

# INCLUSION ET DIFFÉRENCE.

VERS UNE CRITIQUE CONSTRUCTIVE DE LA RECONNAISSANCE CHEZ HABERMAS

PAR  
MARTIN BLANCHARD

THÈSE DE DOCTORAT EFFECTUÉE EN COTUTELLE

AU

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES  
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

ET

À L'UFR DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITÉ DE PARIS IV – SORBONNE

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

et à

l'Université de Paris IV – Sorbonne en vue de l'obtention du grade de Docteur

JUIN 2004

© MARTIN BLANCHARD, 2004



B

29

U54

2004

v. 025

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures  
et  
UFR de Philosophie  
Université de Paris IV – Sorbonne

Cette thèse intitulée

**INCLUSION ET DIFFÉRENCE.  
VERS UNE CRITIQUE CONSTRUCTIVE DE LA RECONNAISSANCE CHEZ HABERMAS**

présentée et soutenue à l'Université de Montréal par :

**MARTIN BLANCHARD**

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur  
et membre du jury

*Daniel M. Weinstock, U de M.*

Directeur de recherche

**MICHEL SEYMOUR**  
*Professeur, Département de philosophie, Université de Montréal*

Directeur de recherche

**ALAIN RENAUT**  
*Professeur, UFR de philosophie, Université de Paris IV – Sorbonne*

Membre du jury

*Michel Besnier, Univ. de Paris - IV - Sorbonne*

Examineur Externe

*m. Hervé Fourdois, Univ. Catholique de Louvain*

Représentant du doyen  
de la FES

## Résumé

L'objectif de ce travail consiste à développer un concept de groupe, à partir d'une analyse des théories du langage et de l'identité de Jürgen Habermas, dont les répercussions en philosophie politique lèguent une critique constructive de la reconnaissance dans le cadre d'une démocratie délibérative. Le concept de groupe que je développe comporte deux caractéristiques principales. La première est de distinguer entre ce que j'appelle les *structures* de culture et les *caractères* de culture. Entre autres, la langue devient un élément constitutif de la structure de culture d'un groupe, laquelle est conceptuellement séparée de son caractère de culture. La seconde caractéristique consiste dans une volonté collective qui n'est pas réduite à l'addition des volontés individuelles, mais qui présuppose un assentiment généralisé de tous les locuteurs pris en groupe. Ces deux caractéristiques définissent le groupe comme un monde vécu linguistiquement structuré qui inclut, d'une part, une réalité institutionnelle collective et, d'autre part, un ensemble de locuteurs ayant chacun une identité morale qui constitue en partie la validité des prétentions émises par le groupe. En passant par une réflexion sur les récents travaux de Rawls, je donne corps à la réalité institutionnelle : celle-ci reconnaît des groupes politiquement autonomes, tant à l'intérieur d'une communauté politique qu'à l'extérieur de celle-ci. Je termine en offrant une critique constructive du concept de reconnaissance chez Habermas, qui débouche sur un cosmopolitisme moral axé sur la justice entre individus et entre groupes, lequel est non seulement compatible avec l'idée d'une démocratie délibérative, mais offre une perspective critique sur celle-ci qui l'empêche de sombrer dans le double piège d'une théorie individualiste ou holiste du bien commun.

*Mots-clés* : Habermas, langage, identité, culture, philosophie politique, reconnaissance, démocratie délibérative, Rawls, cosmopolitisme, justice.

## Abstract

The objective of my thesis is to develop a concept of group, starting from an analysis of Jürgen Habermas's theories of language and identity, which at the level of a political philosophy gives way to a constructive criticism of recognition while staying within the framework of a deliberative democracy. The concept of group which I develop contains two main characteristics. The first is to distinguish among what I call *structures* of culture and *characters* of culture. Among other things, language thus becomes a constitutive element of a group's structure of culture, conceptually separated from its character of culture. The second characteristic consists in a collective will which is not reducible to an addition of the wills of all individuals within a group, but which presupposes the generalized assent of all speakers taken in group. These two characteristics define the group as a linguistically structured lifeworld that includes, on the one hand, a collective institutional reality and, on the other hand, a set of speakers, each possessing a moral identity that partially constitutes the validity of the claims uttered by the group. Reflecting on John Rawls's recent works, I qualify the idea of an institutional reality as one that recognizes many politically autonomous groups, not only external to a political community but internal as well. The final chapter offers a constructive criticism of the concept of recognition in Habermas, which results in a moral cosmopolitanism centered on justice among individuals and groups that is not only compatible with the idea of a deliberative democracy, but that offers a critical perspective on this idea, preventing it from sinking into the double trap of either an individualistic or a holistic theory of the common good.

*Keywords* : Habermas, language, identity, culture, political philosophy, recognition, deliberative democracy, Rawls, cosmopolitanism, justice.

## Table des matières

INTRODUCTION .....	1
 <b>I. Philosophie du langage</b>  	
CHAPITRE I : PROLÉGOMÈNES À LA PRAGMATIQUE FORMELLE .....	13
1- Monde vécu et signification	
a. Le relativisme du monde vécu : la critique de Lafont .....	19
b. L'herméneutique au service de la pragmatique formelle ? .....	26
c. Une perspective théorique sur le monde vécu.....	36
2- Le problème du holisme sémantique	
a. Une version radicale du holisme sémantique .....	48
b. Le moléculanisme de Dummett et la compréhension partielle d'une langue .....	54
c. L'abandon du holisme sémantique .....	61
CHAPITRE II : VERS UNE THÉORIE PRAGMATIQUE DE LA SIGNIFICATION .....	72
1- Fondements et critiques de la pragmatique formelle de Habermas	
a. Les fondements de la pragmatique formelle .....	76
b. Actes de langage, prétentions à la validité et signification .....	84
c. Les conséquences de l'approche brandimienne .....	97
2- Une approche institutionnelle de la pratique du langage	
a. Les trois thèses interprétationnistes .....	107
b. Les fondements de l'approche institutionnelle .....	115
c. La langue en tant que composante structurelle du monde vécu .....	125

## II. Considération intermédiaire : Langage et identité

CHAPITRE III : LES STRUCTURES DE L'IDENTITÉ .....	141
1- Le concept d'individu : un visage de Janus	
a. Mead et la genèse sociale du moi.....	146
b. Habermas et l'identité postconventionnelle du je .....	150
c. Le débat entre Manfred Frank et Habermas : la subjectivité en question .....	157
2- Le mouvement dialectique d'une structure générale d'identification	
a. Généalogie du concept d'identité collective chez Habermas .....	172
b. Le sujet pluriel de Margaret Gilbert .....	183
c. Une version équilibrée de l'identité collective .....	191

## III. Identités politiques et reconnaissance

CHAPITRE IV : LE LIBÉRALISME POLITIQUE DE RAWLS.....	209
1- La justice interne : la conception politique de la personne	
a. Généalogie de l'idée de raison publique .....	218
b. Une version <i>politique</i> de la raison publique : justification et acceptation des principes .....	225
c. Démocratie constitutionnelle et délibération.....	233
2- La justice externe : l'argument de la diversité	
a. Le droit des peuples de Rawls.....	250
b. Deux critiques du concept d'agent collectif .....	257
c. Un concept pluraliste de peuple .....	269

CHAPITRE V : ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION ET RECONNAISSANCE .....	290
1- Imprégnation éthique et identité postnationale	
a. L'imprégnation éthique .....	295
b. La réorientation postnationale des identités .....	306
c. Identité morale cosmopolite et identités politiques .....	316
2- Vers un cadre délibératif de la reconnaissance	
a. Le patriotisme constitutionnel en tant que pratique de résistance .....	326
b. Les « structures de culture » : critique de Kymlicka .....	332
c. Problèmes d'application .....	342
CONCLUSION .....	361
BIBLIOGRAPHIE .....	371
ANNEXE : <i>De la difficulté de dire non</i> par Jürgen Habermas (trad. Martin Blanchard).....	384

### Conventions

- Pour caractériser les deux rôles occupés par des individus durant une situation de communication, j'utiliserai les termes de *locutrice* et d'*auditeur*, qui correspondent aux termes anglais *speaker/hearer*. Pour désigner les membres indistincts d'une communauté linguistique, j'utiliserai le terme de *locuteurs*. Ceci est un choix purement conventionnel ; loin de moi l'idée que la parole et l'écoute aient un genre. L'utilisation du féminin et du masculin permet d'éviter les ambiguïtés anaphoriques, tout en proposant un équilibre qui ne m'est pas désagréable. Du reste, la *situation de communication* est une abstraction théorique qui interrompt un flux continu.
  
- Dans le souci d'aérer le texte, je ne mettrai en référence que l'année de publication des ouvrages cités. Par contre, concernant les textes de Habermas, j'utiliserai l'année de la publication *originale*. Cette convention comporte l'avantage de mieux situer la chronologie des textes du penseur allemand. Je renvoie à la bibliographie en ce qui concerne tous les détails (p. 371 sq. pour Habermas et 374 sqq. pour les autres auteurs).

*À mon père,  
Marc Blanchard  
(1942 – 1994)  
En souvenir d'une irremplaçable amitié*

## *Remerciements*

Je voudrais remercier les personnes et les institutions suivantes : le Département de Philosophie de l'Université de Montréal, pour le soutien apporté à mes années de recherche et de rédaction avec une bourse d'excellence, ainsi que l'aide inestimable de Jocelyne Doyon ; l'Institut d'Études Européennes, pour une bourse de séjour en Europe octroyée à l'été 2001 ; la Chaire de recherche en éthique et économie politique de Joseph Heath, pour une subvention de voyage qui m'a permis, à l'été 2003, de faire part de mes recherches à un colloque en République Tchèque ; la Faculté d'Études Supérieures de l'Université de Montréal, pour avoir contribué à une bourse de fin de rédaction de thèse ; le Centre de Recherche en Éthique de l'Université de Montréal, en particulier Daniel Weinstock, pour m'avoir épaulé dans les préparatifs des activités entourant ma soutenance ; mes directeurs de recherche, Alain Renaut et Michel Seymour, pour leur soutien sans faille et pour leur généreuse disponibilité ; enfin, je voudrais remercier tous ceux et celles qui ont pris part aux nombreuses discussions entourant cette thèse, qui furent tout autant agréables qu'instructives.

## INTRODUCTION

LE XX<sup>ÈME</sup> SIÈCLE AURA ÉTÉ LE TÉMOIN, du moins en philosophie, de ce qu'il est convenu d'appeler un « tournant linguistique ». Un des objectifs de ce virage était de détrôner les assises métaphysiques se cachant derrière les théories de la connaissance héritées des siècles passés. Devant les embarras de ces théories face à des problèmes somme toute élémentaires de logique, le mot d'ordre fut de faire table rase et de mettre en place une analyse du langage en tant que fondement de la réflexion philosophique. C'est alors que débuta une immense entreprise de révision de tous les domaines philosophiques, y compris la philosophie morale et politique. Or, depuis un certain nombre d'années, la dominance du paradigme linguistique est remis en question, parfois par ceux-là même qui participèrent à son ascension. Le projet ambitieux qui consistait à délimiter une série de principes analytiques jouant le rôle d'une grammaire universelle est aujourd'hui mis au défi, du moins en philosophie politique, par une attaque sur deux fronts : ou bien une *nature* pré-linguistique, ou bien des valeurs communément partagées, mais irréductibles à l'analyse théorique, précèderaient tout examen philosophique. Dans le

premier cas se profile un positivisme, tandis que la seconde attaque présuppose une forme de relativisme.

Il paraît certainement juste de dire que des êtres de langage ne partageant pas de traits naturels communs, ou des valeurs communes, auraient de la difficulté à collaborer ensemble. Pourtant, il faut se demander à quel prix il faudrait admettre le partage préalable d'une nature et de valeurs communes. Si des conditions préalables rendent possibles la mise en marche d'un processus délibératif de recherche commune de la vérité, alors de deux choses l'une : ou bien ces conditions déterminent le contenu de la vérité, de manière telle que les locuteurs seraient plutôt des courroies de transmission reconduisant dans un langage ce qui préexistait à son expression ; ou bien elles agissent comme des balises dans un cadre de délibération et à ce titre, doivent être reconnues par des locuteurs qui peuvent de ce fait en modifier la signification. Cette seconde alternative me paraît la bonne. L'objectif de ce travail consiste à montrer de quelle manière une critique constructive du rôle joué par la reconnaissance dans la philosophie de Jürgen Habermas constitue une justification adéquate de cette prise de position. Autrement dit, la *nature* éminemment sociale des locuteurs d'une communauté linguistique, ainsi que les *valeurs* qu'ils partagent en vertu de cette nature ne vient pas miner l'influence du tournant linguistique sur une philosophie politique ; bien plutôt, ils éclairent sous un jour nouveau une théorie critique de la société qui interroge la possibilité d'un ordre social à partir d'une analyse du langage.

Habermas s'est approprié pour sa part une version modeste du tournant linguistique. Il ne s'agit pas de réduire tous les problèmes philosophiques à une analyse du langage, mais de montrer qu'une telle analyse modifie la manière dont serait conçue une théorie politique. L'existence d'une langue commune serait non seulement un moyen efficace de communication, mais une condition de possibilité des expériences, des pratiques sociales et des normes en vigueur. Les locuteurs ne pourraient pas résoudre avec beaucoup de succès les

problèmes que leur posent des faits, des principes moraux et des expériences vécues s'ils ne disposaient pas d'un langage, ce qui, selon Habermas, signifie deux choses : une langue constitue un outil de communication qui met en forme les contenus conceptuels, mais également et surtout, elle préside aux rapports intersubjectifs des individus, au sens où ceux-ci ne pourraient pas se *comprendre* mutuellement s'ils ne faisaient pas d'abord une série de présupposés, par exemple quant à l'égalité morale de tous les locuteurs. De la sorte, une théorie du langage se situe au fondement d'une théorie critique de la société.

