

Raison, argumentation et légitimation Habermas, Apel et les apories de la communication

Jean-Pierre Cometti

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027169ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027169ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cometti, J.-P. (1992). Raison, argumentation et légitimation : habermas, Apel et les apories de la communication. *Philosophiques*, 19(1), 3–24.
<https://doi.org/10.7202/027169ar>

Résumé de l'article

Les définitions de la rationalité fondées sur les seules ressources des activités communicationnelles et des formes de vie qui leur sont liées se heurtent à des difficultés dont la tentative de Habermas constitue un éminent exemple. La question de la légitimation en constitue la pierre de touche; elle est au cœur de la controverse qui oppose Apel à Habermas et de ce qui les conduit à chercher différemment une issue dans les prétentions à la validité (Geltungsansprüche) que renferment à leurs yeux les activités communicationnelles. Leur mobilisation d'un modèle pragmatique de la rationalité s'articule ainsi à la recherche d'un élément inconditionné dans lequel on peut voir une source majeure d'apories et de désaccords quant aux solutions respectivement envisagées. Cette situation conduit à se demander 1) si le concept de « rationalité communicationnelle » n'est pas intrinsèquement affecté par l'ambiguïté qui associe à l'argumentation et à l'immanence des pratiques communicationnelles l'idée d'une légitimation, elle-même liée à une transcendance que celles-ci paraissent exclure, 2) si un éclairage, à défaut d'une issue, ne résiderait pas dans une meilleure compréhension des liens qui associent le nécessaire à l'arbitraire.

ARTICLES

RAISON, ARGUMENTATION ET LÉGITIMATION Habermas, Apel et les apories de la communication

par Jean-Pierre Cometti

RÉSUMÉ. Les définitions de la rationalité fondées sur les seules ressources des *activités communicationnelles* et des *formes de vie* qui leur sont liées se heurtent à des difficultés dont la tentative de Habermas constitue un éminent exemple. La question de la *légitimation* en constitue la pierre de touche; elle est au cœur de la controverse qui oppose Apel à Habermas et de ce qui les conduit à chercher différemment une issue dans les *prétentions à la validité* (*Geltungsansprüche*) que renferment à leurs yeux les activités communicationnelles. Leur mobilisation d'un modèle pragmatique de la rationalité s'articule ainsi à la recherche d'un élément *inconditionné* dans lequel on peut voir une source majeure d'apories et de désaccords quant aux solutions respectivement envisagées. Cette situation conduit à se demander 1) si le concept de « rationalité communicationnelle » n'est pas intrinsèquement affecté par l'ambiguïté qui associe à l'argumentation et à l'immanence des pratiques communicationnelles l'idée d'une légitimation, elle-même liée à une transcendance que celles-ci paraissent exclure, 2) si un éclairage, à défaut d'une issue, ne résiderait pas dans une meilleure compréhension des liens qui associent le *nécessaire* à l'*arbitraire*.

ABSTRACT. The possibility of defining the rationality upon the only basis of *communicative actions* (*Kommunikative Handeln*) and *forms of life* lies at the root of several difficulties, of which Habermas' attempts give a very significant example. *Legitimation* is its touchstone. It is the central point of the Apel-Habermas controversy and it is the basis of its latest developments. Apel and Habermas are both seeking an outcome by looking at « claims to validity » (*Geltungsansprüche*) which they consider to be embodied in communicative actions.

So they appeal at the same time to a pragmatist account of rationality and to some *Unconditional*, which is the main source of the dilemmas and disagreements they have to cope with. One may wonder whether the kind of tension which strikes the tie relating *argumentation* to some « transcendant moment » is not built into the very notion of communicative rationality. But one may also wonder whether some illumination, if not outcome, might not consist in some attempt to investigate the very connections between *Necessary* and *Arbitrary*.



Die Untersuchung der Grammatik ist in selben Sinn fundamental, wie wir die Sprache fundamental — etwa ihr eigenes Fundament — nennen können.

Ludwig Wittgenstein, *Big Typescript*, 88, S. 413

La question de la rationalité est de celles qui ont suscité — et suscitent encore — les positions les plus radicales dans la discussion philosophique contemporaine. Diverses circonstances y ont contribué, aujourd'hui passées au rang de lieux communs. Les crises auxquelles la raison, les valeurs ou le sujet, ont dû faire face, le doute qui a marqué et marque encore les entreprises fondationnelles, les effets de puissance qui accompagnent le développement des techniques¹, voilà autant de conditions qui, pour beaucoup, semblent aujourd'hui consacrer la souveraineté de la rationalité instrumentale et le recul des idéaux².

Le développement inégal de l'intelligence à l'âge de la science représente probablement le tribut qu'exige de payer le développement unilatéral d'intérêts mal contrôlés, dont les sciences sont partie prenante et la philosophie, trop souvent, la conscience malheureuse ou frivole. L'historisation du présent³, l'indifférence érigée en principe ou l'enthousiasme feint peuvent certes posséder leurs adeptes; doivent-ils cependant masquer ce qui se joue dans le champ diversifié des pratiques que les sociétés modernes ont intégrées à leur développement, et peut-être à leur destin?

La rationalité s'y accomplit à coup sûr selon des modalités dont les seules réalisations scientifiques, dûment caractérisées, ne sauraient donner une image suffisante ni exacte. À la représentation d'une rationalité fondée sur les facultés d'un sujet

qui en serait dépositaire, il a d'abord fallu substituer une notion procédurale de la rationalité. Les seuls réajustements qu'ont entraînés les développements et les bouleversements survenus dans le champ scientifique ont déjà amplement contribué à en déplacer le lieu, pour en modifier ainsi la compréhension. Mais d'autres facteurs y ont assurément contribué, en commençant par ceux qui ont abandonné le sujet à un statut indéterminé, privé des garanties que lui avaient jusqu'alors apportées la métaphysique ou les certitudes d'un monde qui n'avait pas encore été vraiment livré à lui-même.

Ces conditions ne peuvent guère être comprises autrement qu'à partir d'une histoire dont un auteur comme Habermas a essayé de déterminer les principales composantes et les principaux moments. Pour Habermas, en effet, le statut de la rationalité moderne se conçoit à partir d'un processus historique que Max Weber a thématiqué sous les notions de « désenchantement du monde » (*Entzauberung*) et de « rationalisation »⁴. Dans un monde désenchanté, les modes de légitimation traditionnels, ceux du mythe ou de la religion, s'effacent devant une différenciation progressive des champs respectifs de la connaissance, des normes juridiques et morales, et de l'art. Pour Max Weber, comme on sait, la rationalisation qui marque un tel processus se traduit dans une autonomie des régions respectives qui s'en détachent et, pour Habermas qui s'efforce d'en tirer les leçons, dans la possibilité — l'exigence — d'une légitimation fondée sur les seules ressources d'entente consciente qui appartiennent au langage⁵.

