse de conditions de validité très générales, les reconstructions rationnelles peuvent maintenir la prétention de décrire des universaux et de présenter du même coup un savoir théorique capable de soutenir la concurrence.⁷¹

Si l'on essaie de relier les trois fonctions "critique", "constructive" et "théorique" du reconstructionnisme aux fonctions assignées à la philosophie dans la conférence de Stuttgart, il est alors évident que la fonction théorique correspond au rôle de la philosophie comme Platzhalter auprès de la science, de même que la fonction critique s'assimile aisément au rôle d'interprète. Il n'y a que la fonction constructive pour laquelle on peut avoir quelque hésitation. Cette fonction additionnelle, entre la théorie et la critique, n'est pas moins révélatrice de l'intention de Habermas au moment où il donne la place prépondérante au reconstructionnisme. Qu'il nous soit permis, en guise de conclusion, de passer en revue

chacune de ces trois fonctions.

Il s'est avéré dans ce qui précède que le savoir théorique développé dans les reconstructions repose sur un critère de cohérence en regard d'un ensemble de projets théoriques. Mais en réalité, c'est sur le caractère rationnel de la reconstruction dans chacun de ces projets théoriques que Habermas fonde la prétention de vérité, de sorte qu'en dépit de la confrontation nécessaire avec l'expérience, ces théories reconstruisent des champs de compétence qu'il faut qualifier de "transcendants". Sous ce rapport, le statut théorique de Erkenntnis und Interesse n'est pas différent de celui de la théorie de l'action communicationnelle qui lui succédera. Dans les deux cas, Habermas est à la recherche d'a priori anthropologiques, qu'il s'agisse des intérêts de connaissance ou des structures de la compétence communicationnelle. Tant qu'il est question de la reconstruction de compétences, la dimension herméneutique de la théorie concerne un aspect purement formel ; le sujet est obligé de faire abstraction dans la reconstruction des conditions concrètes d'exercice de ces compétences.

Qu'en est-il dès lors de la fonction critique des théories reconstructives ? Si Habermas a jugé à propos de disjoindre critique et reconstruction, c'est pour mieux montrer leur interrelation, et non pas pour privilégier la contemplation au détriment de l'action. Les conditions de

mise en oeuvre de la critique s'en trouvent pourtant changées, car la théorie intervient cette fois-ci de l'extérieur et peut désormais trancher le conflit en fonction d'un étalon de mesure universellement valable. La théorie reconstructive se voit entre autres investie d'une "autorité législative indirecte" dont elle peut "aussi" user à l'endroit de "cas déviants". La théorie n'est plus comme chez Horkheimer élaborée sous l'impulsion de la contrainte et de la souffrance, elle se déploie dans un espace purifié, i.e. démotivé et décontextualisé, qui permet la mise en marche de l'expérimentation. A ce titre, l'allusion faite par Habermas à la toute fin de la Theorie des kommunikativen Handelns à l'"autoréférentialité" (Selbstbezüglichkeit ⁷²) - au sens de Marx - de sa théorie de la rationalité est loin de convaincre. La critique ne représente qu'une des fonctions possibles de la reconstruction rationnelle, celle-ci ne s'épuise pas dans celle-là au sens par exemple où dans la théorie critique de l'Ecole de Francfort le savoir issu du processus dialectique ne visait qu'à parcourir les étapes d'une aliénation en vue d'en détruire l'illusion. La théorie critique ne conservait rien du passé qui puisse servir de matériau pour construire l'avenir. Or la particularité de l'approche critique de Habermas tient précisément au fait que l'autoréflexion, parce qu'elle est désormais armée d'un critère fixe, n'est pas que négatrice ; au contraire, Habermas lui découvre une dimension éminemment conservatrice. Sans dégénérer en une réflexion herméneutique