La reconnaissance réciproque des locuteurs signifie que le langage serait orienté par un processus de compréhension mutuelle. Pour le dire dans les mots de Habermas, la compréhension mutuelle est le *télos* du langage. Mais que veut dire ici reconnaissance réciproque ? Il s'agit de la reconnaissance d'autrui en tant qu'égal à moi-même, laquelle je peux éviter de faire si je prétends *comprendre* les assertions qui sont faites. Inversement, autrui doit me reconnaître comme égal. Cette reconnaissance mutuelle se prolonge, selon Habermas, dans un ensemble de présuppositions pragmatiques que tout participant à une communication ne pourrait éviter de faire, les principales étant :

« (a) publicity and inclusiveness : no one who could make a relevant contribution with regard to a controversial validity claim must be excluded ; (b) equal rights to engage in communication : everyone must have the same opportunity to speak to the matter at hand ; (c) exclusion of deception and illusion : participants have to mean what they say ; and (d) absence of coercion : communication must be free of restrictions that prevent the better argument from being raised or from determining the outcome of the discussion » <sup>1</sup>

Ces présuppositions auraient des répercussions importantes dans tous les domaines d'action et, notamment, présideraient à l'élaboration des institutions politiques d'une communauté donnée.

Il est important de comprendre que l'analyse qui conduit à ces présuppositions pragmatiques se garde, du moins dans son énoncé, de les déduire à partir d'un concept de

---

<sup>1</sup> Habermas (2001), p. 34.

rationalité. À l'opposé de ce que tente de faire un philosophe proche de Habermas, Karl-Otto Apel, les présupposés pragmatiques proviendraient tout simplement des pratiques communes de locuteurs situés dans un *monde vécu commun*, un *lebenswelt*. Ce monde vécu rassemble, d'une part, les contenus conceptuels constitués par des pratiques sociales, des normes et des traditions (exemplifiés par l'idée de « culture ») et, d'autre part, met en place les conditions nécessaires à une entreprise commune de résolution de problèmes. L'idée principale est que le monde vécu ne pourrait pas se reproduire en tant que lieu privilégié d'intégration sociale s'il n'était pas orienté par les conditions exigeantes d'un espace discursif, où chacun reconnaît l'intégrité d'autrui et respecte ses propres engagements. Le langage étant à la fois un médium de communication et la condition de possibilité d'un espace public radicalement ouvert, nous retrouvons dans la pensée du philosophe allemand une thèse importante du paradigme linguistique : la reproduction des sociétés ne peut pas éviter de passer par le langage.

Le rapprochement d'une théorie du langage et d'un monde vécu commun crée des difficultés dont la résolution permet de s'attaquer à l'idée qu'une nature et des valeurs préalables déterminent l'activité des locuteurs. C'est là tout l'intérêt d'une étude portant sur le concept de reconnaissance chez Habermas. La tension qui habite une langue commune, écartelée entre, d'une part, une orientation que seul le meilleur argument serait en mesure de fournir et, d'autre part, une détermination communautaire poussant les locuteurs dans une direction dont ils ne sont pas entièrement maîtres, est explicitement présente dans tous les textes de Habermas. Elle est analysée de tous côtés, que ce soit par une théorie du langage, de la communication, de l'identité, de la politique et de la morale ; de ce point de vue, l'oeuvre de Habermas, abondante et abondamment commentée, constitue une pièce de choix pour qui cherche à creuser la tension entre la liberté individuelle et les déterminations qui habitent un monde vécu.

Or, cette tension qui caractérise l'oeuvre de Habermas peut recevoir deux interprétations, l'une dominante et l'autre moins connue. Celle qui domine chez les commentateurs consiste à dire que les idéalizations exprimées dans les présuppositions pragmatiques faites par les locuteurs orientent les mondes vécus dans une même direction, une direction qui fait inmanquablement le pari de la liberté communicationnelle des individus. Le reproduction des mondes vécus emprunterait ainsi une voie que Kant a dégagé, qui est celle d'un règne des fins, mais sans présupposer d'appareil métaphysique difficile à soutenir. La reconnaissance mutuelle des locuteurs est un présupposé essentiel au bon fonctionnement du langage ; pour critiquer de manière légitime les décisions politiques qui s'opposent à son usage quotidien, il suffirait de démontrer le lien entre la fondation des libertés communicationnelles et la reproduction des domaines d'action. Ainsi, concernant par exemple la construction d'une communauté européenne, les arguments qui s'y opposent au nom d'une solidarité nationale contrediraient les libertés essentielles à la communication, idéalement ouvertes à tous les niveaux. Le même reproche pourrait être fait envers d'autres arguments qui réduisent la solidarité entre locuteurs à un niveau suboptimal.

Une seconde interprétation est cependant possible. Il s'agirait de partir des principales intuitions de la pensée habermassienne mais de montrer que celles-ci ne peuvent pas se développer adéquatement dans son interprétation dominante. D'une part, la présupposition d'un discours universel qui orienterait les mondes vécus en direction d'un espace idéalisé d'interactions ne cadre pas avec le pragmatisme dont se réclame la théorie de l'agir communicationnel. Il s'agirait, ni plus ni moins, d'une importation illicite au niveau de l'identité formelle des locuteurs d'un même monde vécu. Au lieu de tabler sur la prétendue marche universelle de sociétés pluralistes, mieux vaudrait élever à un niveau supérieur ce qui vaut d'être préservé dans les sociétés modernes. Ce n'est pas faire violence aux présupposés communicationnels que de dire que ceux-ci peuvent être réalisés de plusieurs manières. Mais

pour bien qualifier cette multiplicité, il faut pouvoir individuer plusieurs groupes d'individus, ce qui chez Habermas pose problème dans la mesure où les mondes vécus sont des entités informes. D'autre part, les modifications qui permettraient de résoudre ces difficultés pourraient insuffler un élan nouveau à la pensée habermassienne, qui, ces dernières années, se voit opposer un démenti de plus en plus palpable par le monde contemporain. Il n'est plus aussi évident que la rationalisation des mondes vécus passe *seulement* par une connexion des sociétés dans une société mondiale unique. La mondialisation laisse derrière elle des victimes qui, de plus en plus, s'opposent à un mouvement qui les excluent. S'il était possible d'explicitier un concept légitime de groupe qui puisse résister efficacement à la colonisation du monde vécu par les systèmes du pouvoir et de l'argent, alors une association légitime entre la solidarité informelle de la société civile et les solidarités formelles des communautés politiques serait envisageable. C'est cette possibilité qui inspire une seconde interprétation du projet habermassien, dont ce travail fera la recension tant dans les concepts principaux d'une philosophie du langage que dans ceux d'une philosophie politique.

\*  
\* \* \*

Pour parvenir à mes fins, je vais diviser mon travail en deux grandes parties, en les ponctuant avec une considération intermédiaire. La première partie, portant sur la philosophie du langage, commencera par une analyse préliminaire de la théorie du langage qui se trouve à la base de la théorie de l'agir communicationnel. Habermas cherche à équilibrer deux fonctions complémentaires du langage, l'une qui forme des contenus cognitifs (dénommée la *communication quotidienne*) et l'autre qui problématise ces contenus (portant le terme de *discussion rationnelle*). Paradoxalement, en reliant de manière obligée la signification des énoncés aux contenus culturels du monde vécu, cette théorie du langage se ferme cependant

elle-même toute possibilité de promouvoir la critique du monde vécu dans des discussions rationnelles. Le premier chapitre montrera que la solution à ce problème exige d'abandonner le holisme sémantique, qui n'est pas essentiel à la théorie de l'agir communicationnel, au lieu de rejeter le monde vécu lui-même comme l'ont fait plusieurs commentateurs et qui, pour sa part, constitue un élément essentiel à la pensée habermassienne. De plus, le paradigme du holisme sémantique conduit par lui-même à des difficultés qui ne semblent pas pouvoir être résolues par aucune théorie du langage en particulier.

Le second chapitre débutera par une analyse critique des théories du langage qui rejettent le rôle joué par le monde vécu dans la signification. La plupart des théories ayant appelé à un tel rejet sont inspirées des travaux de Robert B. Brandom ; je me pencherai sur celle de Joseph Heath, qui est sans nul doute l'expression la plus détaillée de ce rejet. Suite à cette analyse critique, je développerai une approche institutionnelle du langage qui, d'une part, répondra tant aux difficultés identifiées au premier chapitre qu'à celles suscitées par l'analyse de la position de Heath et qui, d'autre part, constituera un socle essentiel pour configurer un concept de groupe préservant les intuitions principales de Habermas. L'institution de la langue est un élément faisant partie des structures institutionnelles qui, pour être fonctionnelles, ont besoin d'une autorité collective. Cette autorité collective n'a pas besoin à son tour d'une culture complète pour être effective, mais se fonde d'abord et avant tout sur une activité commune passant par des actes de langage (en particulier, des définitions ostensives) et une culture sociétale, composée d'institutions conceptuellement détachées d'un caractère culturel particulier. Grâce à l'insertion d'une approche institutionnelle dans la théorie du langage de Habermas, il sera possible d'identifier une structure conceptuelle de base, possédée par un groupe de locuteurs, qui rend possible la communication dans une communauté linguistique.

Le troisième chapitre servira de réflexion intermédiaire avant de passer à une philosophie politique et se penchera sur les questions d'identité. Il s'agira de scruter l'idée selon laquelle les individus possèderaient une identité universelle dont le contenu déborde les frontières de leur monde vécu. Le contenu de cette identité, reliée à une communauté de communication illimitée, serait ainsi progressivement intériorisé par des mondes vécus de plus en plus interconnectés. Cette idée séduisante, qui a été suivie par la plupart des commentateurs de Habermas, comporte toutefois sa part de difficultés. Les idéalizations fortes qu'elle contient ont tendance à épouser un processus de rationalisation univoque, qui s'éloigne du pragmatisme *formel* dont fait preuve Habermas. Il faudra alors se demander si ce formalisme ne pourrait pas être mieux préservé dans la mesure où il serait possible de concevoir une identité politique intégrant une réalité institutionnelle sociopolitique différenciée des idéalizations formelles. Cette réalité serait le produit d'une entreprise collective qui n'est pas réductible à une aggrégation d'individus. Une analyse critique du concept d'identité collective chez Habermas proposera, en bout de piste, un concept réhabilité de monde vécu, qui détache les structures institutionnelles, dont profiterait en principe tout groupe, des contenus culturels d'un monde vécu. De la sorte, en incluant l'institution du langage parmi ces structures, devient plausible l'argument de Habermas selon lequel une analyse du langage permet de fournir les bases normatives d'une théorie critique de la société.

La dernière partie, qui porte sur la philosophie politique, se divise en deux chapitres. Le quatrième chapitre préparera la voie à la critique de la reconnaissance chez Habermas en analysant des éléments d'un cadre délibératif de reconnaissance à l'oeuvre dans le libéralisme politique de John Rawls. Il paraîtra étonnant à mes lecteurs de voir surgir Rawls à cet endroit. Cette irruption du philosophe réputé pour sa défense du libéralisme politique ne s'est pas décidée sans hésitations, mais au bout du compte, je me suis permis ce détour pour deux raisons. D'une part, il serait difficile de passer directement des questions d'identité à une

critique de la philosophie politique chez Habermas, pour la raison que plusieurs éléments d'une théorie de la reconnaissance demandent à être précisés. En premier lieu, il faut expliquer de quelle manière une conception de la personne, ou pour le dire en d'autres termes, une conception de la liberté et de l'égalité des citoyens, est reliée à des institutions politiques. Dans cet ordre d'idées, un concept formel de l'identité morale, dont ne peut se passer toute théorisation du politique, demande un éclaircissement. Or, le fait est que Rawls a développé une conception élaborée de la personne et qu'il a graduellement ouvert cette conception à la reconnaissance de la pluralité des communautés culturelles. Cette ouverture graduelle ne réussit pas à se débarrasser d'une tension que, comme je le montrerai, seule une démocratie délibérative peut résorber. L'analyse de la position de Rawls met ainsi à jour les liens inhérents entre délibération et reconnaissance. Ensuite, le concept d'agent collectif doit être relié concrètement à des entités effectives dans le monde, en l'occurrence des peuples. Rawls ayant abordé cette question avec beaucoup de soins, il m'est apparu judicieux d'aborder ce thème pour le relier à ma problématique, d'autant plus qu'encore une fois, les tensions qui, dans cette pensée, surgissent dans une conception normative des relations entre peuples dans l'espace public mondial exigent, pour être résolues, le développement d'une démocratie délibérative.

Le mérite de ce détour consiste à démontrer la force explicative d'un cadre délibératif de reconnaissance, qui s'applique à deux des théories délibératives les plus influentes à notre époque. Je montrerai à ce sujet comment ce cadre délibératif rend plus cohérente la pensée de Rawls, en insérant un concept formel d'identité morale qui sauve Rawls d'une autocontradiction performative, ainsi qu'un concept pluraliste de peuple qui déblaie le soupçon selon lequel le dernier ouvrage de Rawls, *Law of Peoples*, aurait perdu un élan qui critiquait fortement le libéralisme. Cette modification aura comme effet important de garder cette pensée dans le sillage d'une pensée socio-démocrate, mais son principal résultat sera de

léguer une notion claire de ce qui constitue un agent collectif, que la suite de mon travail utilisera.

Le cinquième et dernier chapitre fera le point sur une critique du projet politique de Habermas. En limitant son concept d'intégration politique à des constellations postnationales, Habermas restreint sa pensée d'une manière qui demeure profondément insatisfaisante. En outre, cette limitation a la fâcheuse tendance de réifier les communautés éthiques dans des identités prépolitiques qui ne rendent pas justice au potentiel émancipateur que celles-ci contiennent. Le problème, comme je le montrerai, consiste dans une distinction rigide entre la sphère politico-juridique et la sphère culturelle. Au lieu de *remplacer* les identités culturelles par une identité politique universelle, il vaudrait mieux *réconcilier* les identités nationales et cosmopolites en les fondant tous deux sur un recoupement de leur contenu rationnel. Comme l'aura montré le chapitre sur Rawls, il est possible de mettre en place un concept d'identité formelle qui, tout en étant radicalement universaliste, demeure ouvert à une identité institutionnelle accordant une place légitime aux agents collectifs. Si cette modification était possible (elle nécessite du moins l'ajout d'une identité politique entre les identités éthique et morale), elle permettrait de revivifier l'aspect critique de la théorie politique de Habermas. Sans tomber dans un utopisme révolutionnaire, un cadre délibératif de reconnaissance constitue une position *critique* qui met à jour les déficits démocratiques des positions libérales et républicaines. En misant sur la distinction importante entre *structure* et *caractère* de culture – j'y reviendrai plusieurs fois –, il devient alors possible de mettre en place un cadre de reconnaissance des collectivités, axé sur la justice. Ceci implique d'amender l'individualisme méthodologique de Habermas pour y inclure des structures collectives. N'est-ce pas une erreur de rejeter les demandes de reconnaissance dans une sphère purement culturelle, si celles-ci contribuent à l'avancement de la justice ? Ce chapitre montrera donc comment une intégration politique de la

reconnaissance est possible, ce qui à la fois étoffera la position critique de Habermas et présentera une conceptualisation avantageuse des revendications de reconnaissance.