À la différence de Max Weber qui limitait la rationalité aux activités orientées vers le succès, en s'en tenant pour le reste à un irréductible pluralisme des sphères de valeurs, Habermas a entrepris de bâtir une théorie qui en étend le concept à toutes les activités où s'expriment des prétentions à la validité (*Geltungsansprüche*). On sait qu'il s'agit là d'un principe inscrit au cœur du concept d'activité communicationnelle et du rôle qu'y joue l'argumentation. En faisant valoir, à côté des activités orientées vers le succès, l'existence d'activités orientées vers l'intercompréhension, Habermas entend dépasser le cadre étroit dans lequel l'interprétation wébérienne confinait la rationalité, tout en conservant le bénéfice d'une analyse de la modernité dont Max Weber, à ses yeux, avait incontestablement jeté les fondements⁶. Comme on peut le lire dans un texte récent où il manifeste son attachement au « projet de la modernité », et donc à l'accomplissement de ce qui s'est fait jour avec les

premières lueurs d'une sécularisation qui n'a nullement épuisé ses possibilités:

Dès l'instant où nous concevons le savoir comme médiatisé par la communication, alors la rationalité se mesure à la faculté qu'ont des personnes, responsables et participant à une interaction, de s'orienter en fonction d'exigences de validité qui reposent sur une reconnaissance intersubjective. La raison communicationnelle fixe les critères de rationalité en fonction des procédures argumentatives qui visent à honorer, directement ou indirectement, les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative, à la sincérité subjective et enfin à la cohérence esthétique.

Ce que l'on peut dégager de l'interdépendance des différentes formes d'argumentation — en recourant, autrement dit, à une logique pragmatique de l'argumentation —, c'est donc un concept procédural de la rationalité qui, parce qu'il intègre non seulement la dimension pratique et morale, mais aussi la dimension esthétique et expressive, s'avère plus riche que celui qui présente une rationalité téléologique, taillée sur la dimension cognitive et instrumentale⁷.

Une théorie comme celle de Habermas accorde évidemment une importance décisive aux actes de langage et aux situations langagières qui sont impliqués dans le concept d'activité communicationnelle⁸. Les prétentions à la validité qui en constituent un attendu majeur, ainsi que la signification dont l'argumentation se trouve investie, permettent aisément de le comprendre. Les pôles de rationalité autour desquels s'articulent les pratiques langagières peuvent être rapportés à des choix qui, à première vue tout au moins, n'en appellent à aucune autre légitimité que celle des valeurs inhérentes à une forme de vie. Or la situation que cela induit place le philosophe devant une tâche à la fois nouvelle et spécifique, car l'autonomie des sphères ainsi constituées — ou de ce qui s'y déploie — s'ouvre sur une indétermination apparemment sans remède au regard des fins qui en font partie, exactement comme si la rationalité qui leur est associée tendait à s'épuiser dans le seul choix des moyens (sur le modèle de la *Zweckrationalität*) diversement mobilisés⁹. Bien entendu, le philosophe ne peut enjamber, à rebours, la situation qui lui est ainsi imposée et, par exemple, renouer avec des possibilités imaginaires de réenchantement du monde que d'autres tentent vaillamment de réanimer¹⁰.

Contrairement à Husserl qui tendait à attribuer la crise de l'humanité européenne aux effets désastreux de l'objectivisme, sans toutefois cesser de croire à une rationalité authentique¹¹,

Max Weber, plus sceptique et probablement plus pessimiste, comme cela lui a été reproché, ne concevait pas d'autre universalité que celle de l'objectivité scientifique. Pour ce qui concerne l'éthique, en particulier, il ne pensait pas que les sociétés modernes pussent surmonter l'antique « guerre des dieux ».

Il est certes permis de penser que les espoirs de Husserl, voire le scepticisme de Max Weber sont étroitement liés à une situation, et à une vision des choses, qui ont dû subir, depuis, les dures épreuves de la désillusion¹². Quoique différemment, Husserl et Weber croyaient encore à la valeur de normes universelles fondées en raison, au-delà des différences, des singularités culturelles et des mœurs. Ils ne leur attribuaient simplement pas la même extension. On sait quelles critiques sont aujourd'hui adressées à semblables croyances. La question se pose-t-elle moins de savoir quoi penser des modes de justification spontanés qui escortent l'émergence de formes nouvelles de rationalité, que de savoir jusqu'à quel point il est permis de — ou si l'on doit — en attendre une discussion, en sachant bien, cependant, que les seuls modes de légitimation sur lesquels nous pouvons compter ne nous autorisent apparemment pas à mobiliser d'autres ressources que celles de nos jeux de langage?

Bien que cette situation et les alternatives qui s'y trouvent impliquées aient été décrites diversement, les exigences et les apparentes impossibilités qui en font partie se concentrent en une interrogation dont la légitimation représente à coup sûr un pôle à la fois décisif et problématique. Car si la rationalité doit se voir reconnaître un statut autonome, au sens de Max Weber, alors la question se pose de savoir en quoi les procédures dans lesquelles elle se spécifie concrètement demandent à être légitimées, en quoi leur légitimation consiste et sous quelles conditions. Sur ce point, il ne suffit d'ailleurs probablement pas de se rappeler que la rationalité se comprend sur la base des conditions de justification qui appartiennent à son concept. Car, comme le montre le cas des sciences, les modes de justification qui sont à l'œuvre dans la pensée rationnelle peuvent parfaitement s'accomplir par des voies internes et restreintes¹³.

À considérer les choses sous ce jour, Habermas peut donc avoir de bonnes raisons de penser que les processus de rationalisation mis en évidence par la sociologie weberienne s'ouvrent sur une exigence de légitimation dont l'argumentation constitue la seule voie praticable¹⁴. Peut-être est-il même permis de penser avec lui qu'une démission sur ce point équivaut à un

adieu qui affecte et la rationalité et la philosophie¹⁵. Le philosophe n'est-il pas, aux yeux de Habermas, « gardien de la rationalité »?