au point de maintenir, malgré la distance réflexive, la normativité d'une tradition dogmatique, la réflexion critique habermasienne dégage le "potentiel sémantique" des idéologies au même moment où elle dénonce leur fausse réalité ⁷³. Et c'est précisément la théorie de l'éthique discursive qui rend possible une lecture positive de la tradition culturelle. Le théoricien est désormais en mesure d'aller déceler dans le passé historique des modèles politiques et éthiques universalistes, indépendamment du fait que ces modèles n'ont servi dans un premier temps qu'à voiler des intérêts particuliers. Si l'on comprend les idéologies au sens spécifique des idéologies bourgeoises du XVIIIe siècle, alors celles-ci comportent bien souvent un potentiel utopique que l'on se doit de mettre en valeur. Grâce à la reconstruction rationnelle, la théorie critique peut dorénavant déboucher sur l'avenir, de même qu'il lui est possible de procéder à une réévaluation positive du passé. Evidemment, toute tradition n'est pas bonne en soi ; seules les théories universalistes du Siècle des Lumières méritent à vrai dire d'être considérées. Habermas reproche précisément à Gadamer dans son entreprise de restauration de la tradition humaniste d'avoir sciemment passé outre le XVIIIe siècle ⁷⁴. Dans son texte d'habilitation de 1961, Habermas s'était attaché à décrire la formation et le fonctionnement de l'espace public dans l'Aufklärung. En dressant le tableau du public lettré et "raisonnant" des salons parisiens, des clubs londoniens et des cercles de lecteurs en

Allemagne, il était déjà à la recherche des conditions nécessaires à l'instauration d'un véritable "consensus" ⁷⁵.

Le projet d'ensemble de Habermas peut encore être désigné comme une théorie "critique" de la société. Le volet positif de la critique, tel qu'il vient d'être exposé, trouve son prolongement dans l'autre fonction assignée à la reconstruction rationnelle : la fonction constructive. Parce que la théorie sociale contribue au processus de rationalisation croissante à l'oeuvre dans la modernité culturelle, elle permet d'introduire, c'est-à-dire de reconstruire, des distinctions et des délimitations qui ne sont jamais apparues clairement dans cette totalité organique qu'est la tradition. On songe entre autres à la distinction entre valeurs culturelles et normes éthiques. Parce que le reconstructionnisme développe ses critères sur la base d'une logique contrôlée, il est en mesure de fournir de "nouveaux standards" à l'analyse. Le savoir qui entre en jeu ici est donc nettement productif, et pratique. Il découle d'une raison décidée qui est contrainte de marquer obstinément ses distances à l'égard du décisionnisme. Il procède d'un libre arbitre qui a la hantise de l'arbitraire d'un conventionnalisme. Le seul essentialisme dont Habermas se rende coupable se retrouve dans le concept formel de raison, dont il importe pourtant de tirer toute la substance possible. C'est sur la foi de cette Einsicht, postulée chez tous les interlocuteurs, que la distinction tenue entre reconstructionnisme et constructivisme peut être maintenue.

- 1 Erkenntnis und Interesse (ci-après EI), "Nachwort", Francfort : Suhrkamp, 1973, 411 ; trad. fr. G. Clémenton et J.-M. Brohm, Connaissance et intérêt, Paris : Gallimard, 1976, 367 (souligné par nous). Cf. du même auteur Theorie und Praxis (ci-après TP), "Einleitung zur Neuausgabe", Francfort : Suhrkamp, 1971, 28-29 ; trad. fr. par G. Raullet, Théorie et pratique, Paris : Payot, 1975, tome I, 52. Voir également le même, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" (1970) in Hermeneutik und Ideologiekritik, Francfort : Suhrkamp, 1971, 126.
Et encore tout récemment : Der philosophische Diskurs der Moderne, Francfort : Suhrkamp, 1985, 350.
- 2 Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie" (1937) in Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie, Francfort : Suhrkamp, 1974, 164 n. 14 ; trad. fr. par C. Maillard et S. Muller, in Théorie traditionnelle et théorie critique, Paris : Gallimard, 1974, 37 n. 14.
- 3 Jürgen Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" in Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, en collaboration avec N. Luhmann, Francfort : Suhrkamp, 1971. Du même auteur "Wahrheitstheorien" in H. Fahrenbach (éd.) Wirklichkeit und Reflexion, Festschrift für Walter Schulz, Pfullingen : Neske, 1973. Voir également le même "Was heisst Universalpragmatik ?" in K.-O. Apel (éd.) Sprachpragmatik und Philosophie, Francfort : Suhrkamp, 1976.
- 4 Cf. les diverses contributions réunies dans Jürgen Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Francfort : Suhrkamp, 1976 ; trad. fr. Après Marx, Paris : Fayard, 1985.
- 5 "Zwischen Philosophie und Wissenschaft : Marxismus als Kritik" (1960), in TP, 244 ; trad.fr. "Entre philosophie et science : le marxisme comme critique", in tome II, 25
- 6 TP, 246 ; trad. fr., tome II, 26. Cf. Rüdiger Bubner "Habermas's Concept of Critical Theory" in J. B. Thompson et D. Held (éd.) Habermas : Critical Debates, Cambridge Mass. : The MIT Press, 1982, 42-56. Voir la réévaluation critique par Habermas des reproches de Bubner jointe au même recueil "A Reply to my Critics", 229 sq.
- 7 Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Francfort : Suhrkamp, 1973, 10 ; trad. fr. par J. Lacoste Raison et légitimité, Paris : Payot, 1978, 12.
- 8 TP, 9-10 ; trad. fr., tome I, 33-34.