Je terminerai ce dernier chapitre avec un aperçu des problèmes d'application des revendications de reconnaissance. Une fois que la théorie normative possède les concepts lui permettant de justifier l'emploi du concept de groupe, il lui faut savoir comment l'appliquer. Pour garder mes réflexions dans le cadre d'une théorie normative, qui inclut un volet portant sur l'application des normes, je me pencherai sur les principes directeurs des procédures d'application des revendications de reconnaissance. Un cadre délibératif pose des difficultés supplémentaires à la prise en compte de discussions réelles au niveau du droit, puisque l'existence de plusieurs groupes impose de naviguer entre la relativisation culturaliste des normes et leur réification dans une conception univoque qui fait fi des différences.

Ce qui orientera à chaque instant ma réflexion sera la mise à jour des présupposés communicationnels sensibles à la fois aux différences de chacun, ainsi qu'à leur inclusion non discriminatoire dans un espace public politique. L'objet de mes recherches et l'application de mes conclusions concerne directement la théorie communicationnelle de Habermas et, par ricochet, son incidence sur le monde qui est le nôtre. Le résultat de cette entreprise sera de compenser certaines lacunes dans la pensée de Habermas et de montrer comment celles-ci peuvent être surmontées avec une approche alternative. Le résultat principal sera toutefois de rendre explicite un concept de groupe tout autant compatible avec les demandes de reconnaissance qui ne cessent de frapper à la porte des États modernes, qu'à une intuition particulièrement tenace dans la pensée de Habermas, selon laquelle l'identité des individus aspire à un « équilibre salutaire entre l'identification muette avec tous et l'aliénation muette contre tous ». <sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Habermas (1964), p. 1186 (trad. libre ; la traduction de ce texte se trouve en annexe).

## I. Philosophie du langage

## CHAPITRE I

### PROLÉGOMÈNES À LA PRAGMATIQUE FORMELLE

LE MONDE SOCIAL, les solidarités collectives, les communautés d'appartenance, la « substance éthique » de la vie en commun, voilà autant d'expressions que la théorie de l'agir communicationnel de Habermas range sous le concept de monde vécu<sup>1</sup>. Sachant que le concept de monde vécu crée un pont entre des locuteurs et la société à laquelle ils appartiennent, il est primordial, pour qui veut comprendre la place d'une politique de la reconnaissance chez Habermas, de dégager l'origine de ce concept, qui remonte au « tournant linguistique » entrepris par le philosophe allemand durant les années 1970. Ce tournant eût en effet pour but d'insérer une théorie de l'action dans le cadre d'une théorie du langage, c'est-à-dire d'élucider les questions relatives aux problèmes de

---

<sup>1</sup> Le monde vécu constitue selon Habermas l'horizon des ententes intersubjectives : « les sujets qui agissent de façon communicationnelle s'entendent nécessairement à l'horizon d'un monde vécu » (Cf. (1981), I, p. 86). Il possède une signification qui diffère selon le type de collectivité : dans une communauté conventionnelle, les traditions couvrent *a priori* les ententes possibles, tandis que dans une société dite *postconventionnelle* ce seront les accords rationnellement motivés qui rempliront le « réservoir » de convictions du monde vécu. En quelque sorte, le monde vécu sédimente les pratiques sociales dans des interprétations plus ou moins explicites dont les locuteurs se servent pour se comprendre mutuellement.

coordination et d'interactions entre agents à partir du paradigme du langage. En guise de support à une étude des signes du langage, le concept de monde vécu vient étoffer l'analyse communicationnelle en renvoyant les locuteurs au monde social dont ils sont des parties prenantes ; dans cette mesure, il « assure le rattachement de la théorie de l'action aux concepts fondamentaux d'une société »<sup>2</sup>.

Ces profondes modifications, systématisées par Habermas dans les deux imposants volumes de la *Théorie de l'agir communicationnel* publiés en 1981, ont inspiré à Charles Taylor un article dans lequel il remarque chez Habermas des influences allant jusqu'aux travaux de Humboldt et de Herder, pour qui la compréhension de l'agir humain est fondée sur une compréhension du langage<sup>3</sup>. Bien que Taylor se déclara favorable à une approche linguistique du monde social, il ne manqua pas de déplorer ce qui lui apparaissait comme un excès de formalisme chez Habermas. Pour le dire brièvement, la « substance éthique » des sociétés demeure inexplicquée aux yeux de Taylor, tant qu'elle est comprise uniquement au travers des *procédures* qui permettent à des individus d'en justifier le contenu<sup>4</sup>.

La réplique de Habermas est fort intéressante<sup>5</sup>. Malgré sa résistance envers ce qu'il appelle une conception *romantique* du langage – le langage compris en tant que totalité organique –, il n'hésite pas, en usant habilement des balises que Taylor a lui-même établies, à récupérer certains thèmes « romantiques » en insistant sur l'ancrage de sa théorie de la société dans un monde vécu partagé par les membres d'une communauté linguistique. Cet héritage romantique demeure bénin, rajoute Habermas, s'il est possible de distinguer entre une interprétation *maximaliste* (ou radicale) des thèses de Herder et de Humboldt attribuée à

---

<sup>2</sup> Habermas (1981), I, p. 289,

<sup>3</sup> Taylor, (1986), pp. 23-35.

<sup>4</sup> Taylor, (1986), pp. 30 et 35.

<sup>5</sup> Habermas, (1986), pp. 215-222

Taylor et une interprétation *minimaliste* revendiquée par Habermas lui-même. L'interprétation maximaliste consisterait à faire du langage un organisme qui englobe les significations des expressions utilisées par les locuteurs, tandis que l'interprétation minimaliste fait du langage le produit d'un dialogue entre locuteurs qui présupposent à la fois l'identité de leurs expressions et la capacité de s'en détacher pour les critiquer. Ce qui, au premier plan, différencie les interprétations maximaliste et minimaliste consiste ainsi à se demander si le langage dépend d'une quelconque méta-subjectivité ou plutôt d'une activité intersubjective entre locuteurs <sup>6</sup>.

Bien qu'il prête allégeance à une interprétation minimaliste de Humboldt, certaines remarques de Habermas ne manquent pas d'intriguer, par exemple lorsque l'espace social est conçu comme un « monde vécu habité en commun », au sens où « langage, conception du monde et forme de vie sont interreliés ensemble » <sup>7</sup>. Il est même permis de se demander si Habermas ne soutient pas deux thèses incompatibles : d'une part, le langage serait le *produit* d'une interaction entre locuteurs, chacun étant librement en mesure de révoquer ou d'accepter la validité des propos qui lui sont soumis ; d'autre part, le rayon d'action de tout locuteur serait radicalement contraint par un *monde vécu habité en commun*, c'est-à-dire par une indépassable sphère d'entente mise en scène *dans* le langage. Ce qui est précisément en cause dans le rapport du monde vécu au langage, c'est la question de la signification.

Tel qu'il est utilisé par Habermas dans sa réplique à Taylor, le concept de monde vécu semble se rapprocher d'une approche herméneutique : le concept de communication ne sert pas seulement à expliquer comment des locuteurs s'échangent des informations et partagent des significations semblables ; en introduisant l'idée de monde vécu comme concept complémentaire, Habermas veut montrer par là que pour se comprendre, les locuteurs

---

<sup>6</sup> Habermas, (1986), p. 216.

<sup>7</sup> Habermas, (1986), p. 218 (trad. libre).

doivent *au préalable* partager des significations communes circulant dans un monde social donné. Cette stratégie explicative, bien que fort séduisante, introduit une série de difficultés internes dans l'économie générale de la théorie de l'agir communicationnel. Pour illustrer celles-ci, je commencerai par analyser, dans la première partie de ce chapitre, une critique de Cristina Lafont concernant la genèse et le rôle du concept de monde vécu chez Habermas. Bien que la perspective réaliste de Lafont impose une critique externe du concept de monde vécu, elle en débusque avec brio les ramifications herméneutiques. Il appert toutefois qu'elle glisse rapidement sur des nuances essentielles que je mettrai en valeur. Celles-ci me permettront de rappeler deux rôles distincts que joue le langage au sein du monde vécu et qui le détache, du moins conceptuellement, d'une approche herméneutique. Un des rôles attribués au langage par Habermas consiste en effet à produire des discussions rationnelles qui font exploser les limites d'un monde vécu en soumettant son contenu à l'autorité du meilleur argument. Pour prendre son envol, je montrerai que ce rôle critique du langage doit toutefois se départir d'un paradigme interprétatif.

Cette mise en garde concernant la trop grande influence d'une herméneutique du langage mènera à la seconde partie de ce chapitre, qui remettra en cause le holisme sémantique dont se réclame Habermas. Il s'agira alors de montrer qu'une théorie sémantique intégrant le concept de monde vécu doit non seulement abandonner le paradigme interprétatif, mais doit faire de même avec l'idée que la signification linguistique est fonction d'un ensemble discursif non totalisable. J'approfondirai à cet égard un texte de Barbara Fultner, en prenant le contrepoint de son analyse de Davidson et de Dummett pour dégager une façon de répondre aux problèmes qu'elle soulève concernant l'individuation de segments du monde vécu. Il est possible de développer un molécularisme sémantique qui échappe aux pièges du holisme, tout en rendant justice au concept de

monde vécu. Cette possibilité s'inscrit dans la continuité des récents travaux de Habermas, bien qu'elle se tienne à distance des orientations spéculatives qui caractérisaient la première époque du tournant linguistique. Il sera alors possible, et même nécessaire, de prolonger ces analyses préliminaires, au chapitre suivant, en abordant de front la pragmatique formelle du langage, à la base de la théorie communicationnelle de Habermas.

### 1- Monde vécu et signification

Avant de se pencher sur la théorie du langage dont se réclame Habermas, il importe de fournir un exposé qui, en guise d'introduction générale, met en valeur ses principaux éléments. Le premier élément d'importance consiste dans le concept de monde vécu. Comme je l'ai souligné plus haut, ce concept renvoie à un ensemble de pratiques partagées par les membres d'une même société. Il a pour rôle de compléter l'action linguistique de locuteurs qui ne disposent pas d'un accès direct à la signification des expressions qu'ils utilisent. Pour utiliser un idiome qui renvoie à des débats bien connus des philosophes du langage, le contenu propositionnel des expressions serait (au moins en partie) déterminée par les pratiques d'une communauté culturelle.

Cette détermination de la signification par le monde vécu vise à rappeler que le langage est le produit d'une interaction entre locuteurs. En outre, il ne serait ni le fait d'un individu isolé, ni réductible à un contenu conceptuel qui existerait indépendamment d'une communauté linguistique. Or, une telle approche s'attire plusieurs critiques. L'une d'elles, que j'aborderai en tout premier lieu à travers les travaux de Cristina Lafont, consiste à se demander si la détermination sociale de la signification ne livre pas le langage à un relativisme qui empêcherait l'intercompréhension entre locuteurs appartenant à des

communautés différentes. Lafont analyse patiemment les sources herméneutiques des théories contemporaines du langage, en cherchant à montrer que la position de Habermas est vulnérable au reproche de relativisme. Elle préconise une solution audacieuse, qui a été partiellement adoptée par Habermas, en direction d'un réalisme interne inspiré des travaux de Hilary Putnam. Je montrerai que certaines résistances de Habermas à cette solution sont justifiées, tandis que les critiques de Lafont auraient dû tenir compte de textes dans lesquels Habermas concédait déjà que la composante cognitive des énoncés ne peut pas dépendre d'une approche herméneutique.

Dans un second temps, j'analyserai brièvement ce qui autorise une telle réplique de Habermas, qui consiste dans un usage communicationnel du langage par lequel des locuteurs problématissent des contenus de leur monde vécu en les soumettant à l'autorité du meilleur argument. Cet usage exige que des locuteurs puissent isoler une partie de leur monde vécu pour le soumettre à la critique ; de plus, le langage qu'ils utilisent doit pouvoir lui-même être conçu de manière indépendante du monde vécu, sinon le cercle herméneutique se refermerait sur leurs énonciations. Or, l'usage communicationnel est relié par Habermas à un langage irrémédiablement engrené dans une culture non totalisable, ce qui semble donner raison aux critiques de Lafont.

Dans un troisième temps, je montrerai que la source des difficultés rencontrés jusqu'à ce point tient dans le paradigme interprétatif qui est utilisé pour expliquer l'intelligibilité linguistique. Les interprétations servent sans nul doute à un approfondissement du savoir, mais elles n'élucident pas le problème de l'autorité linguistique. Le médium qui constitue l'entente n'est pas réductible à des interprétations si les ententes agissent comme des normes orientant le comportement. L'aspect normatif de la signification demande plutôt de comprendre le langage comme une série de règles et de conventions en vigueur dans un monde social et qui orientent de manière décisive le comportement des locuteurs. Or, cette

conception du langage n'exige pas seulement d'abandonner le paradigme interprétatif ; elle est aussi incompatible avec le holisme sémantique qui demeure un élément important de la théorie du langage dont se prévaut Habermas. L'analyse de ce second élément d'importance occupera cependant la seconde partie de ce chapitre. Pour le moment, je canaliserai mes réflexions sur le concept de monde vécu.