Il y a dans le fait de voir dans les pratiques sociales de légitimation plus que de simples pratiques mais en tant que telles un intérêt philosophique. C'est de ce même intérêt que procède l'entêtement avec lequel la philosophie s'accroche au rôle de gardien de la rationalité, un rôle qui occasionne de plus en plus de tracas — je le dis d'expérience — et qui, assurément, ne confère plus, en quoi que ce soit, le moindre privilège¹⁶.

Aussi consacre-t-il son énergie à la défense d'un projet qui lui paraît être celui des Lumières en s'insurgeant contre les formes de démission qu'il croit diagnostiquer dans le discours philosophique de la modernité et dans ses diverses variantes¹⁷:

Le projet de la modernité, écrit-il, tel que l'ont formulé, au XVIII^e siècle les philosophes des Lumières, consiste à développer sans faillir, selon leurs lois propres, les sciences objectivantes, les fondements universalistes de la morale et du droit et enfin l'art autonome, mais aussi à libérer conjointement les potentiels cognitifs ainsi constitués de leurs formes nobles et ésotériques afin de les rendre utilisables par la pratique pour une transformation rationnelle des conditions d'existence¹⁸.

Mais d'un autre côté, on peut aussi avoir de bonnes raisons de se demander jusqu'à quel point la recherche d'une légitimation ne pérennise pas, à la faveur d'une sorte de quiproquo métaphysique, un modèle défunt de justification et de discours dont les attentes pourraient être vaines et les nécessités supposées parfaitement superflues. Lorsque Lyotard soupçonne Habermas d'ajouter un récit de plus aux innombrables méta-récits qui jalonnent l'histoire de la métaphysique, ceci au non d'une « incrédulité » de principe à l'endroit de tous les récits de légitimation, rien ne nous assure qu'il se laisse seulement aller à une facilité ou à quelque humeur irresponsable¹⁹. Les doutes qui sont les siens peuvent du moins se prévaloir de ceci que la rationalité moderne, celle qui se déploie dans l'espace social, économique ou politique, nous place en effet devant le problème de savoir dans quelle mesure cela a un sens de poser — ne fût-ce qu'en pensée — l'exigence de normes ou d'instances de légitimation étrangères à la seule discussion contextualisée.

Les intérêts de Habermas, le combat qu'il mène en faveur de la rationalité l'ont conduit, comme on sait, à intégrer à sa réflexion les éléments d'une philosophie des actes et des jeux de langage, et aussi à se tourner vers les principes de l'hermé-

neutique philosophique (encore que ce soit pour en contester les présupposés, et notamment une compréhension de l'entente jugée ambiguë, équivoque). Certes, la philosophie wittgensteinienne des jeux de langage et l'herméneutique gadamérienne n'ont apparemment pas grand chose à voir. Elles se rejoignent cependant sur un point, en ne souscrivant ni l'une ni l'autre aux programmes de fondation qui sont supposés soustraire la pluralité de nos jeux de langage à l'historicité ou à la contingence des formes de vie. « Faut-il encore une fondation pour ce qui, dès toujours, nous fonde ? », se demande Gadamer. Habermas peut, il est vrai, avec raison, reprocher à l'herméneutique philosophique de promouvoir une conception confuse de l'entente. Si l'on s'en tient, en effet, aux principes de la compréhension herméneutique du sens, « un consensus, en apparence établi de façon 'rationnelle', peut parfaitement être le résultat d'une pseudo-communication »²⁰. C'est par rapport à des difficultés de ce genre que Habermas croit devoir poser le principe d'une « communauté idéale de parole », susceptible de dévoiler les fausses ententes factuelles. « La compréhension critique du sens, souligne-t-il, est forcée de prétendre à l'anticipation formelle d'une vie juste »²¹. Mais toute la question est évidemment de savoir quel statut il convient exactement de donner à la possibilité fondatrice et normative d'un dépassement des interactions factuelles et au point de vue central qu'elle semble ainsi restaurer.

À la position que défend Habermas, on sait que Lyotard a opposé la conviction d'un différend originaire, l'existence d'une blessure qui rendrait irrémédiablement suspectes les tentatives au nom desquelles on tente de restaurer les prestiges de la communication et de l'argumentation²²:

Le consensus n'est qu'un état des discussions et non leur fin. Celle-ci est plutôt la paralogie. Ce qui disparaît avec ce double constat (hétérogénéité des règles, recherche du dissentiment), c'est une croyance qui anime encore la recherche de Habermas, à savoir que l'humanité comme sujet collectif (universel) recherche son émancipation commune au moyen de la régularisation des « coups » permis dans tous les jeux de langage, et que la légitimité d'un énoncé quelconque réside dans sa contribution à cette émancipation²³.

Les flèches que Lyotard réserve aux thèses défendues par Habermas trouvent certainement une partie de leurs motifs dans le soupçon qui frappe aux yeux du premier le concept d'universel et l'idée d'émancipation²⁴. La violence en est à ses yeux, inexorablement, la face cachée. Sous les dehors urbanisés

de la communication et de l'intercompréhension, Lyotard continue de percevoir une sauvagerie dans laquelle il croit entendre, selon ses propres termes, un « désir de recommencer la terreur, d'accomplir le fantasme d'êtreindre la réalité »²⁵. D'autre part, les remarques de Lyotard donnent à penser — sans en faire un argument — que pour Habermas, comme l'a suggéré Rorty, la validité d'une philosophie se mesure à ses résultats sociaux et politiques²⁶. Si tel était le cas, est-il besoin de le dire, la tentation serait grande de renvoyer dos à dos le philosophe du consensus et le penseur du différend.

Mais indépendamment de cela, le refus que Lyotard oppose à l'assurance habermasienne et, plus généralement, aux théories consensuelles, peut paraître procéder de motifs dont les enjeux ne sont pas immédiatement clairs²⁷. Comme le suggère Jacques Bouveresse, il se peut aussi que la tendance de Lyotard soit de « penser la situation du philosophe d'aujourd'hui uniquement en fonction du modèle de la transgression représenté par l'artiste d'avant-garde »²⁸.

D'un autre côté, toutefois, s'il arrive à Habermas, comme le suggère Rorty, de se gratter là où rien ne le démange²⁹, il semble que la théorie de l'agir communicationnel puisse se prévaloir d'une nécessité dont les impasses sur lesquelles débouche la contestation des exigences de légitimation qui entrent dans nos pratiques rationnelles permettent de mesurer l'ampleur. Comme cela était déjà visible chez Michel Foucault³⁰, la seule reconnaissance, purement factuelle, des configurations historiques dans lesquelles se concrétisent formations discursives et formes de vie débouche sur un vide dont aucun choix ne peut apparemment résulter. Il n'existe en histoire, pour reprendre une réflexion que Paul Veyne consacre à Foucault, que des constellations individuelles ou même singulières, et chacune d'entre elles est entièrement explicable avec les seuls moyens du bord »³¹. La discontinuité et la contingence des épistémès peuvent-elles, dans ces conditions, fonder quelque engagement que ce soit? Pour Habermas, une impossibilité à ce sujet constitue sans nul doute un défaut philosophique majeur.