- 9 TP, 17 ; trad. fr., tome I, 41.
- 10 "En anticipant le contexte de son application la critique se différencie de ce que Horkheimer a appelé la théorie traditionnelle. Elle comprend que son exigence de validité ne peut être satisfaite que par la réussite de l'émancipation, c'est-à-dire par la discussion pratique de ceux qu'elle concerne. La critique renonce à la contemplation que visent les monologues théoriques conçus dans l'isolement et remarque de plus que la philosophie, en dépit même de ses prétentions contemplatives, n'a jusqu'à maintenant jamais fait que prétendre à la contemplation." TP, 10 ; trad. fr., tome I, 34 (souligné par Habermas).
- 11 "Les conséquences pratiques de l'auto-réflexion sont des changements d'attitude entraînés - et ce ipso facto - par la connaissance de causalités passées. [...] La certitude de l'auto-réflexion s'appuie au contraire sur le fait que le processus de formation rappelé à la mémoire est par cet acte même rabaissé au plan du passé." TP, 44-45 ; trad. fr. modifiée, tome I, 66-67.
- 12 EI, 267 ; trad. fr., 251.
- 13 EI, 310-332 ; trad. fr., 285-304.
- 14 EI, 316 ; trad. fr., 291.
- 15 EI, 319 ; trad. fr., 293
- 16 EI, 332 ; trad. fr., 303-304.
- 17 Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen : Mohr, 1975, 290-295 ; trad. fr. par E. Sacre, Vérité et méthode, Paris : Le Seuil, 1976, 148-153.
- 18 EI, 332 ; trad. fr., 303. TP, 17 ; trad. fr., tome I, 41.
- 19 "Freud rencontre cette unité de la raison et de l'intérêt dans la situation où la maïeutique du médecin ne peut promouvoir l'autoréflexion du malade que sous une compulsion pathologique, et par l'intérêt correspondant pour la suppression de cette compulsion." EI, 349 ; trad. fr., 318.
- 20 EI, 350 ; trad. fr., 319.
- 21 EI, 331 ; trad. fr., 302.
- 22 "La métapsychologie traite d'une connexion tout aussi fondamentale : celle qui existe entre la déformation du langage et la pathologie du comportement. Ce faisant, elle présuppose une théorie du langage ordinaire dont la tâche est aussi bien