#### a. Le relativisme du monde vécu : la critique de Lafont

Cristina Lafont a produit une critique détaillée de la parenté de la pensée habermassienne avec une approche herméneutique du langage, qu'elle tente ensuite d'ébrécher avec une reformulation de certaines thèses fondamentales de Habermas<sup>8</sup>. Jalonnée en trois parties, son analyse commence par une généalogie du « tournant linguistique » dans la pensée allemande, qu'elle fait remonter aux débuts de l'herméneutique philosophique (en particulier dans les travaux de Herder et de Humboldt). Elle étudie ensuite l'influence de ce courant sur la pensée de Habermas. Enfin, elle formule une alternative pour contrer l'influence du courant herméneutique, avec un infléchissement majeur en direction d'un réalisme interne inspiré de Hilary Putnam. Le nœud de son argument consiste donc à pousser Habermas en direction d'un dilemme : ou bien ce qui, tant explicitement qu'implicitement, prend les contours d'une herméneutique du monde vécu se dénoue dans un relativisme linguistique ; ou bien Habermas corrige cette approche avec un réalisme interne dont l'avantage est de démarquer de façon claire les notions de vérité et de justification. Si l'audace de Lafont étonne, le fait que Habermas ait, en partie pour répondre aux critiques de Lafont, procédé à

---

<sup>8</sup> Lafont, (1993).

une révision de ses propres positions nous permet de mesurer la solidité de ses arguments <sup>9</sup>. Je ne reprendrai pas les thèses de Lafont une à une ; je me concentrerai plutôt sur sa critique concernant l'ascendance de la philosophie herméneutique sur la pensée de Habermas, que Lafont fait graviter autour de la fonction dite *cognitive* du langage.

Cette fonction cognitive du langage, que Lafont, comme Habermas, coiffe parfois du terme de fonction d'*ouverture au monde* du langage <sup>10</sup>, recouvre des enjeux qui remontent aux débuts de l'idéalisme allemand. Critiquant les théories de la connaissance qui, comme celle de Kant, centrent leur analyse sur une notion constitutive de sujet de la connaissance, les travaux de Hamann, Humboldt et Herder prirent une perspective opposée au kantisme : loin de constituer les objets de l'expérience, le sujet de la connaissance serait bien plutôt le produit de visions du monde qui prennent forme dans des communautés linguistiques situées, accordant chacune une signification particulière au concept de sujet de la connaissance. Plutôt qu'une idée, le « sujet » serait un faisceau de significations communes, entrelacées dans des formes de vie culturelles. C'est le langage qui constitue la pensée et non l'inverse. Cette position qui fonde l'herméneutique mise sur une fonction représentationnelle du langage qui, par le biais de la *valeur cognitive* des énoncés, véhicule l'information dont disposent les locuteurs. La « fonction d'ouverture au monde du langage » consiste alors dans une capacité qu'aurait le langage d'ordonner le monde et d'en représenter le contenu à la pensée <sup>11</sup>. Une première caractéristique de l'herméneutique philosophique consiste ainsi à détrôner l'ascendance de la notion de sujet sur une théorie de la connaissance pour insister sur celle du langage.

---

<sup>9</sup> Habermas, (1999), pp. 301 sqq.

<sup>10</sup> Le terme allemand, *Welterschliessung*, est mieux rendu en anglais avec *world-disclosing*.

<sup>11</sup> Par exemple, Lafont, (1993), pp. 137 sqq.

Bien que cette tentative de fonder une théorie de la connaissance sur un monde social démontre une orientation empiriste, Lafont rappelle les connotations idéalistes d'une herméneutique centrée sur la valeur cognitive des énoncés, qui constitue sa seconde caractéristique : il faut s'en remettre au langage pour accéder au monde. Ainsi, chez la plupart des philosophes rattachés à l'école herméneutique, le monde *devient* une interprétation des textes légués par les traditions de communautés situées. Or, à cette ambiguïté se rattache aussi l'école dite *analytique*, qui assimila davantage les résultats de recherches empiriques, mais qui ne fut pas moins idéaliste. La philosophie analytique est en effet souvent ramenée au point de départ de Frege, pour qui le sens détermine la référence. Dans cet esprit, la pensée ne pourrait avoir accès aux objets de l'expérience autrement que par le biais de propositions linguistiques. Concevoir la désignation des objets de l'expérience comme passant par des « concepts » (Humboldt) ou par des « sens » (Frege), concevoir donc la *référence* comme étant indirecte, équivaut au rejet d'une conception qui appréhende les mots comme s'ils étaient des noms désignant une réalité déjà formée, et fait plutôt du langage ce qui constitue la réalité de manière intelligible. Cette idéalisation du langage aurait cependant pour résultat de le réifier, de faire du langage une entité autarcique et détachée du contexte social des locuteurs. C'est-à-dire que paradoxalement, le langage devient une série de signes détachés du monde, au sens où il n'est pas possible de connaître le monde autrement que par le médium des significations révélées par le langage <sup>12</sup>.

Bien qu'il s'en défende vigoureusement, la manière dont Habermas fait du monde vécu une source incontournable de la signification linguistique le range, aux yeux de Lafont, parmi l'école herméneutique. Il est en effet relativement aisé de montrer comment Habermas incarne les deux caractéristiques des approches herméneutiques, qui sont, d'une

---

<sup>12</sup> Lafont, (1993), note 5 à la p. 16 ; voir aussi pp. 294-5.

part, de rejeter la centralité du sujet de la connaissance au profit d'une communication sans sujet et, d'autre part, de déterminer l'accès à la connaissance du monde par le biais du langage. Pour parer aux impasses qui guettent cette filiation, Lafont met de l'avant un usage cognitif du langage qui, plutôt que de passer par un concept ou un sens pour constituer son référent, se rapporterait *directement* à ce qu'il désigne, grâce entre autres à des composantes indexicales telles que les pronoms personnels et des expressions comme « ceci » ou « cela ». La question décisive ne serait pas alors d'admettre ou non pour le langage la capacité de conférer un ensemble de propriétés aux objets qu'il désigne, mais de reconnaître, pour la fonction de désignation, une composante spécifique qui n'isole pas abstraitement le signe de l'objet auquel il réfère. Le « réalisme interne » dont s'inspire Lafont serait en outre compatible avec un anti-réalisme atténué : bien qu'une intuition réaliste acquiert le statut d'un axiome méthodologique, le monde objectif ne posséderait pas une constitution ontologique que le langage ne ferait que copier. L'idée est la suivante : les locuteurs désignent, grâce aux composantes indexicales du langage, une *même* réalité, peu importe comment ils caractérisent celle-ci. En ce sens, ce n'est pas une définition, un concept ou un « sens » qui détermine la référence, mais l'histoire causale des termes employés. Par exemple, des expressions telles que « eau », « or » ou « molybdène » renvoient à des objets spécifiques, que désigne de manière fiable l'usage de l'énoncé dans une communauté linguistique, bien que les locuteurs individuels ne définiraient pas les termes qu'ils emploient (leur « sens ») de manière semblable.

La compatibilité de ce réalisme « interne » avec un anti-réalisme atténué est ce dont Lafont s'autorise pour l'intégrer, sans trop de heurts dit-elle, au constructivisme habermassien. L'avantage de cette approche serait alors de bloquer clairement tout relativisme. En effet, peu importe comment les locuteurs sont rattachés à leur monde vécu, le fait que leurs expressions renverraient aux mêmes référents, par le biais des ressources

indexicales de leur langue, permettrait de parer au relativisme des mondes vécus. De plus, on pourrait comprendre comment des locuteurs situés à des époques différentes se rapporteraient à des objets semblables. Enfin, un tel réalisme permettrait d'insérer une distinction cruciale entre les concepts de *vérité* (en tant que justification rationnelle idéalisée) et de *justification* (en tant que justification ponctuelle) ; on comprendrait en outre comment la justification ponctuelle d'un énoncé peut se voir invalidée par une meilleure justification, qui, à son tour, resterait faillible eu égard à des objections futures. De tels échanges seraient permis en vertu du refus d'assimiler la vérité des énoncés (qui culmine dans une justification rationnelle idéalisée) à leur justification (ponctuelle).

Ces trois avantages de la révision réaliste de Lafont – réfutation du relativisme, stabilisation de la référence en rapport à un monde objectif et distinction entre justification et vérité – l'encouragent à pousser Habermas en direction d'un réalisme tant épistémologique que *moral*. Celui-ci s'est toutefois explicitement opposé à cette manœuvre. Il concède, suite aux critiques de Lafont, que des locuteurs postulent au moins implicitement un monde objectif, mais il refuse d'étendre la révision d'un réalisme interne aux énoncés moraux : « [...] les prétentions à la validité morale ne connaissent pas le rapport au monde objectif qui caractérise les prétentions à la vérité [des faits]. Du coup, elles sont privées de tout point de repère qui transcende la justification »<sup>13</sup>.

Se pourrait-il alors que le dilemme que Lafont cherche à contourner, qui consiste à devoir choisir entre une approche herméneutique ou un réalisme interne, n'épuise pas toutes les possibilités qui s'offre à une éthique de la discussion ? Il faut dire que Lafont réduit d'avance le champ des possibilités offertes, car elle minimise la contribution d'un concept de monde vécu à une théorie de la *signification* et se concentre plutôt sur les hésitations de Habermas

---

<sup>13</sup> Habermas, (1999), p. 223 (trad. modifiée).

face au problème de la référence. La fixation sur ce problème est d'ailleurs dénoncée par Habermas :

« Ayant, dès le début, partagé et soutenu la critique apélienne de l'autonomisation de la fonction linguistique d'ouverture au monde, je pense que la conception du deuxième chapitre de C. Lafont, (1993), repose sur une idée erronée. La problématique de la référence, jusqu'ici négligée et sur laquelle Lafont fonde sa propre critique, ne constitue qu'un segment d'un éventail d'objections bien plus larges. »<sup>14</sup>

Le problème de la réification du langage, qui résulterait d'une appréciation erronée de la fonction cognitive des énoncés, préoccupe en effet Habermas depuis longtemps, bien avant même que Taylor ne lui reproche, dans l'article cité au début de ce chapitre, de négliger la capacité d'ouverture au monde du langage. Ce terrain commande un enjeu de taille, dans la mesure où il débouche sur la possibilité d'opérer un tournant linguistique se glissant entre l'approche jugée trop « culturaliste » de l'herméneutique et celle jugée trop positiviste de la philosophie analytique. Cet enjeu orienta en effet les premiers textes de Karl-Otto Apel ; Habermas s'y référait déjà durant sa querelle avec Gadamer, vers la fin des années soixante. C'est pourquoi il rappelle à Lafont qu'il s'est, depuis longtemps, engagé avec Apel à contrer « l'autonomisation » de la fonction cognitive du langage, c'est-à-dire une constitution communautaire de la signification qui échapperait à la volonté des locuteurs.

Le procédé argumentatif de Lafont, qui consiste à montrer que l'introduction du concept de monde vécu dans les travaux systématiques de Habermas autour du langage masque une menace relativiste inaperçue, passe à côté de plusieurs textes habermassiens se penchant sur le problème de l'objectivité des prétentions à la vérité. Il est possible, par exemple, de remonter à une période qui précède les reproches de Lafont et de montrer, comme le fait Barbara Fultner, que Habermas avait déjà remis en cause sa propre assimilation du concept

---

<sup>14</sup> Habermas, (1999), p. 320, note 51. Pour la petite histoire, ce passage fut rédigé par Habermas *avant* la préface de Lafont à la traduction anglaise de son livre. En outre, Lafont a eu maintes fois l'occasion de débattre avec Habermas lors de son passage à la Northwestern University. Or, il se trouve qu'elle n'évoque jamais, dans sa préface, les objections de Habermas.

de vérité à la « warranted assertibility », tout en paraissant approuver les intuitions d'une version réaliste de la vérité, :

« Parler d'un critère de la vérité induit en erreur. La théorie du consensus explique la signification du concept de vérité, il est vrai, en se référant à une procédure, non pas, certes, celle de la découverte de la vérité, mais celle par laquelle on honore des prétentions à la vérité. »<sup>15</sup>

Si la vérité n'était pas autre chose que la *warranted assertibility*, pourquoi Habermas nierait-il que le concept de vérité offert par une théorie du consensus exprime la procédure d'une « découverte de la vérité » ? Comme le souligne Fultner, si la vérité n'est pas autre chose que les conditions d'assertabilité justifiée, honorer des prétentions à la vérité *est* la découverte de la vérité<sup>16</sup>. Le fait que Habermas distingue entre « découvrir la vérité » et « honorer une prétention à la vérité » impliquerait une distinction entre deux aspects de la vérité, bien qu'il suggère que seul le second aspect permettrait d'expliquer la *signification* du *concept* de vérité. Un pas de plus et, comme tente de le faire Fultner, il devient possible de développer, dans le cadre habermassien, une appréciation réaliste de la vérité.

Ainsi, même au niveau du problème de la référence, Lafont aurait pu trouver des indices d'une version réaliste de la vérité depuis longtemps à l'œuvre dans les textes de Habermas. Quoiqu'il en soit, Habermas insiste sur le fait que la correction exigée par les critiques de Lafont ne doit pas empiéter sur les énoncés moraux. Dans la réplique qu'il a servie à Lafont, son souci principal est de montrer que le monde vécu forme un cadre sémantique que les locuteurs présupposent, tandis que le monde objectif constitue un cadre objectif résultant de la résistance des faits à des hypothèses empiriques. Les deux présuppositions entretiennent dans le langage un lien interne : la fonction cognitive accédant à un monde objectif est complémentaire d'une fonction communicationnelle accédant à un monde vécu. C'est

---

<sup>15</sup> Habermas, (1972), p. 307, note 33. La note est datée de 1983.

<sup>16</sup> Fultner, (1996), p. 239.

grâce à elles que les locuteurs s'entendent sur des énoncés validés par l'expérience. Ceci ne représente pas un grand chambardement dans l'univers habermassien, même si les gains théoriques sont importants.