Mais que l'on opte, comme Lyotard, pour une méfiance généralisée à l'endroit des métarécits, que l'on s'attache, comme Foucault, à la disjonction des épistémès et des formations discursives, ou que l'on soutienne, comme Rorty, que la seule justification envisageable est celle que se donne une communauté

donnée, à un moment donné³², il y a encore ceci que, comme le suggère Habermas:

le pluralisme des convictions contradictoires nous incite à l'apprentissage; nous vivons dans l'attente de solutions à venir. Tant que nous participons et que nous ne nous contentons pas de regarder derrière nous comme des historiens et des ethnographes, nous maintenons justement la distinction que Rorty veut faire sauter: la distinction entre des points de vue valides et ceux qui sont acceptés dans une société donnée, entre de bons arguments et ceux qui ne font que réussir auprès d'un certain auditoire à un moment donné³³.

Avons-nous affaire ici à une distinction seulement factuelle, ou faut-il en fin de compte y voir une condition dont nos pratiques langagières et argumentatives, y compris les plus « ethnocentriques », ne pourraient être dissociées? La thèse du « meilleur argument », chez Habermas, plaide en faveur de la seconde hypothèse³⁴:

La théorie consensuelle de la vérité prétend expliquer la singulière contrainte non coercitive du meilleur argument par des propriétés formelles de la discussion, et non par quelque chose qui, ou bien, comme la consistance logique des propositions, est à la base du contexte d'argumentation, ou bien, comme l'évidence d'expériences, pénètre pour ainsi dire de l'extérieur dans l'argumentation. L'issue d'une discussion ne peut être décidée, ni par la seule contrainte logique ni par la seule contrainte empirique, mais par la « force du meilleur argument »³⁵.

La thèse du meilleur argument suggère qu'aucune discussion, aucune argumentation — dans la perspective d'une compréhension réciproque — ne peuvent se concevoir dans le seul horizon des conventions et des raisons locales qui font autorité à un moment donné. Bien au contraire, les prétentions à la validité qui s'y expriment présupposent une distinction essentielle entre ce qui peut être reconnu comme valide, selon une position rationnellement motivée, et ce qui n'appartient qu'à la pure convention. On reconnaît ici, bien entendu, l'un des pôles constitutifs de la théorie habermasienne de l'agir communicationnel³⁶. La source en réside, comme on le sait, dans une tentative qui, en se tournant vers la raison inhérente à la pratique ordinaire de la communication, s'attache à reconstruire le concept de rationalité à partir de la base de validité du discours. Un point essentiel, à ce sujet, réside en ceci qu'« il y a un moment, incorporé aux conditions de l'activité orientée vers l'intercompréhension, qui relève de l'inconditionné. C'est

ce moment qui différencie la validité que nous exigeons pour nos conceptions, de la validité sociale d'une pratique habituelle »³⁷. C'est en ce sens que, pour des penseurs comme Habermas, les questions posées par la rationalité dans les sociétés modernes ne peuvent être dissociées d'une interrogation sur ce qui en fonde la légitimité. L'argument majeur qui plaide en faveur d'une telle reconnaissance paraît certes répondre à une inspiration éthique. Chez Habermas, il n'en est toutefois pas moins essentiellement lié à une philosophie qui entend articuler l'éthique de la discussion à une pragmatique du langage qui attribue, aux exigences normatives de validité, un contenu cognitif. Associé à l'expression des prétentions à la validité (*Geltungsansprüche*) inhérentes aux actes de langage, le principe d'universalisation joue le rôle central d'une règle argumentative décisive dans les interactions communicationnelles³⁸:

Seul est impartial le point de vue à partir duquel sont universalisables les normes mêmes qui, parce qu'elles incarnent manifestement un intérêt commun à toutes les personnes concernées, peuvent escompter une adhésion générale et gagner, dans cette mesure, une reconnaissance intersubjective. Par conséquent la formation impartiale du jugement s'exprime dans un principe qui contraint quiconque est concerné à adopter, suite à une délibération sur les intérêts, la perspective de tous les autres. Le principe d'universalisation doit donc imposer l'échange universel des rôles que G. H. Mead a défini comme « adoption idéale de rôle » (*ideal role-taking*) ou comme « discours universel argumenté » (*universal discourse*)³⁹.

Mais l'universalisation, considérée par Habermas comme un « principe passerelle », ne peut réellement ouvrir la voie à une éthique de la discussion qu'à la condition d'être fondée en raison⁴⁰. C'est pourquoi la possibilité, pour les exigences normatives de validité, d'être « traitées comme des exigences de vérité » en constitue un réquisit nécessaire⁴¹. À la différence des théories traditionnelles de l'argumentation qui restent solidaires de la reconnaissance implicite d'une légitimité distincte du vrai, la théorie de l'agir communicationnel découvre dans l'argumentation un contenu normatif dont le principe, loin de se limiter à l'horizon du « probable » — ou de se voir conférer une portée seulement pratique —, se prolonge naturellement dans une théorie consensuelle de la vérité pour laquelle « la vérité d'une proposition signifie la promesse d'aboutir à un consensus rationnel sur ce qui a été dit ». Sur la base de ce principe, Habermas peut rassembler sous un même concept de la rationalité les exigences de validité de nature apparemment

diverse qui s'expriment dans les actes de langage. « Je défendrais l'idée, écrit-il, selon laquelle il existe au moins quatre prétentions à la validité également originelles, et que ces quatre prétentions, à savoir l'intelligibilité, la vérité, la justesse et la sincérité, forment un tout que nous pouvons appeler la rationalité (*Vernünftigkeit*) »⁴².

Considérée sous cet aspect, la pragmatique habermasienne rejoint le pragmatisme de Rorty, au moins en cela que la théorie consensuelle de la vérité, abandonnant à son tour le paradigme de la vérité-correspondance, semble s'y détacher des obsessions référentielles qui ont marqué la tradition métaphysique. Mais cette relative proximité fait apparaître sous un jour plus cru les difficultés que doit affronter le concept d'une rationalité dont les possibilités de légitimation sont limitées aux ressources de la seule argumentation et aux possibilités normatives qu'elle recèle⁴³.