- d'élucider la validité intersubjective des symboles et la médiation par le langage des interactions sur la base d'une reconnaissance réciproque, que de rendre compréhensible l'acquisition de la grammaire des jeux de langage et la socialisation qu'elle entraîne comme processus d'individuation." EI, 311 ; trad. fr., 286-287 (souligné par Habermas).
- 23 TP, 23 ; trad. fr. modifiée, tome I, 47.
- 24 EI, 282 ; trad. fr. modifiée, 263.
- 25 Voir les allusions précoces au projet de Erkenntnis und Interesse dans "Zwischen Philosophie und Wissenschaft..." (1960), TP, 243, 270 ; trad. fr., tome II, 24, 49.
- 26 EI, 9 ; trad. fr., 31 souligné par Habermas
- 27 EI, 369 ; trad. fr., 335.
- 28 TP, 15-16 ; trad. fr., tome I, 39-40. EI, 394 ; trad. fr., 353.
- 29 TP, 16 ; trad. fr., tome I, 40.
- 30 EI, 413 ; trad. fr., 368.
- 31 ibid. ; trad. fr., 368
- 32 TP, 16, 27 ; trad. fr., tome I, 40, 51.
- 33 TP, 30 ; trad. fr., tome I, 54. EI, 414 ; trad. fr., 369.
- 34 Cf. la leçon inaugurale de 1965 "Erkenntnis und Interesse" in Technik und Wissenschaft als Ideologie, Francfort : Suhrkamp, 1968 ; trad. fr. par J.-R. Ladmiral La technique et la science comme idéologie, Paris : Gonthier, 1978.
- 35 TP, 30 ; trad. fr., tome I, 54. A cette énumération, Habermas ajoutera en 1980 l'éthique, la théorie de l'action, l'esthétique et la théorie de l'argumentation. Cf. Jürgen Habermas, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln (ci-après MBKH), Francfort : Suhrkamp, 1983, 40.
- 36 TP, 47 n. 35 ; trad. fr., tome I, 69 n. 39.
- 37 TP, 31 ; trad. fr., tome I, 54.
- 38 TP, 29 ; trad. fr., tome I 52. EI, 413 ; trad. fr., 368.
- 39 Déjà en 1957, Habermas insiste sur l'importance du "dialogue" et sur la répression dont il fait l'objet : "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus" in TP, 440 ; trad. fr., tome II, . De même en 1961, on découvre un Habermas préoccupé par la "force du meilleur argument". Cf. Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied : Luchterhand, 1976, 73 ; trad. fr. par M. de Launay L'espace public, Paris : Payot, 1978, 64.

- 40 Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (ci-après TKH) Francfort : Suhrkamp, 1981, tome I, 7
- 41 Jürgen Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Francfort : Suhrkamp, nouvelle éd. augmentée de 1982, 10. Cf. TKH, tome II, 583.
- 42 Zur Logik der Sozialwissenschaften, ll n. 12; cf. in ibid "Objektivismus in den Sozialwissenschaften"(1977), 587-593. Voir également "A Reply to my Critics", 233, ainsi que "Ein Interview mit der New Left Review" in J. Habermas Die neue Unübersichtlichkeit, Francfort : Suhrkamp, 1985, 217.
- 43 ibid., 7, 8,10.
- 44 TKH, tome I, 7, 176. Cf. aussi "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", 121, 131, 136. Dans une récente monographie (Jürgen Habermas, Paderborn : Schöningh-UTB, 1984), Helga Gripp a très bien su repérer la préoccupation centrale de Habermas : doter la théorie critique de critères assurés (7, 61, 76, 108, 115, 120). Cependant, la "thèse" (110) de cette étude vise à établir une continuité dans l'itinéraire philosophique de Habermas au point d'ignorer l'abandon de la théorie de la connaissance dans les écrits les plus récents (117). Gripp ne semble pas réaliser que le refus par Habermas de faire accéder la théorie de l'action communicationnelle au plan d'une métathéorie (73) équivaut à l'abandon de tout point de vue épistémologique.
- 45 in MBKH, 9-28.
- 46 MBKH, 23. Pour ce qui est de l'application des sciences reconstitutives au domaine de l'esthétique, certaines affirmations récentes de Habermas à ce sujet sont empreintes de pessimisme : cf."Questions and Counterquestions", Praxis International 4,1984, 236.
- 47 MBKH, 37.
- 48 Zur Logik der Sozialwissenschaften, 11.
- 49 Cf. n. 35.
- 50 MBKH, 129.
- 51 "Was heisst Universalpragmatik ?", 189-190.
- 52 ibid., 203.
- 53 MBKH, 41, 127-129.
- 54 MBKH, 49, 129.
- 55 MBKH, 128 ; cf. 49.
- 56 Cf. n. 3.
- 57 MBKH, 127, 128, 23. TKH, tome II, 588
- 58 Jürgen Habermas, "Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie" (1970/71) in Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Francfort : Suhrkamp, 1984, 18-19. Cf. "Was heisst Universalpragmatik ?", 193, 197. Habermas insiste sur le rôle de la raison dans cette coïncidence du savoir et de son objet quand il affirme que la ratio cognoscendi se fonde sur la ratio essendi, TKH, tome II, 590.