Le monde vécu constituerait ainsi un réservoir de ressources signifiantes et une restriction de l'application légitime des concepts. Or, ceci n'empêche pas de concevoir le langage comme ce qui constitue *en partie* le monde et détermine *en partie* la pensée. Habermas cherche en effet à équilibrer la fonction cognitive du langage, qui révèle aux locuteurs la composition des faits, des normes et même de leurs propres expériences internes, avec l'idée que l'utilisation du langage contraint les locuteurs à s'entendre mutuellement non seulement sur le sens des mots, mais également sur leurs représentations, les normes sociales légitimes de leur société et l'authenticité de leurs expériences subjectives : ces découpages visent à résoudre des problèmes *apparaissant* dans un monde vécu. Rajouter une composante indexicale pour résoudre le problème de la référence serait le fruit d'une correction mineure, d'ailleurs déjà en route, comme l'a montrée Fultner. Lafont demeure toutefois persuadée, malgré toutes les précisions et les corrections apportées, que le *cadre* dans lequel Habermas conçoit la fonction cognitive l'empêche de s'appuyer sur la fonction communicationnelle.

#### b. L'herméneutique au service de la pragmatique formelle ?

Un encadrement pragmatique de la fonction cognitive, équilibrée avec la fonction communicationnelle du langage permettrait, aux yeux de Habermas, d'orienter la constitution du sens en direction d'une résolution de problèmes. Dans ce cadre, une théorie pragmatique de la signification devrait montrer comment se rattache la structure

propositionnelle des énoncés à des réalités concrètes que les locuteurs éprouvent dans leur confrontation à la réalité. Ce que Lafont remet en question, c'est la possibilité même de la fonction communicationnelle de se démarquer d'un monde vécu si ce dernier *constitue d'avance la signification* et détermine la résolution des problèmes que rencontrent les locuteurs.

Cette conclusion se fonde sur la critique que fait Lafont d'un concept de monde vécu piégé dans les labyrinthes herméneutiques. Si le monde vécu est conçu, dans les propres termes de Habermas, comme une « précompréhension culturelle familière »<sup>17</sup>, des locuteurs qui ne partagent pas des appartenances à un même monde vécu ne sauraient parler d'un *même* monde objectif et d'un *même* monde moral. Résoudre cette impasse entraînerait nécessairement la révision suivante : le monde vécu permettrait d'exprimer, sans les constituer, des expériences se référant à des *faits* dont la réalité objective échappe au langage. La dénotation d'objets réels dans le monde conférerait à la signification des mots un contenu référentiel semblable pour tout locuteur, peu importe le monde vécu auquel il appartient. Les objets dénotés seraient formellement semblables pour tous : il s'agirait de ce qui est désigné par les composantes indexicales.

Si « comprendre une expression langagière, c'est savoir comment on pourrait l'employer pour s'entendre avec quelqu'un à propos de quelque chose dans le monde », autrement dit si la signification dépend en dernier lieu d'une *entente* entre locuteurs, alors le fait que « le monde vécu a une fonction *constituante* pour les processus d'intercompréhension »<sup>18</sup> équivaut à dire qu'*au moins une partie* de la signification des objets, des normes et des expériences vécues est constituée par le monde vécu, cette partie du moins qui *précède*

---

<sup>17</sup> Habermas, (1981), II, p. 139.

<sup>18</sup> Habermas, (1982), p. 432.

l'entente. Que veut dire ici le terme « constitué » ? Lafont propose une réponse qui peut paraître étonnante mais qu'il est éclairant de considérer :

« The precise sense in which the ambiguous attribute 'constitutive' should be understood is not difficult to specify if Habermas's conception of the lifeworld, as a « source of definitions that are presupposed by participants as unproblematic » (TCA 1, p. 70), is situated in the context of Gadamer's analysis of the model of conversation »<sup>19</sup>

Lors d'une conversation, écrit Gadamer, les participants puisent la signification de leurs expressions, de même que la justesse de leurs normes, dans une « compréhension (antérieure) qui se déploie dans le parler et le parler-ensemble »<sup>20</sup>. Le parler-ensemble précède l'acte de parole d'une locutrice : l'acte de dialoguer implique une communauté de locuteurs « toujours-déjà » orientés dans un monde social transmettant ses traditions de génération en génération. Non seulement la signification se rapporte alors à « [un] système de mots [qui] fonde toujours déjà le sens de toute parole »<sup>21</sup>, mais chaque locuteur adopte les contenus de traditions de sa communauté linguistique *en même temps* qu'il comprend la signification des expressions. La communauté stabilise certes la signification des mots, mais en tant que « communauté d'une orientation au monde », elle prescrit également la validité des normes éthiques, qui se fonde sur la « compréhension antérieure » d'une communauté à qui appartient la distinction entre *ce qui est juste* et *ce qui est tenu pour juste*<sup>22</sup>. Gadamer opte ainsi pour une interprétation maximaliste des thèses de Humboldt : le langage est conçu comme un organisme déterminant d'avance les expressions utilisées par les locuteurs. Dire que le monde vécu *constitue* la compréhension signifie alors que les pratiques sociales d'une communauté précèdent et déterminent les actions des individus appartenant à cette communauté, au sens où l'accord inscrit dans la communauté précède tout désaccord.

---

<sup>19</sup> Lafont, (1999), p. 173.

<sup>20</sup> Gadamer, (1995), p. 151.

<sup>21</sup> Gadamer, (1995), p. 161.

<sup>22</sup> Gadamer, (1995), p. 151.

Malgré les nombreuses divergences entre Habermas et Gadamer, notamment à propos du rôle de la communauté dans la justification des normes morales, l'usage du langage suppose également, aux yeux de Habermas, des compétences linguistiques qui doivent s'ajuster à la *pratique* de la conversation, prise « en tant que noyau du langage »<sup>23</sup>. En outre, en affirmant, dans la réplique à Taylor déjà évoquée, que chaque locuteur se situe « à l'intérieur de l'horizon du monde vécu »<sup>24</sup>, Habermas semble consolider ses liens avec une approche herméneutique, puisque le contenu du monde vécu englobe et semble dépasser les locuteurs. Mais contrairement à ce qui se passe chez Gadamer, le monde vécu ne contribue qu'*en partie* aux accords auxquels parviennent les locuteurs. L'autorité du meilleur argument, qui préside *en dernière instance* à la formation d'un accord, élargit l'horizon du monde vécu. Que la signification linguistique et même l'identité des locuteurs soit *en partie* constituée par le monde vécu n'empêche pas d'interpréter le terme « constituer » en un sens minimaliste, où il demeure orienté par les idéalizations contenues dans l'activité communicationnelle.

Une interprétation minimaliste du rôle du monde vécu dans la constitution de la signification doit éviter deux écueils. D'un côté, la précompréhension du monde vécu ne doit pas recouvrir entièrement la compréhension qu'ont les locuteurs de leurs énoncés, comme chez Gadamer où comprendre est, comme le stipule la préface à la seconde édition de *Vérité et méthode*, « ce qui survient avec nous, par-delà notre vouloir et notre faire »<sup>25</sup>. Bien que la compréhension linguistique puisse être déjà stabilisée dans un monde vécu, elle doit demeurer, au moins en un sens normatif, en rapport avec une entente intersubjective élargie qui préside au résultat des délibérations.

---

<sup>23</sup> Habermas, (1986), p. 215.

<sup>24</sup> Habermas, (1986), p. 218.

<sup>25</sup> Gadamer, (1976), p. 8.

D'un autre côté, l'accord en question, s'il doit demeurer le produit d'une entente *intersubjective* motivée par des prises de position argumentées dans un espace social, ne devrait pas pouvoir être réduit à une analyse purement syntaxique ou intentionnaliste de la signification. L'entente joue, dans la pensée de Habermas, un rôle primordial lorsque vient le temps d'équilibrer la fonction cognitive du langage dans la détermination de sens : une place doit être faite, comme on aura l'occasion de le voir, à l'intervention des critiques et des approbations *individuelles*. Le paradigme de l'entente délimite ainsi deux usages différenciés du langage, chacun renfermant un aspect dynamique de la relation entre une locutrice et sa communauté linguistique.

Le premier usage du langage est modelé sur les interactions quotidiennes de tous les jours, une *activité communicationnelle* donc qui se déroule sans trop de heurts sémantiques. À ce niveau, les locuteurs ne se disputent pas sur la signification de leurs expressions : le monde vécu, en tant que ressources des pratiques sociales situées à l'arrière-plan des énonciations, leur offre le support sémantique dont ils ont besoin. Agissant au niveau de la *signification* des expressions, le monde vécu est divisé en premier plan et arrière-plan. Au premier plan, il offre des ressources thématiques, où une *situation de parole* est délimitée en fonction d'un thème (héler un taxi, demander une augmentation de salaire, faire une promesse, etc.), le *thème* surgissant « en rapport avec les intérêts et les fins pratiques visées par (au moins) un intéressé » ; ainsi, « [en] même temps que les thèmes, se déplacent les segments du monde vécu qui ont un sens pour la situation et qui engendrent un besoin d'intercompréhension, compte tenu des chances actualisées d'agir »<sup>26</sup>. Or, les locuteurs ne pourraient pas échanger leurs points de vue s'ils se fondaient uniquement sur des intérêts liés à l'action ; ceux-ci « ne suffisent pas pour compléter la signification littérale d'expressions standardisées du

---

<sup>26</sup> Habermas, (1982), pp. 430-1.

langage »<sup>27</sup>. Le contexte du monde vécu stabilise la signification littérale avec le cadre « d'une langue commune, d'une même culture, d'une formation scolaire analogue, etc. »<sup>28</sup>.

Toujours au niveau de l'activité communicationnelle, un second plan « entre en jeu en tant que *ressource alimentant les interprétations* », cette fois comme « réservoir de convictions »<sup>29</sup>. Ce « savoir » d'arrière-plan du monde vécu alimente les communications avec des traditions culturelles, des espaces sociaux et des échelles temporelles. Le sens pré-interprété des expressions véhicule ainsi des savoirs thématiques et non thématiques, respectivement contenus au premier plan et à l'arrière-plan du monde vécu. Une telle « zone de signification » serait rendue possible par le biais de présuppositions pragmatiques contenues implicitement dans les actes d'énonciation : les locuteurs ne pourraient pas arriver à s'entendre (encore moins être en désaccord) s'ils ne présupposaient pas que leurs vis-à-vis comprennent les mêmes expressions de façon semblable<sup>30</sup>.

Un second usage du langage survient lorsque les locuteurs, constatant une brisure dans le flux sémantique, *problématisent* une situation de communication. Ce second usage du langage, celui de la *discussion rationnelle*, exige des locuteurs qu'ils retournent de manière critique sur les présupposés des communications quotidiennes. C'est à ce moment qu'ils constatent les *restrictions* imposées par leur monde vécu. Dans des situations de crise, des segments entiers du savoir du monde vécu sont objectivés et remis en question, afin que se « crée une distance éclairante à l'égard des réalités les plus proches et les plus évidentes »<sup>31</sup>.

Le niveau de la *discussion rationnelle* complète l'usage communicationnel du langage et garantit que la présupposition d'une compréhension linguistique, soutenue par une

---

<sup>27</sup> Habermas, (1982), p. 431.

<sup>28</sup> Habermas, (1988a), p. 90.

<sup>29</sup> Habermas, (1982), p. 432.

<sup>30</sup> On remarquera la parenté de ce présupposé avec le principe de charité de Davidson. J'approfondirai les tenants de cette filiation à la prochaine section.

<sup>31</sup> Habermas, (1988a), p. 92.

« précompréhension culturelle familière » précédant l'entente, ne constitue pas entièrement la signification. Il y aurait un réservoir de ressources dans lequel puiserait les locuteurs, mais qui ne déterminerait pas complètement les expressions qu'ils utilisent, puisqu'il serait toujours possible de modifier le sens d'une expression au terme d'une entente. L'objection de Lafont consiste cependant à rappeler que trois caractéristiques rattachées par Habermas au monde vécu bloquent cet accès : le monde vécu est en effet conçu comme un savoir *implicite*, qui *n'est pas à notre disposition* et ayant une *structure holiste*<sup>32</sup>. Ces caractéristiques feraient en sorte que le passage aux discussions rationnelles ne puisse se faire.

Le monde vécu renferme un « savoir » de manière *implicite* au sens où les locuteurs ne peuvent le rendre immédiatement explicite. Par exemple, on peut supposer que le principe du levier a longtemps été employé avant que son fonctionnement ne devienne explicite. Ainsi, le monde vécu se présente sous formes de certitudes non médiatisées, ce qui lui confère un air paradoxal puisque c'est un « savoir » dont on ne peut dire qu'il est faillible. Habermas parle parfois à cet égard du caractère *semi-transcendantal* de ces précompréhensions qui ne se montreraient qu'*en partie* : chaque élément isolé dans des discussions rationnelles s'appuie à son tour sur une autre série de certitudes non médiatisées. En tant que *totalité* donc, le savoir implicite du monde vécu ne peut pas être problématisé<sup>33</sup>. Il existe, certes, un « centre » du monde vécu où convergent des pratiques, des traditions et des savoirs divers, que les locuteurs peuvent remettre en question si la situation l'exige. Mais ce centre est relié à un réseau « impénétrable » de savoir dont les éléments (dissociables lors d'une discussion) sont liés entre eux de façon *holiste*. Dans un tel réseau de relations *implicites*, dont la *totalité* agit sur nos comportements mais nous échappe néanmoins, le

---

<sup>32</sup> Habermas, (1982), p. 432. Cette objection se retrouve dans l'ouvrage de Lafont à de nombreux endroits.

<sup>33</sup> Habermas, (1988a), p. 93.

savoir relatif au monde et le savoir relatif au langage seraient holistiquement engrenés l'un dans l'autre <sup>34</sup>.

Le fait de relier la signification linguistique à un réseau holiste d'interprétations permet à Habermas de se servir d'une philosophie du langage tout en résistant à deux tendances qu'il réproouve, celles qui réduisent la signification soit à une analyse d'un système de signes (pensons au positivisme linguistique), soit aux intentions des locuteurs. Dans la mesure où la signification s'appuierait de manière incontournable sur le monde vécu, une partie échapperait à la formalisation du sens des énonciations dans un système sémiotique ou intentionnel. Le savoir contenu dans le monde vécu n'étant pas totalisable et échappant à toute représentation englobante, la signification des énoncés ne pourrait pas se réduire à une approche analytique qui élimine d'emblée cette possibilité.