Sous ce rapport, en effet, le combat mené par Habermas en faveur de l'universel doit faire face à diverses difficultés que les avatars de l'*Aufklärung* ou les implications du pluralisme des sphères de valeurs ne peuvent manquer de lui opposer⁴⁴. Sur le premier point, l'importance du cynisme moderne, dans l'interprétation qu'en donne un auteur comme Peter Sloterdijk, peut difficilement être sous-estimée⁴⁵. Sur le second, on ne peut probablement pas ignorer le point de vue qui, tout en épousant la cause qui leur est liée, verrait dans les éléments d'universalité valorisés par Habermas et dans les idéaux qui s'y rattachent l'expression de notre solidarité avec les communautés qui leur ont donné naissance⁴⁶.

Nous ne nous tournerons toutefois pas ici vers les diverses contestations que la théorie de l'agir communicationnel a dû affronter. On tentera seulement d'en retenir quelques aspects majeurs, tant il est vrai que le débat sur la rationalité y a trouvé l'un de ses nœuds les plus significatifs et peut-être les plus décisifs⁴⁷. Si, en effet, dans ce débat aux formes et aux péripéties beaucoup plus complexes et étendues que les présentes réflexions ne le laissent supposer, une première alternative nous a paru résider dans l'acceptation ou le refus d'homologuer les exigences de légitimation qui sont ordinairement associées au concept de rationalité, il est clair que la reconnaissance apportée à ces exigences débouche sur d'autres alternatives qui ne sont pas moins importantes. Nous en retiendrons deux avant d'aller plus loin.

Les possibilités de légitimation auxquelles conduisent l'action communicationnelle et le principe d'un consensus anticipé⁴⁸ se heurtent à une première série de difficultés liées à la répudiation de toute visée fondamentaliste, voire transcendante. Pour Habermas, en effet, la justification pragmatique autorisée par le principe d'universalisation reste étrangère à l'idée d'un fondement ultime. Comme il le note en songeant à Apel, « toutes les tentatives de fondation ultime où persistent les intuitions de la philosophie de l'origine se sont soldées par un échec ». Mais comme Apel ne cesse précisément de le souligner dans un dialogue qui s'est enrichi de divers arguments au cours des ans⁴⁹, en refusant d'assurer à la théorie critique un fondement transcendantal, Habermas s'interdit de dépasser les ressources purement factuelles du monde vécu, si bien que l'éthique de la discussion et la théorie consensuelle de la vérité sont affectées à ses yeux du même coefficient d'incertitude que les théories qu'elles visent à surmonter. Selon Apel, en repoussant l'idée de fondement ultime, Habermas s'est enfermé dans une contradiction aux effets désastreux. Selon cette interprétation, sa position revient à relativiser le principe consensuel et, par voie de conséquence, à déprécier les principes philosophiques au bénéfice des conventions d'usage⁵⁰. Comme le suggère également Apel sans ménagement, s'il fallait voir dans ces conventions — dans les ressources et la moralité du monde vécu — un horizon indépassable, « il faudrait sans doute — avec Gethmann et Hegselmann — en arriver à la conclusion que pour un aristocrate, les normes d'une morale aristocratique ont un fondement ultime, ou même avec Rossavaer, à la macabre conclusion d'une interprétation peut-être conséquente de Wittgenstein, selon laquelle les S.S. à Auschwitz ont peut-être suivi l'impératif kantien à leur manière, c'est-à-dire conformément aux règles d'application de leur forme de vie et de leurs usages »⁵¹.

Apel tire de cet argument la conviction que l'exigence de légitimation inscrite au cœur de la rationalité communicationnelle ne se sépare pas de la nécessité d'un fondement ultime qu'il recherche, comme on sait, dans une pragmatique transcendante inspirée de Peirce⁵². Le principe de la « communauté idéale illimitée de communication » trouve un enracinement soustrait à la contingence des ressources du monde vécu dans une théorie transcendante du langage qui possède ses conditions *a priori*. Au-delà, toutefois, Apel partage avec Habermas une théorie exclusivement pragmatique du langage et de la vérité qui, malgré le différend qui les oppose, les situe également

au coeur d'autres difficultés. La question, sur ce point, concerne les fondements d'une théorie consensuelle de la vérité.

Un penseur comme Rorty, dans la mesure où il opte pour une conception résolument ethnocentriste — même s'il maintient la valeur de l'argumentation — n'a sans doute pas à craindre de se voir reprocher de dire adieu à la vérité, si cela veut dire renoncer à l'objectivité⁵³. Comme il l'explique en récusant l'accusation de « relativisme » qu'on est tenté de lui opposer:

Nous n'avons pas, nous pragmatistes, une théorie de la vérité, encore moins une théorie relativiste. Parce que nous sommes partisans de la solidarité, notre explication de la valeur de la recherche humaine repose sur une base exclusivement éthique, nullement sur une théorie de la connaissance ou sur une métaphysique⁵⁴.

Il n'en va pas de même pour quiconque entend, comme Habermas et Apel, reconstruire le concept de rationalité de manière à fonder une authentique théorie de la vérité, susceptible de fonder à son tour une éthique de la discussion ouverte sur l'espace public et le politique. Si la position de Rorty s'exprime sur ce point dans un recul manifeste qui place le philosophe à distance de la politique⁵⁵, la théorie habermasienne de l'agir communicationnel associe bien au contraire la reconstruction de la rationalité — et la tâche du philosophe — à une triple dimension dont les normes sociales et politiques font intrinsèquement partie. Or, cette possibilité présuppose la mise en oeuvre d'une théorie de la vérité et de la rationalité qui ne se limite pas aux normes que mobilisent les seuls consensus factuels. Et si Apel, pour cette raison, est amené à douter que la théorie habermasienne du consensus satisfasse réellement à cette dernière condition, la question se pose aussi de savoir dans quelle mesure, de manière générale, une pragmatique universelle du langage peut y parvenir.