- 59 MBKH, 116, 118, 119.
- 60 MBKH, 189-190. Cf. Jürgen Habermas "Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform 'rational'?" in H. Schnädelbach (éd.) Rationalität, Francfort : Suhrkamp, 1984, 218-235.
- 61 MBKH, 191 (traduit par C.P.); cf. 114.
- 62 MBKH, 205 n. 55.
- 63 Wahrheit und Methode, 289-290 ; trad. fr., 146-148.
- 64 MBKH, 190-197 ; cf. 119, 35.
- 65 Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 132 ; trad. fr. par A. Tremesaygues et B. Pacaud Critique de la raison pure, Paris : P.U.F., 1971, 148.
- 66 MBKH, 192-194.
- 67 La référence faite par Ernst Tugendhat à la faculté de juger kantienne semble de ce point de vue beaucoup plus conforme à l'"actualité herméneutique d'Aristote" telle que mise en lumière par Gadamer. Tugendhat montre que le contexte d'utilisation de la règle morale universelle ne se comporte pas comme un matériau passif au moment de l'application ; au contraire, la situation concrète spécifique, détermine et même modifie le précepte abstrait. Cf. "Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik" (1981) in Probleme der Ethik, Stuttgart : Reclam, 1984, 98-101.
- 68 MBKH, 16, 18, 113, 128.
- 69 Jürgen Habermas, "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt" (1980) in Kleine politische Schriften I-IV, Francfort : Suhrkamp, 1981, 444-464 ; trad. fr. par G. Raulet "La modernité : un projet inachevé" in Critique 413, 1981, 950-967. ↴
- 70 MBKH, 37-38. [NOTE de 2021 : voir sur le site *Papyrus* mon article « Art and Democracy in Habermas », également en version française.]
- 71 MBKH, 41 (traduit par C.P.).
- 72 TKH, 590, 592.
- 73 Legitimationsprobleme..., 99-100 ; trad. fr., 101. En 1972, c'est-à-dire l'année précédant la rédaction de Legitimationsprobleme..., Habermas avait tenté de démontrer jusqu'à quel point la conception de la critique chez Benjamin, loin de s'en tenir à une simple conscientisation au sens d'une critique de l'idéologie, exerce une fonction intégrative à l'endroit de la tradition et de ses "énergies sémantiques". La critique

se fait alors salvatrice. Cf. "Bewusstmachende oder rettende Kritik" in Philosophisch-politische Profile, Francfort : Suhrkamp, nouv. éd. aug. 1981, 365-376.

- 74 Jürgen Habermas, "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz" in Das Erbe Hegels, en collaboration avec H.-G. Gadamer, Francfort : Suhrkamp, 1979, 30.
- 75 Strukturwandel der Öffentlichkeit, 105, 276 ; trad. fr., 93, 243. Telle est la chance qui a été précisément manquée par les représentants de la théorie critique classique. En développant de façon outrancière la "dialectique des Lumières", Adorno et Horkheimer ont finalement tourné l'autoréflexion contre les éléments émancipateurs de leur propre "tradition". Cf. Jürgen Habermas "Wozu noch Philosophie ?", Philosophisch-politische Profile, 31-32 ; trad. fr. par F. Dastur, J.-R. Ladmiral et M. de Launay Profils philosophiques et politiques, Paris : Gallimard, 1974, 43. Voir également du même auteur "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung - Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung - nach einer erneuten Lektüre" in K. H. Bohrer (éd.), Mythos und Moderne, Francfort : Suhrkamp, 1983. Et plus récemment encore "Ein Interview mit der New Left Review", in op. cit., 219.