Le monde vécu possède une structure informelle riche, qui relie ensemble des locuteurs dans un monde social dont ils font partie. Or, ce qui complique le rôle assigné à l'arrière-fond de convictions des locuteurs, c'est que cette structure informelle est aussi présente dans les discussions rationnelles. À ces discussions incombe la fonction d'accueillir les prétentions à la validité et de questionner le contenu du monde vécu. Étant soumis à un processus de rationalisation, le monde vécu pourrait ainsi remplir la fonction stratégique de rattacher, de manière intrinsèque, une théorie de la société avec une théorie du langage.

Pour que les locuteurs soient capables de segmenter leur monde vécu et de s'entendre sur sa signification, il faut qu'ils puissent donner une forme spécifique à des parties du monde vécu. Il existe peu de textes où Habermas discute de cette difficulté, mais il existe au moins un passage où il rejette une solution possible. Donald Davidson a résolu la difficulté mentionnée en délimitant un vaste réseau de croyances qui permettraient aux locuteurs

---

<sup>34</sup> Habermas, (1988a), p. 94.

d'interpréter leurs expressions de façon semblable avec des « théories passagères ». Ces théories passagères sont formées (en partie) par les expressions auxquelles un individu pourrait donner son assentiment à un moment donné. En observant leurs comportements respectifs, les locuteurs seraient en mesure d'inférer une liste d'énoncés tenus pour vrais par leurs interlocuteurs.

Habermas rejette cette solution, en évoquant qu'une liste de règles syntaxiques et sémantiques obtenues à partir des comportements observables ne permet pas de saisir le « statut de fait social » assumé par le langage<sup>35</sup>. La langue, poursuit-il, fonctionnant comme une institution publique, les locuteurs se soumettent à des règles publiquement reconnues et partagées dans une communauté : les langues en tant qu'institution publique « sont liées aux pratiques existantes d'une communauté linguistique »<sup>36</sup>. La langue comprise comme institution sociale n'est pas réductible aux assentiments des locuteurs, ce qui est une façon de dire que l'observation des comportements de tenir-pour-vrai ne suffit pas à épuiser la notion de signification. Pour approcher cette notion, il faut faire place, selon Habermas, à un espace argumentatif où s'échangent des raisons, lesquelles sont irréductiblement rattachées à un monde vécu qu'il n'est pas possible de totaliser. Les mondes vécus s'imbriquant les uns avec les autres dans une communauté de communication idéalisée, Habermas confère au langage un caractère « semi-transcendantal » par le biais de prétentions à la validité qui dépassent le contexte d'une communauté.

Au total, la conception habermassienne demeure, il est vrai, quelque peu entachée par les difficultés de la conception herméneutique dénoncée par Lafont. Comme les « concepts » qui avec Humboldt se glissaient entre le langage et le monde, comme le sens provenant d'une communauté de tradition avec Gadamer, Habermas paraît succomber à la même

---

<sup>35</sup> Habermas, (1999a), p. 29.

<sup>36</sup> Habermas, (1999a), p. 31.

tentation. Cette fois, c'est un monde vécu qui est idéalisé dans une constitution linguistique opérant par-delà les locuteurs, même si cette idéalisation s'effectue à partir d'un langage conçu comme une institution. C'est ce qui ne peut pas manquer d'arriver dès lors que la signification des mots n'est pas seulement le produit de conventions acceptées ici et maintenant, mais dépend également d'un ensemble de pratiques et de convictions qui ne peuvent être totalement exprimées. L'image du langage comme institution publique répond à la nécessité de préserver l'encadrement du langage dans des règles et des conventions. Mais pour Habermas, un langage demeure inséparable d'une vision du monde avec laquelle elle entretient une « affinité particulière »<sup>37</sup>. Langage et culture s'articulent dans une totalité qui dépasse l'entendement des locuteurs :

« La fonction d'ouverture au monde par laquelle le langage nous fait voir tout ce que nous rencontrons dans le monde, non seulement en fonction de certains degrés d'importance et de certaines considérations, mais encore en tant qu'éléments d'un tout, en tant que parties d'une totalité articulée selon différentes catégories se *réfère*, certes, à la rationalité, mais elle est elle-même d'une certaine façon a-rationnelle. »<sup>38</sup>

La fonction d'ouverture au monde du langage ne détermine pas à elle seule la signification ; la connaissance linguistique n'est même pas épuisée par une vision du monde totalisatrice et a-rationnelle, puisque dans certains cas, il faudra aussi, pour comprendre un énoncé, connaître les chances de succès d'une action, les préférences des acteurs, la validité justifiée par des raisons, etc. Mais ce qui demeure certain, c'est qu'il ne saurait être question de comprendre la composante linguistique *seulement* au sens d'une institution sociale. Pourtant, la réplique de Habermas à Davidson dit que le langage doit être compris de cette façon.

Pour le moment donc, une critique de Lafont demeure pertinente : comment des locuteurs qui, à un premier niveau, se situent dans ce qu'il faut bien appeler un espace

---

<sup>37</sup> Habermas (1981), II, p. 138.

<sup>38</sup> Habermas, (1999b), p. 72 (c'est Habermas qui souligne).

sémantique déterminant leur comportement linguistique, peuvent-ils s'extraire de leur monde vécu pour le critiquer ? Il faudrait qu'ils puissent en individuer des segments. Mais la seule piste que nous possédons pour le moment, c'est qu'à un niveau quotidien, les locuteurs partagent des mêmes réseaux interprétatifs et qu'ils isolent ceux-ci d'un monde vécu à un niveau rationnel. Un herméneutisme linguistique semble se profiler dans des passages où Habermas comprend le monde vécu comme une totalité qui dépasse le langage, tandis que la langue est moins une institution publique qu'un vaste réseau de significations échappant aux locuteurs. Je montrerai à la section suivante une façon de résoudre le problème du holisme sémantique, qui permet de prendre une distance appréciable eu égard à l'herméneutique. Mais il reste encore des éléments d'une théorie du monde vécu qui restent à approfondir.

### c. Une perspective théorique sur le monde vécu

Habermas paraît soutenir en même temps deux interprétations concernant le rôle des pratiques sociales dans la signification linguistique. Son interprétation minimaliste d'un langage compris comme une institution publique repose en dernier lieu sur une discussion rationnelle, où des locuteurs isolent un segment du langage pour se prononcer sur un contenu problématique. La signification des mots contiendrait ainsi des prétentions à la validité qui transcendent, en un sens faible, le contexte conventionnel d'une communauté. Mais le langage n'est pas qu'une institution codifiée dans des conventions. Ce qui ressort de certaines interventions de Habermas incline Lafont à déceler une conception maximaliste du langage qui se rapproche de l'herméneutique linguistique : un monde vécu ne peut pas être totalisé ; les énoncés ne possèdent pas de justification ultime ; les échanges des locuteurs

sont toujours soumis à de nouvelles interprétations ; la langue n'est pas tellement une institution publique qu'une partie d'un tout qui la submerge. Ainsi, les raisons qui justifient les prétentions à la validité étant interconnectées et reliées à un monde vécu par le langage, le monde vécu constituerait la signification, même au niveau des discussions rationnelles.

Or, cette détermination du monde vécu mettrait en danger les prétentions à la validité, qui exigent un décentrement des locuteurs face à leur monde vécu. La solution proposée par Lafont est d'opter en direction d'un réalisme interne qui s'étend jusqu'au énoncés moraux. Ce qui reste cependant à expliquer, c'est pourquoi Habermas en vient à comprendre les significations partagées en termes d'interprétations. Pour clore cette première section, je vais d'abord critiquer l'idée maladroite qui fait reposer l'intelligibilité linguistique sur des interprétations. Je montrerai ensuite que même si cette idée était acceptable (ce dont je doute fortement), il reste que le processus qui permet d'arriver à des ententes ne doit pas être conçu en termes d'interprétations.

La distinction entre l'usage communicationnel du langage et la discussion rationnelle se meut dans une dynamique intéressante. À un premier niveau, les situations de communication sont en quelque sorte « naïvement » rattachées à des significations préthématisées. Dans le cours d'une conversation, les locuteurs présupposent une foule de thèmes qui jalonnent leurs échanges, concernant le lieu, l'époque, les pratiques communes, etc. Des locuteurs qui, dans leur usage quotidien du langage, s'appuient sur le sol d'un monde vécu *semblable*, ne sont toutefois pas enfermés dans des représentations immuables, car l'apparition de nouveaux problèmes leur révèle des restrictions qu'ils ne soupçonnaient pas. Le paradigme qui, dans l'esprit de Habermas, convient à la faillibilité des contenus sémantiques surgissant lors de l'apparition de problèmes est celui de l'interprétation. Une interprétation particulière ne constitue pas le dernier mot sur un problème donné ; elle demeure valide jusqu'à une meilleure interprétation. Les interprétations sont, dans cet esprit,

des prises de position *faillibles* résultant d'une discussion qui elle-même repose (idéalement) sur le meilleur argument : elles expriment ainsi un accord qui contraint les locuteurs à partager un contenu propositionnel semblable.

Il est certainement plausible de concevoir les prises de position sur des prétentions à la validité comme étant motivées par des interprétations qui relient un vaste nombre de propositions. Mais ce qu'il faut aussi expliquer pour comprendre comment fonctionne le langage, c'est comment des locuteurs peuvent comprendre le *sens des mots* qu'ils utilisent, ce qui est appelé par Habermas l'*intelligibilité* des expressions. Habermas prétend parfois que l'intelligibilité de termes qui posent problème ne peut être résolue *que* par une interprétation, par exemple une explication, ou une exégèse historique, culturelle ou étymologique<sup>39</sup>. Il paraît toutefois douteux d'étendre la métaphore de l'interprétation pour y inclure les décisions de spécialistes de tous domaines – pensons aussi à la détermination des noms propres, qui fait appel aux locuteurs ordinaires. Le paradigme de l'interprétation est habile à mettre en valeur l'activité d'un exégète qui relie des fragments de savoir dans un récit ordonné, mais il éprouve des difficultés à élucider le processus qui octroie un statut normatif au sens d'une expression. Imaginons le cas où un débat porterait sur un terme juridique ; par exemple, sur l'étendue d'un « cadastre » municipal : inclut-il des commerces qui n'ont pas pignon sur rue ? La réponse inclut certainement des interprétations particulières de la loi, mais celles-ci ne sont certainement pas l'équivalent d'un accord considéré comme légitime (ou du moins, d'une décision reposant sur des procédures considérées légitimes) qui, pour sa part, *fonctionne comme un fait, et non comme une interprétation*, concernant la signification du terme « cadastre ». Les décisions ne sont pas

---

<sup>39</sup> Lorsque les ressources de la culture ou du langage font défaut, il faudrait en appeler aux « services de réparation qu'offrent traducteurs, interprètes ou thérapeutes » (Habermas, (1981), II, p. 148). Je montrerai, à la section 2.c de ce chapitre, que Habermas s'est récemment désolidarisé de cet interprétionisme sémantique.

réductibles à des interprétations, en particulier parce que leur émission, ainsi que leur acceptation, inclut des éléments non interprétables – un acte de langage, par exemple. Je reviendrai sur la question de l'autorité linguistique au chapitre suivant. Pour l'instant, remarquons que faire du monde vécu une source de la signification ne veut pas dire la même chose qu'attribuer cette source à des interprétations.

Une autre difficulté concerne le fait que si les locuteurs partagent une langue publique au moins *comme* une institution, alors ils en partagent les règles de définition. Mais une interprétation est beaucoup plus vague qu'une définition. Une définition gouverne l'intelligibilité des mots que les locuteurs emploient, ce que ne peuvent pas faire des interprétations qui appellent toujours de nouvelles interprétations. Habermas exclut lui-même d'avance la possibilité que le sens des mots ne soit pas autre chose, à un premier niveau, qu'une interprétation. Le monde vécu est en effet souvent décrit comme une structure dogmatique contenant des certitudes inébranlables<sup>40</sup>. Bien entendu, ces certitudes sont critiquées lors d'une discussion ; mais ce serait incohérent de distinguer, pour un même terme, un usage qui le traite comme une croyance inébranlable et un autre comme une interprétation. Les locuteurs passeraient incessamment d'une croyance à une interprétation pour un même terme.

Il est préférable de repousser pour le moment le problème de la signification linguistique. Une chose est certaine, les interprétations ne sont pas décisives pour résoudre certaines querelles linguistiques entre locuteurs, celles du moins qui concernent l'intelligibilité. Peuvent-elles par contre constituer la forme par laquelle des locuteurs parviennent à isoler des segments de leur monde vécu ? Elles constitueraient ainsi un élément incontournable des discussions rationnelles. Dans ce qui suit, je tâcherai de montrer que même s'il était

---

<sup>40</sup> Par exemple, Habermas (1999), p. 220.

possible de concevoir le contenu de la *composante culturelle* du monde vécu à partir d'un paradigme interprétatif, il faut quand même admettre que le *médium* par lequel les locuteurs tentent de s'entendre n'y est pas réductible.

Habermas distingue trois *composantes structurelles* du monde vécu : la société, la personnalité et la culture. La composante structurelle de la société est formée par des institutions sociétales (administratives, civiles, familiales, etc.) et celle de la personnalité, par des structures identitaires du moi et du groupe. Concernant la *composante culturelle* du monde vécu, le langage aurait pour rôle de fournir des contenus sémantiques, c'est-à-dire des hypothèses d'arrière-plan alimentant des interprétations de situation. Cette composante culturelle de monde vécu est comprise dans le sillage de Husserl, en tant que « contexte de renvoi » transmis par des groupes culturels dans des langues spécifiques <sup>41</sup>. Ces contextes sont intériorisés par les participants dans une conversation (et dans une discussion rationnelle) comme autant de ressources permettant l'entente et la résolution de problèmes.