Comme l'observe Ernst Tugendhat, l'absence de tout critère d'ordre sémantique pourrait à ce sujet se révéler cruciale pour les théories consensuelles de la vérité. Tugendhat, qui conteste sur ce point les orientations majeures de Habermas et de Apel, fait en effet valoir que les seules règles pragmatiques ne sont pas de nature à fonder un consensus qualifié⁵⁶. Dans la théorie consensuelle et pragmatique, les règles qui définissent la situation idéale de communication se fondent sur le principe de l'universalisable qu'elles ne peuvent elles-mêmes fonder⁵⁷. Pour cette raison, Tugendhat pense que la théorie

consensuelle et pragmatique de Habermas doit être intégrée dans une compréhension sémantiquement fondée des propositions morales. À ces objections, comme à celles de Apel, Habermas a répondu en diverses occasions. Un double point crucial consiste certainement, comme l'a observé Tugendhat, dans notre capacité à soustraire l'éthique au subjectivisme de principe dans lequel elle a été installée, mais aussi à fonder une théorie du vrai qui échappe à la fois aux excès et aux conséquences du rationalisme critique⁵⁸, aussi bien qu'aux incertitudes d'une théorie du consensus. Car ou bien les seuls critères de légitimation sont ceux de l'assertabilité garantie⁵⁹ (*warranted assertability*) et dans ce cas, il n'y a pas de différence de nature entre les diverses propositions qui satisfont à cette condition; ou bien les critères de légitimation auxquels on peut accéder permettent effectivement de tracer une frontière entre les consensus factuels et les consensus qualifiés, et on doit alors être en mesure de répondre à la question du vrai à partir de critères sémantiquement définis. L'alternative peut paraître simple; à sa manière, Rorty résume tout à fait la situation lorsqu'il distingue deux possibilités pour les théories du vrai: la solidarité et l'objectivité⁶⁰. Il est après tout remarquable que des théories comme celles de Habermas et Apel, tournées vers la solidarité, soient amenées à faire valoir une catégorie d'exigence et de principe dont le paradigme réside dans la troisième critique de Kant, sous le concept de l'universalité du jugement de goût⁶¹. Comme si la prétention à l'universel qu'abrite le jugement réfléchissant venait s'inscrire au principe d'une rationalité qui, à défaut de se penser dans une possibilité d'harmonie du sujet et du monde, se retirait dans le miroir du langage.

On peut tenir pour significatif que soit élevé au rang de principe de la rationalité, tant pour ce qui concerne l'intelligibilité, la vérité que la justesse et la sincérité, le modèle d'une prétention à l'universel qui, comme dans la troisième critique, ne fait entrer aucun horizon proprement référentiel dans sa définition. Lyotard remarque significativement que « le dernier mot de Apel, en matière de fondation ultime de la raison, devrait être la réflexivité » et que l'hypothèse de Apel pourrait bien procéder, en toute rigueur, de la théorie réflexive qui soutient le criticisme kantien. Mais, comme il le remarque également, « Kant voit la réflexivité à l'oeuvre bien avant l'argumentation »⁶². Est-ce parce qu'elle se maintient dans le seul jeu de langage pragmatique-transcendantal que l'hypothèse considérée ne semble pas parvenir à réellement fonder ce qu'elle entendait fonder?

S'agirait-il, comme le pense Lyotard, de restaurer, au-delà de la légalité rationnelle, la donation sensible⁶³?

Mais l'énigme sur laquelle s'ouvrent la question de la rationalité moderne, de sa légitimation, et les apories qui leur sont liées, pourrait aussi représenter une variante de la difficulté que nous avons à penser en même temps, conformément à la conception wittgensteinienne de la grammaire, et l'arbitraire et la nécessité de la règle⁶⁴.

Habermas, aussi bien que Apel, sont apparemment fondés à faire valoir les prétentions à la validité que renferment les activités communicationnelles et, même s'ils ne leur reconnaissent pas tout à fait le même statut, à leur accorder une place décisive dans la conception de la rationalité qu'ils défendent. On peut tenir pour remarquable — et important — que la signification en soit d'abord intersubjective et pragmatique, d'où les objections de Tugendhat précédemment évoquées. Nous avons vu quelle interprétation en offrent les auteurs concernés; et nous avons vu, aussi, quelques-unes des difficultés que cette interprétation soulève. Le point de résistance qu'il semble permis de reconnaître aux théories communicationnelles réside sans nul doute dans ce qu'il faut bien se représenter comme un fait non contournable: ces fameuses prétentions à la validité qui en constituent la clé de voûte. Au-delà des ambiguïtés dans lesquelles se débat Habermas lorsqu'il tente d'en penser le rapport au monde vécu, sans cependant sacrifier la possibilité du point de vue universel qu'il leur associe, ne peut-on y trouver une expression significative de la nécessité dont parle Wittgenstein lorsqu'il évoque l'autonomie de la « grammaire » et, ainsi, l'arbitraire de la règle⁶⁵?

Les formes de vie — ce que ne manque jamais de souligner Apel contre Habermas — sont plurielles et contingentes. Aucune n'est nécessaire pour quiconque les pense, non seulement dans leur pluralité, mais par comparaison avec le genre d'idées qu'il nous a fallu abandonner à partir du moment où cette pluralité est devenue aveuglante, et avec elle la vanité de ce que Wittgenstein appelle parfois les super-ordres ou les super-concepts. Mais c'est peut-être une superstition de croire que cette pluralité et l'irréductible part de conventionnalité qu'elle implique compromettent la rationalité à laquelle peuvent prétendre les pratiques communicationnelles. Et l'on peut parfois douter si Habermas et Apel, en définitive, ne sacrifient pas, malgré eux, aux rites très anciens que la pensée continue de vouer à ces incomparables idoles. C'est sans doute une illusion et

une source d'inutiles et infinies difficultés que d'associer à la pluralité des conventions la liquidation de toute nécessité, en particulier celle que réclament les prétentions à la validité que Apel et Habermas découvrent dans la communication et l'argumentation. Une question non négligeable serait d'en interroger le statut grammatical, et une attitude plus conséquente consisterait probablement à ne plus entourer d'une signification négative la convention et l'arbitraire. Seul un malentendu — fût-il tenace — peut nous conduire à prêter aux conventions un caractère irrémédiablement contingent, au sens ordinaire de ce mot. Tout dépend en fait du point de vue adopté. Considérée de l'extérieur, la nécessité ou la validité que nous reconnaissons à une règle ne peut échapper à la contingence. Elle n'est au mieux, comme le suggère J. Bouveresse, qu'un fait anthropologique. Mais, comme l'écrit également ce dernier: « Du point de vue de la reconnaissance interne, c'est-à-dire pour quelqu'un qui a adopté effectivement la règle, la nécessité existe bel et bien et elle est aussi stricte que possible ». Il est parfaitement inutile de préciser que, chez Wittgenstein, les réflexions qui plaident en faveur de cela s'inscrivent dans une perspective qui est celle de l'autonomie de la grammaire et de la pluralité des jeux de langage.