Le niveau quotidien d'interactions d'un monde vécu est complété par un niveau de discussions rationnelles, grâce auquel les locuteurs peuvent prendre une position d'observateur eu égard à leur monde vécu. Cette position d'observateur est elle-même tributaire d'un second rôle du langage, qui ne lègue pas seulement des contenus culturels, mais qui *constitue* également le *médium* par lequel l'analyse même des trois composantes structurelles du monde vécu est rendue possible. Une notion *culturaliste* du langage, compris comme un savoir purement culturel, ne permettrait pas de saisir ce qui autorise des individus à problématiser les structures du monde vécu : il ne suffit pas de transmettre le savoir, il faut aussi le critiquer ; ni non plus de s'intégrer à un groupe social par le biais de normes, il faut aussi pouvoir en critiquer la validité ; enfin, il est aussi important de constituer des structures

---

<sup>41</sup> Habermas, (1981) II, pp. 137 sqq.

de personnalité orientant le comportement que de les défaire<sup>42</sup>. Comme la notion culturaliste du monde vécu réduit le langage à un savoir culturel, elle ne laisserait pas entrevoir le rôle constitutif du langage, qui oriente les composantes structurelles du monde vécu :

« Langage et culture sont constitutifs du monde vécu. Ils ne forment pas [en ce sens] un des mondes formels auxquels les participants de la communication assignent des éléments de leur situation, ils n'apparaissent pas davantage comme une réalité du monde objectif, social ou même subjectif. En développant ou en comprenant un acte de langage, les participants de la communication se meuvent à tel point au sein de leur langue qu'ils sont incapables de mettre une énonciation actuelle devant soi comme "quelque chose d'intersubjectif" [...] »<sup>43</sup>

Langage et culture seraient de la sorte holistiquement engrenés dans la « vie vécue ». Le rapprochement du langage, de la culture et du monde vécu dans une communauté d'interactions imprime sa marque aux deux niveaux de l'agir communicationnel. Tandis que les composantes structurelles – culture, société et personnalité – constituent des *systèmes de référence* permettant aux locuteurs de s'entendre à propos de quelque chose, les « visions du monde » de la vie vécue et les convictions appartenant au sens commun d'une communauté lèguent des certitudes qui, elles aussi, fondent l'entente.

La résolution de problèmes ne pourrait pas fonctionner dans les limites que lui impose une version culturaliste, surtout dans la perspective où des communautés, dont le nombre s'élargit chaque jour, intègrent des structures du monde vécu qui sont de plus en plus semblables entre elles. La version culturaliste de monde vécu ne pourrait au mieux qu'exprimer un air de famille entre des formes de vie particulières. La position d'un théoricien observant le monde moderne exige toutefois davantage. Les sociétés modernes ayant stratifié de manière semblable les domaines d'action dans des sphères qui obéissent à

---

<sup>42</sup> Habermas, (1982), II, pp. 72-87.

<sup>43</sup> Habermas, (1981) II, pp. 137-138.

des logiques propres, les acteurs se heurteraient tous à la résistance « d'une réalité du monde objectif, social ou subjectif » qui imposerait une structure semblable à *toute* société <sup>44</sup>.

Habermas souhaite justifier cette thèse (forte, admet-il) en tentant de « démontrer qu'il existe des liens internes entre les composantes structurales d'actes de parole élémentaires et les fonctions que les actes de parole peuvent remplir pour la reproduction du monde vécu » <sup>45</sup>. La pragmatique formelle du langage peut alors prendre son essor. Il s'agirait de montrer comment une logique de développement des mondes vécus prend une forme semblable dans les composantes fondamentales des actes de parole. Il faut alors établir une corrélation entre deux analyses, l'une linguistique et l'autre sociale. D'une part, pour toute expression, le *médium* linguistique se distinguerait, par le biais des actes de langage, en trois parties : un contenu propositionnel, une force illocutoire et une expression de l'identité du sujet. D'autre part, du point de vue *structurel*, les mondes vécus modernes seraient différenciés, selon une même division tripartite, en autant de contenus conceptuels, d'obligations normatives et de ressources expressives. Bref, la formalisation du monde vécu passerait par une mise en forme identique à celle des actes de langage. Pour mener à bout cette démonstration, il faut au moins montrer que l'évolution de tout groupe social tend à une évolution parallèle : le transfert du caractère sacré de l'autorité dans le contenu séculier des actes communicationnels se caractériserait par la différenciation accrue des fonctions tripartites des structures du monde vécu.

Ce déploiement audacieux de la théorie de l'agir communicationnel comporte de nombreuses difficultés. Mis à part l'oeuvre originale de Jean-Marc Ferry, il n'a pas été suivi par beaucoup d'habermassiens. La prise en compte des nombreux débats que Habermas utilise pour avancer ses arguments exige une capacité de lecture et de synthèse hors du

---

<sup>44</sup> Habermas, (1982), pp. 440-441.

<sup>45</sup> Habermas, (1982), p. 441.

commun. Le problème est ainsi qu'une bonne partie de la *Théorie de l'agir communicationnel* repose sur une direction spéculative peu falsifiable<sup>46</sup>. Il me semble heuristiquement plus prometteur de se concentrer sur les problèmes que le lien entre langage et société, établi par les prétentions à la validité, soulèvent. Ils concernent la possibilité de dégager une *structure* d'interaction, expliquant comment des locuteurs échangent des significations semblables concernant leur connaissance des faits, des normes sociales et de l'identité, sans verser dans une approche herméneutique. Ne serait-il pas possible d'éviter la difficile démonstration d'une « corrélation » entre les structures du monde vécu et celles des actes de langage ? Éviter le débat sur cette corrélation ne signifie pas cependant que le langage s'analyserait indépendamment de son environnement factuel et social.

Donnons un instant raison à Lafont. Une théorie du langage qui conçoit les énoncés comme autant d'interprétations se rend vulnérable au relativisme des interprétations, mais aussi à un idéalisme gênant. D'un côté, toute interprétation échoue par principe à son universalisation ; d'un autre côté, le fait de tenir ce relativisme à distance avec un idéal d'entente argumentative reconduit une forme d'idéalisme, comme le montre les passages où la théorie de l'agir communicationnel prétend dégager non seulement des structures universelles du monde vécu, mais aussi un contenu universel déduit à partir de ces structures. Peut-être que la faute incombe à l'idée majeure qui sous-tend la notion d'interprétation. Il n'existe pas de faits qui puisse déterminer la légitimité d'une interprétation. Les interprétations sont des objets virtuels toujours remis en question. Certes, si l'intention est d'éviter que le langage ne soit objectivé dans des entités indépendantes, il est tentant de faire dépendre la signification d'une interprétation. Mais un paradigme aussi volatil, où

---

<sup>46</sup> Sur ce point, je suis tout à fait d'accord avec Joe Heath : « The reconstructive argument, while making a commendable attempt to bring a broadly philosophical theory into dialogue with existing research in the social sciences, unfortunately makes use of this research in a highly speculative manner. » (cf. Heath, (2001), p. 45).

comprendre un énoncé se prolonge infiniment dans une chaîne infinie de savoir, semble passer à côté du phénomène de la compréhension linguistique.

Il serait préférable d'analyser le langage comme semblent le comprendre effectivement les locuteurs. Les locuteurs font incessamment preuve d'une compréhension acceptable de leurs énonciations, bien qu'ils ne paraissent pas partager de larges réseaux interprétatifs. Une notion conventionnelle de la signification pourrait partir de l'idée d'une langue régie par un ensemble de règles et de conventions, où chaque expression, ayant une définition partagée par les locuteurs, aurait pour fonction d'orienter leurs comportements eu égard à des objets, des normes et des sentiments. Cette approche conventionnaliste se passerait de l'idée d'interprétation si elle pouvait circonscrire la signification dans un objet particulier, par exemple une définition en usage dans un dictionnaire, ou alors un stéréotype en usage dans une communauté linguistique, considéré par les locuteurs d'une langue comme un type de faits linguistiques offrant tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour comprendre l'expression qui y est rattachée.

Les définitions et les stéréotypes ayant cours dans une communauté linguistique peuvent être conçus comme des objets, qui ne sont pas des interprétations, grâce auxquels des locuteurs orientent leurs comportements. Ce seraient des éléments ayant même force de contrainte pour tous les locuteurs, totalisables dans ce qu'il convient d'appeler une langue. Ces objets linguistiques constituent la manière dont les composantes structurelles d'un monde vécu sont liées ensemble, bien que ces liens demeurent en partie indéterminés car ils sont constamment remis en cause dans des discussions rationnelles. Il faudrait alors inclure au niveau des compétences linguistiques non seulement les dispositions permettant d'émettre et de critiquer des prétentions à la validité d'un individu à un autre, mais aussi celles qui permettent à des locuteurs de comprendre un énoncé dans un système de renvois

linguistiques. Il se pourrait ainsi que les compétences linguistiques incluent la capacité qu'ont des individus de se lier ensemble dans des décisions ayant force normative.

Il devient alors nécessaire de dégager une notion de la signification qui résiste au holisme sémantique. Cette notion permettrait d'inclure dans le monde vécu une langue commune située à la source des ententes linguistiques des locuteurs et déterminant le médium par lequel une entente peut être critiquée. La disposition qui permet à des locuteurs de s'entendre sur le sens de leurs expressions inclurait tout autant les capacités réflexives des individus que les capacités leur permettant de lier leurs comportements linguistiques avec l'ensemble des locuteurs d'une communauté linguistique. Si l'existence d'un groupe linguistique implique de prendre au sérieux l'idée de langue comme institution sociale, comprise donc comme un système de règles et de conventions admises publiquement, ne doit-on pas prendre soin de ne pas réduire ces règles à des dispositions individuelles ? L'avantage d'une théorie de la signification ainsi conçue serait d'offrir un point de vue interne au langage à partir duquel les locuteurs peuvent remettre en question le contenu d'un monde vécu dont ils ne sauraient s'extraire. En outre, la perspective théorique de l'observateur étant elle-même balisée par les pratiques d'une communauté linguistique, il serait possible de rendre explicite les composantes structurelles du monde vécu dans leur rapport interne au langage. Ce lien ne relie pas, comme le fait Habermas, les types d'actes de langage à des différenciations internes d'un monde vécu. Il rendrait plutôt compte de la contrainte collective que rencontre l'individu dans une communauté de locuteurs.

Cette hypothèse demande à être testée. Les principales difficultés de celle-ci seront de rendre justice tant au pragmatisme qu'à l'universalisme de la position habermassienne, tout en se gardant de tout modifier, l'objectif étant d'opérer une critique interne. Jusqu'ici, j'ai illustré les critiques sévères mais assez justes de Lafont envers le versant herméneutique de la théorie de l'agir communicationnel, qui fait du monde vécu une entité qui détermine la

signification. Essayant de défendre Habermas, j'ai relevé le fait que celui-ci propose une approche minimaliste du monde vécu, où le langage est conçu comme un système de contraintes ayant un rôle important à jouer dans le contenu des expériences possibles, des normes sociales et de l'identité. Le langage n'est pas seulement le résultat d'ententes intersubjectives, il est aussi le médium qui permet l'entente. En tant que tel, il imprime une série de contraintes normatives sur les processus d'entente ; parmi celles-ci, selon Habermas, on retrouve les conditions permettant à un observateur de dégager une perspective théorique sur le monde vécu. En débusquant les déterminations du monde vécu qui pèsent sur les agents d'un système d'action, le théoricien se met lui-même dans une situation communicationnelle où ses observations doivent se plier au meilleur argument. Or, Habermas refuse de faire jouer un rôle normatif quelconque au langage particulier utilisé par le théoricien, parce qu'il refuse de réifier la critique théorique dans une particularité quelconque. En choisissant de concevoir les observations théoriques comme autant d'interprétations, il se met toutefois dans une position où l'herméneutisme revient en force. Le théoricien devient finalement le témoin d'une rationalisation universelle des mondes vécus. En concevant le langage comme une entité « semi » transcendante, Habermas ne fait qu'être conséquent avec lui-même, mais la position même du théoricien est mise en péril, ou du moins difficile à tenir.

## 2- Le problème du holisme sémantique

Au cours des pages précédentes, j'ai voulu rendre compte de la critique de Lafont concernant l'influence de l'herméneutique linguistique sur le concept de monde vécu. Avec une théorie communicationnelle qui montre comment l'utilisation du langage met en

marche une dynamique entre l'usage quotidien et les discussions rationnelles, Habermas s'éloigne explicitement de toute réduction culturaliste. Cette dynamique peut servir à faire reculer une interprétation herméneutique du monde vécu. En outre, le concept de monde vécu permettrait d'expliquer comment les pratiques d'un groupe social rencontrent progressivement les exigences d'une rationalisation, de telle sorte que les compétences linguistiques renfermeraient des normes d'interaction qui influent sur le contenu même du monde vécu. Mais nous n'en sommes pas encore au point où il serait possible d'apprécier les avantages de cette position. J'ai montré comment Habermas résiste, de façon explicite, à une assimilation herméneutique. La question est de déterminer s'il prête implicitement le flanc aux accusations de Lafont, cette fois dans la mesure où il prend position en faveur d'un holisme sémantique.

Ce dont il est question, c'est d'une « constitution holiste du savoir linguistique »<sup>47</sup> : la signification des mots dépendrait d'une *structure pré-établie* bénéficiant « d'un crédit de validité composé de certitudes consensuelles admises au préalable, qui, précisément, sont propres au monde vécu »<sup>48</sup>. La compréhension du langage serait dès lors inséparable de la compréhension du monde, ou de la chaîne de savoir sur celui-ci. Dans ces conditions, aucun niveau d'opération linguistique ne permettrait de recenser le sens plénier des expressions ; la signification demeurerait liée à des ententes ponctuelles en flux constant.

Lafont soutient avec raison que cette caractérisation met en danger le déploiement d'une théorie de la signification. Le particularisme des mondes vécus est en effet aggravé par l'indiscernabilité du savoir relatif au monde et celui relatif au langage. Dans la mesure où, aux dires mêmes de Habermas, « les conditions d'acceptabilité renvoient à la structure

---

<sup>47</sup> Habermas, (1996a), p. 340 (« the holistic constitution of linguistic knowledge »).