Un point de vue extérieur n'est évidemment pas entièrement, ni forcément dénué de pertinence selon les objectifs que l'on poursuit et les problèmes que l'on pose. Mais un tel point de vue peut aussi se déplacer de l'anthropologie pour exprimer l'ambition d'un point de vue central, supra ou méta-grammatical, en quelque sorte. Or la nécessité n'en demande pas tant, bien au contraire. En lisant Apel et Habermas, malgré ce qui les sépare sur des questions de ce genre, on se prend parfois à s'interroger sur ce que leur combat en faveur de l'universel pourrait devoir à un point de vue ou à des présupposés de ce genre. C'est en tout cas par erreur que nous appréhendons la nécessité sous les traits de l'inexorable ou comme l'expression d'une raison ultime, transcendante à nos jeux de langage et à nos formes de vie. En refusant l'idée d'une fondation transcendantale des exigences qui se font jour dans les interactions humaines, et en faisant valoir le principe d'une situation idéale de parole, Habermas se donne il est vrai les moyens de soustraire les activités communicationnelles — et les exigences normatives qu'il y découvre — à tout enracinement métaphysique aussi bien qu'à la menace de l'inexorable, voire à ce que d'aucuns appelleraient terreur. Mais c'est précisément en cela

que les prétentions à la validité qui en constituent l'élément majeur demanderaient à être interprétées à partir d'un modèle de la nécessité qui, au regard d'une forme de vie donnée, appartient à l'arbitraire, à la pure convention, sans que « l'on soit obligé d'y voir la liquidation de toute raison ».

Comme la lecture de Wittgenstein nous y invite, sans doute faut-il d'abord se faire à l'idée de voir dans la convention l'élément même, le milieu exclusif dans lequel la rationalité prend racine et se développe. Mais il est également vrai qu'à souscrire à ce genre d'idées et aux révisions que cela impose, on en vient vite à la conviction que la rationalité ne se confond pas avec nos exigences de fondement et de légitimation, ce contre quoi protestent, il est vrai, nos habitudes, nos aspirations éthiques et notre attachement à l'inconditionné.

Lycée français de La Haye
Université de Paris VIII, Créteil

NOTES

1. Voir le livre de Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, et du même auteur : « L'autocritique de la raison, dialectique et dénégations », dans *Herméneutique et ontologie*, Paris, P.U.F., 1990.
2. Voir Habermas, « La modernité, un projet inachevé », trad. franç., dans *Critique*, 413, octobre 1981.
3. Cette singulière attitude, dont Musil avait bien saisi tout le sens, et qui consiste à projeter sur le présent un regard rétrospectif qui lui confère déjà la signification du passé.
4. Max Weber, *Économie et société*, trad. franç., Paris, Plon, 1982, ainsi que *Le savant et le politique*, trad. franç., Paris, Plon, 1954.
5. Cf. J. Habermas, *Raison et légitimité*, trad. franç., Paris, Payot, 1978.
6. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. franç., 2 vol., Fayard, 1987, vol. 1, I, 3. Voir aussi *Morale et communication*, trad. franç., Le Cerf, 1986, p. 79 sq., ainsi que les commentaires de J. M. Ferry dans son livre *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, P.U.F., 1987.
7. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. franç., Gallimard, 1988, p. 272.
8. J. Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. franç., Paris, P.U.F., 1987.

9. Sur le modèle d'une rationalité instrumentale, selon l'expression de Horkheimer.
10. Il y aurait beaucoup à dire, à ce sujet, sur les formes de tournant théologique qui s'accomplissent, ici ou là, dans la philosophie d'expression française. On lira, à ce sujet, les réflexions de Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Coll. « Tiré à part », L'Éclat, 1991.
11. E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne*, conférence de 1935 à Vienne, trad. franç., Aubier, 1977.
12. Voir Gérard Granel, « L'Europe de Husserl », dans *Écrits logiques et politiques*, Galilée, 1990.
13. Au sens où l'on peut parler d'épistémologie interne, par exemple, et de fondement restreint en mathématiques. Cette double possibilité marque en un sens l'issue des diverses tentatives qu'ont connues les mathématiques et la physique, du Russell des *Principia mathematica* au Carnap de *La construction logique du monde*, via les théorèmes de Gödel. Voir Quine, *Word and Object*, New York, 1960.
14. *Raison et légitimité*, op. cit., ainsi que « Signification de la pragmatique universelle », dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit.
15. Voir *Morale et communication*, op. cit.: « La redéfinition du rôle de la philosophie », p. 33: « L'adieu à la philosophie connaît aujourd'hui trois formes plus ou moins frappantes. Je les nommerai pour simplifier la forme thérapeutique, la forme héroïque et la forme salvatrice ».
16. J. Habermas, *Morale et communication*, op. cit., p. 86.
17. « La modernité, un projet inachevé », art. cit., ainsi que *Le discours philosophique de la modernité*, trad. franç., Paris, Gallimard, 1988.
18. J. Habermas, « La modernité, un projet inachevé », in *Critique*, op. cit., p. 958.
19. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1979. À ce sujet, voir également les réflexions de Richard Rorty dans « Habermas, Lyotard et la post-modernité », *Critique*, Paris, 442, 1984..
20. J. Habermas, *Logique des sciences sociales*, op. cit.: « La prétention à l'universalité de l'herméneutique ».
21. *Ibid.*, p. 268.
22. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983.
23. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Éd. de Minuit, 1979, p. 106.
24. On peut lire, à ce sujet, les remarques de J. Bouveresse dans *Rationalité et cynisme*, Éd. de Minuit, 1984, p. 130-131.
25. *Ibid.*, ainsi que *Le Différend*, Éd. de Minuit, Paris, 1983.

26. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p. 83. Rorty y écrit : « Habermas shares with the Marxists, and with many of those whom he criticizes, the assumption that the real meaning of a philosophical view consists in its political implications, and that the ultimate frame of reference within which to judge a philosophical, as opposed to a merely 'literary', writer is a political one ».
27. Voir à ce sujet les remarques de Rorty dans « Habermas, Lyotard et la post-modernité », ainsi que Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Éd. de Minuit, Paris, 1984. Rorty remarque par exemple que « l'opposition que trace Lyotard entre la connaissance scientifique et le récit [...] ressemble étrangement à l'opposition positiviste traditionnelle entre une application de la méthode scientifique et le discours non scientifique de la politique, de la religion ou du sens commun ».
28. J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, op. cit., p. 127. Bouveresse y observe que : « La légitimation par la créativité en soi (qui implique la valorisation systématique de choses comme ce que Lyotard appelle la 'paralogie', le 'dissentiment', le 'différend', etc.) est précisément la seule forme de légitimation qui soit encore recevable aujourd'hui. Concrètement parlant, cela signifie que le modèle proposé à la philosophie [...] est celui des avant-gardes littéraires et artistiques, où la légitimité consiste souvent, pour l'essentiel, dans le désaccord avec ce qui a précédé, le simple fait de proposer 'autre chose', qui diffère aussi radicalement que possible de ce que l'on faisait avant ».
29. R. Rorty, « Habermas, Lyotard et la post-modernité ».
30. Voir J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., chap. IX, X et XI. La théorie de Foucault est jugée « incapable de fournir la moindre information sur la base normative de sa rhétorique », p. 336-337.
31. Paul Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », p. 231-32, cité par Habermas dans *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 327.
32. Cf. « Habermas, Lyotard et la post-modernité », ainsi que *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982.
33. J. Habermas, « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion », in *Morale et communication*, op. cit., 34. J. Habermas, « Théories relatives à la vérité », IV, p. 306 sq., dans *Logique des sciences sociales*, op. cit.
35. *Ibid.*, p. 308.
36. Voir *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit., section C : « Théories relatives à la vérité ». Il va sans dire que la notion du bon ou du meilleur argument est aussi décisive que problématique.

37. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981, trad. franç.: *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987. Voir *Morale et communication op. cit.*, chap. 3: « J'appelle communicationnelles les interactions dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner en bonne intelligence leurs plans d'action. L'entente ainsi obtenue se trouve alors déterminée à la mesure de la reconnaissance intersubjective des exigences de validité ».
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, p. 86.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*, ainsi que *Logique des sciences sociales et autres essais, op. cit.*: « Théories relatives à la vérité ».
43. *Ibid.* Pour ce qui concerne les attendus des théories traditionnelles de l'argumentation, voir Chaïm Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, 4^{ème} édition, Bruxelles, 1970, ou encore: *L'homme et la rhétorique*, textes réunis par A. Lempereur, Paris, Klincksieck, 1990.
44. De ces difficultés, on peut se faire une idée à partir de la place que Habermas accorde à la discussion des thèses qui lui sont opposées par Mary Hesse, par exemple, R. Rorty ou E. Tugendhat dans *Morale et communication, op. cit.*
45. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Francfort, 1983. Voir également J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme, op. cit.*, p. 44, qui écrit: « Ce que révèle l'analyse du cynisme contemporain, ce sont en effet les interactions de subjectivismes en état de tension et d'alertes permanentes, qui n'ont nullement l'intention de se plier aux exigences d'une raison communicative universelle ou de se laisser réellement communiquer quelque chose, mais cherchent plutôt à utiliser la fiction trompeuse de la communication pour satisfaire des intérêts et atteindre des objectifs tout à fait privés ».
46. Diverses remarques de Rorty vont dans ce sens. Voir « Habermas, Lyotard et la post-modernité », *op. cit.*
47. Les plus décisifs si, du moins, comme le pense Habermas, l'alternative est entre les possibilités que recèle une rationalité communicationnelle et un adieu généralisé à la philosophie. Il ne fait en tout cas aucun doute que, au-delà des thèses dans lesquelles elle s'illustre, la tentative de Habermas est au coeur des questions qui se posent aujourd'hui à la philosophie.
48. *Logique des sciences sociales, op. cit.*: « Théories relatives à la vérité », où l'on peut lire cette réflexion, importante pour comprendre la position de Habermas: « Seule une (anticipation d'une si-

- tuation idéale de parole) nous autorise à prétendre qu'un consensus effectivement établi est un consensus rationnel ».
49. Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort, 1976. Pour ce qui concerne quelques échantillons de ce dialogue avec Habermas, on peut lire: « La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale », in *Critique*, 493-494, 1988, ainsi que la contribution de Apel au volume offert à Habermas pour son soixantième anniversaire: *Zwischenbetrachtungen*, Francfort, 1989, trad. franç.: *Penser avec Habermas contre Habermas*, L'Éclat, Combas, 1990.
 50. *Penser avec Habermas contre Habermas*, op. cit.
 51. *Ibid.*
 52. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, op. cit., vol. II, ainsi que « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la prima philosophia », première des « Leçons Ernst Cassirer », tenues à Yale en 1977, trad. franç., *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, avril-juin, 1987.
 53. Voir R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., ainsi que *Solidarité ou objectivité*, trad. franç. dans *Critique*, 439, 1983.
 54. R. Rorty, *Science et solidarité*, trad. franç., L'Éclat, 1990, p. 51
 55. Cf. R. Rorty, *Brigands et intellectuels*, trad. franç. dans *Critique*, 493-494, 1988, ainsi que « From Logic to Language to Play », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 59, 1986, où l'on peut lire: « Philosophy should be kept as separate from politics as should religion [...]. We should not assume that it is our task, as professors of philosophy, to be the avant-garde of political movements [...]. We should think of politics as one of the experimental rather than of the theoretical disciplines ».
 56. Ernst Tugendhat, *Problem der Ethik*, Stuttgart, 1984. Voir les réponses de Habermas dans *Morale et communication*, op. cit., chap. 3.
 57. E. Tugendhat, *Langage et éthique*, trad. franç., *Critique*, 413, 1981.
 58. *Ibid.*
 59. Conformément aux thèses de Rorty et à ce qu'il retient de Dewey à ce sujet (voir *Consequences of Pragmatism*, op. cit.).
 60. R. Rorty, *Solidarité ou objectivité*, op. cit.
 61. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, Analytique du beau, quatrième moment.
 62. J. F. Lyotard, « Argumentation et présentation: la crise des fondements », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, P.U.F., 1989.
 63. *Ibid.* Voir aussi, en liaison avec cela, *Le Différend*, op. cit.

64. Voir J. Bouveresse, *La force de la règle*, Paris, Éd. de Minuit, 1987, ainsi que « Le paradoxe de Wittgenstein ou 'comment peut-on suivre une règle' », dans Ludwig Wittgenstein, *Sud*, hors-série, 1986.
65. L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, trad. franç., Gallimard, 1980, pp. 191 et 192: « La grammaire n'a de compte à rendre à aucune réalité »; « Les règles de la grammaire sont arbitraires au même sens que le choix d'une unité de mesure ».