<sup>48</sup> Habermas, (1988a), p. 90.

holiste des langues naturelles »<sup>49</sup>, *l'unité sémantique et pragmatique deviendrait le discours au complet*. Puisque toute construction sémantique dépendrait du discours pris en tant que totalité, il ne resterait plus qu'à abandonner l'idée d'une théorie de la signification au sens habermassien, qui cherche à rendre compte de la compréhension linguistique à partir des actes individuels insérés dans une discussion rationnelle.

Je commencerai par distinguer trois formes de holisme, ce qui me permettra d'isoler et d'étudier la position d'un holisme radical, position affirmant explicitement l'impossibilité de développer une théorie conventionnelle de la signification. Je me pencherai ensuite sur un texte de Barbara Fultner, qui pose à mon avis des questions intéressantes concernant les liens qui unissent le holisme et le molécularisme. Enfin, je montrerai comment Habermas pourrait se rattacher à une conception non problématique du molécularisme. Il faudra toutefois trouver un moyen de se soustraire à certains problèmes que Fultner a brillamment mis en valeur, notamment celui qui consiste à individualiser des segments linguistiques de manière à ce que leur compréhension ne s'élargit pas au discours dans sa totalité.

#### a. Une version radicale du holisme sémantique

Les débats autour du holisme sémantique sont nombreux et, comme on doit s'y attendre, la littérature secondaire s'y référant est d'une ampleur démesurée. C'est pourquoi je dois restreindre mon analyse. En premier lieu, une théorie pragmatique de la signification, telle que Habermas la déploie, peut laisser de côté le problème du holisme épistémologique. Il est tout à fait possible de rejeter le holisme sémantique sans rejeter le holisme méthodologique. Ce second type de holisme, contrairement au premier, semble avoir fait l'unanimité chez les

---

<sup>49</sup> Habermas, (1988b), p. 128.

penseurs<sup>50</sup>. Je n'interrogerai pas non plus les liens d'une approche holiste avec une théorie de l'action. Bien que j'aurai quelques mots à dire sur la structure holiste des systèmes intentionnels, je le ferai seulement dans le cadre d'une théorie de la signification, sans approfondir les problèmes liés à l'attribution de croyances dans un schème holiste. Pour les fins de mon argumentation, je présuppose valide l'approche habermassienne concernant la primauté du langage, ce qui me permet de garder le cap sur le problème du holisme sémantique.

Pour décrire ce en quoi consiste le holisme sémantique, je m'en tiendrai à cette belle définition de Simon Blackburn : « la signification d'une phrase individuelle dépend de sa place dans une totalité plus large, par exemple une théorie du langage »<sup>51</sup>. Cette définition illustre l'opposition du holisme sémantique à une interprétation *atomiste* du langage. Avec un postulat qui fait des expressions atomisées le véhicule de la signification, l'atomisme cherchait à expliquer, sur la base de règles sémantiques associées à des mots isolés, comment des locuteurs parviennent à *composer* une infinité de phrases à partir d'un lexique fini<sup>52</sup>. Le holisme sémantique opère une inversion du problème de la compositionnalité. La relation de dépendance n'irait pas des phrases aux mots, mais des mots (ou des phrases) à un ensemble plus vaste. Si les mots ont *déjà* une signification, ce serait non pris isolément, mais dans le cadre d'un vaste ensemble ; on explique ensuite comment des locuteurs composent des phrases à partir de l'agencement de mots.

Le problème du holisme sémantique devient alors celui de délimiter de manière plausible l'ensemble qui confère la signification aux mots, c'est-à-dire l'unité sémantique. Il est

---

<sup>50</sup> Le holisme épistémologique consiste dans l'idée que « l'expérience ne peut entrer en conflit avec des énoncés particuliers, mais avec des théories » (Cf. Laurier, (1994), p. 144). Martin Montminy constate que c'est « une thèse relativement plausible qui est rarement contestée » (Cf. Montminy (1998), p. 95).

<sup>51</sup> « the meaning of an individual sentence is a function of its place in a larger whole, such as a theory or a language » (Cf. Blackburn, (1984), p. 352).

<sup>52</sup> C'est le phénomène de la compositionnalité, dont toute théorie du langage cherche à rendre compte.

possible de concevoir celle-ci de trois façons : l'unité sémantique est soit une *partie significative* d'une langue, soit *l'ensemble des phrases* d'une langue, soit enfin une représentation idéale d'une langue en tant que *totalité*. Cette dernière approche plus radicale est celle que Fodor et Lepore attribuent à la plupart des défenseurs du holisme<sup>53</sup>. Leur stratégie consiste à réfuter les approches plus modérées en arguant qu'elles ne réussissent pas à produire autre chose qu'une définition circulaire ou *ad hoc* de l'unité sémantique adéquate. Par conséquent, disent-ils, toute thèse holiste endosserait au moins implicitement l'approche radicale. Cette conclusion me paraît toutefois prématurée.

Une première réplique envers Fodor et Lepore consiste à admettre une certaine forme de radicalité, quitte à la rejeter parce qu'elle ne recouvrirait aucune réalité pertinente. On pourrait concéder que la compréhension d'une langue consiste à en saisir la totalité, mais on ferait remarquer qu'aucun locuteur ne pourrait comprendre une telle totalité de façon semblable. Il serait alors vain de chercher un critère offrant une caractérisation standard d'une langue prise dans sa totalité, puisque les locuteurs *savent* que la saisie exacte de la signification d'un mot ne peut que différer d'un individu à l'autre. Dans cette optique idiolectale, il devient nécessaire que les locuteurs *postulent* des accords *spontanés* concernant le contenu des expressions utilisées dans la situation de communication. Une théorie de la signification spécifierait alors la signification de façon extensionnelle, à partir des recoupements observables des locuteurs lorsqu'ils ajustent leurs divergences de compréhension. Ces recoupements, bien qu'étant manifestement des idéalizations (puisque l'observation de comportements ne saurait certifier l'identité des significations), auraient néanmoins un rôle effectif à jouer concernant le problème de l'entente linguistique. Pour arriver à communiquer, les locuteurs auraient à prévoir d'avance les croyances sur lesquelles

---

<sup>53</sup> Fodor et Lepore, (1992), p. 32, qui visent tout autant le holisme sémantique qu'épistémologique.

ils ont le plus de chances de s'accorder ; en d'autres termes, la signification serait le résultat d'un découpage *spontané* recoupant les croyances communes des locuteurs. Les locuteurs modifiant sans cesse leurs croyances et l'équilibre des recoupements entre croyances, une théorie de la signification demeurerait ici un postulat de principe, qui se réalise de façon optimale par des locuteurs suivant le fil de leurs accords et désaccords.

Ces accords auraient aussi une structure holiste, mais seulement au sens où ils impliqueraient un ensemble large d'inférences ou de croyances se rapportant à une situation de communication. Bien que tout découpage sera effectivement un découpage *ad hoc*, le fait de définir la relation entre la situation de communication et les expressions idiolectales de cette manière n'est pas un expédient *ad hoc* si la théorie correspond à ce que font effectivement les locuteurs pour se comprendre <sup>54</sup>.

Le langage devenant ici une entité aux contours poreux qui repose sur le recoupement d'idiolectes, cette approche tend à s'opposer au caractère *conventionnel* du langage. Une façon rapide de s'en apercevoir est de s'arrêter sur texte de Donald Davidson datant de 1986.

C'est dans ce texte que la notion de langue en tant qu'ensemble de règles conventionnelles partagées par des locuteurs est rejetée <sup>55</sup>. Le langage serait plutôt le produit d'une interaction entre des « *prior* » et des « *passing theories* ». Les théories préalables (*prior*) forment l'ensemble des connaissances linguistiques et épistémologiques que *chaque* locuteur

---

<sup>54</sup> Certaines remarques de Bilgrami, dans (1994), épousent cette approche. Peter Pagin (1997) montre les contraintes qu'un holisme sémantique de ce type imposerait au principe de compositionnalité.

<sup>55</sup> Cf. D. Davidson, (1986), p. 446 : « I conclude that there is no such thing as a language, not if a language is anything like what many philosophers and linguists have supposed ». Je voudrais profiter de ce moment pour introduire une distinction que ne fait pas l'anglais, entre, d'une part, la notion de *langue*, prise en tant que langue naturelle gouvernée par des conventions (un locuteur peut parler plusieurs langues) et, d'autre part, la notion de *langage*, qui fait abstraction des parlars particuliers, ce qui permet d'en étudier les aspects plus généraux. Ce que rejette Davidson, c'est le fait que l'analyse philosophique du langage ait quoi que ce soit à retirer d'une théorie liant la signification aux conventions linguistiques, c'est-à-dire à la langue. La langue existe pour les locuteurs ; pour les philosophes, il ne devrait y avoir, selon Davidson, que le langage, c'est-à-dire un recoupement entre les idiolectes privés des locuteurs et des ajustements spontanés durant le cours de leurs échanges intersubjectifs.

entretient, à propos de soi, des autres et du monde ; ces « théories » ne sont pas partagées<sup>56</sup>. Par contre, durant le cours d'une conversation, les locuteurs feraient converger leurs théories préalables dans des théories passagères (*passing*), ces dernières offrant un champ de vocabulaire partagé prenant en compte les idiolectes privés. Ces recoupements adaptent les théories préalables à des situations de parole dont le caractère fugitif empêcherait d'assimiler les théories passagères à une langue partagée. Par exemple, eu égard à des expressions déviantes (les « impropriétés » ou *malapropisms* dont discute Davidson), une locutrice prévoit, par le biais d'une théorie passagère, l'interprétation que son auditeur préférera, et à l'inverse, l'auditeur comprend les expressions de la locutrice avec une théorie passagère<sup>57</sup>. Nul besoin ici d'une compétence linguistique particulière (i.e., partager une langue) ; seule une compétence pratique permettant aux locuteurs d'ajuster leurs théories préalables à des contextes locaux serait requise, ce qui permettrait de rejeter la dépendance de la signification des mots à des conventions linguistiques.

Dans ce cadre, une théorie de la signification aurait alors à montrer comment une locutrice peut prévoir les croyances que son auditeur entretient, dans la mesure où elle ne dispose pas de l'idée de langue partagée<sup>58</sup>. Ne doit-elle pas présupposer, sur la base d'une observation comportementale, que son auditeur, bien qu'il entretienne un réseau holiste de croyances privées, participe à la communication, cherche à comprendre et à se faire comprendre sur une base commune ? Dans cette mesure, locutrice et auditeur ont en

---

<sup>56</sup> « It is quite clear that in general the prior theory is neither shared by speaker and interpreter nor is it what we would normally call a language », Davidson (1986), p. 443.

<sup>57</sup> Davidson, (1986), p. 442 : la locutrice entretient une *prior theory* qui peut différer sensiblement de celle de son auditeur, mais tous deux doivent partager au moins une bonne partie de leur *passing theory*, recouvrant les *intentions* de la locutrice et la *compréhension réelle* de l'auditeur.

<sup>58</sup> Les détails de cette démarche sont approfondis dans Bilgrami (1994), pp. 118-125.

commun une théorie passagère qui déborde, aux yeux de Davidson, le cadre d'une langue partagée <sup>59</sup>.

Michael Dummett s'oppose fermement à ce rejet de la langue. Dummett ne croit pas que Davidson peut éviter de présupposer les langues naturelles dans son analyse du langage. Dummett critique à cet effet l'indiscernabilité que postule Davidson entre un savoir sur le monde et un savoir sur le langage <sup>60</sup>. Tout le problème en effet serait de déterminer comment une locutrice peut interpréter avec succès les croyances qu'elle croit pouvoir attribuer à son auditeur lorsque les compétences linguistiques sont réduites à une habileté particulière interprétant qu'une intention  $x$  viserait à produire un résultat  $y$ . Il existe une distinction essentielle entre discuter et agir, comme le rappelle cependant Dummett. Un acteur est capable d'agir, avec un succès relatif, sans avoir à interpréter les croyances ou la langue que parle son vis-à-vis. Les locuteurs ne sauraient toutefois discuter s'ils ne présupposaient pas que leurs vis-à-vis partagent une même langue – et ce, *peu importe les croyances que les uns et les autres entretiennent*. Ce que montre la critique de Dummett, c'est que non seulement le concept d'action communicationnelle présuppose une notion de langue partagée (ce sur quoi je reviendrai un peu plus loin), mais aussi que seul un concept particulier d'action peut se passer de l'idée de communauté linguistique.

J'ai ouvert cette discussion en distinguant trois types d'approche holiste. La plus radicale fait dépendre la signification des mots, ou des phrases, de leur rapport à la totalité du langage. Plutôt que de m'en servir pour discréditer le holisme en général, j'ai proposé un amendement qui bloque le chemin à la radicalisation holistique : la signification des mots pourrait avoir comme origine des langages privés mais ceux-ci doivent, à un second niveau,

---

<sup>59</sup> Davidson, (1986), p. 444.

<sup>60</sup> L'affirmation de Davidson qu'il questionne est celle-ci : « we have abandoned not only the ordinary notion of language, but we have erased the boundary between knowing a language and knowing our way around in the world generally ». Davidson, (1986), pp. 445-446.

se mesurer à des recoupements entre les théories passagères des individus. On voit sans peine comment une conception de cet ordre cherche à maintenir un holisme sémantique, tout en refusant de surplomber le comportement linguistique des locuteurs avec des ensembles culturels figés dans des interprétations. Malheureusement, faire dépendre la signification d'idiolectes et de théories passagères revient à rejeter le caractère institutionnel des langues, ce que n'hésite pas à faire Davidson. Rien d'étonnant à cela : une caractéristique de ce genre d'approche est de se limiter à une approche descriptive dont l'une des motivations est sûrement de répudier toute approche normative concernant l'interaction des locuteurs<sup>61</sup>. Ainsi, bien qu'il se soit adouci, ce type de holisme va à l'encontre d'un aspect essentiel du projet habermassien, celui de miser sur les capacités des locuteurs à encadrer leur pratique dans le cadre d'argumentations reposant sur des normes tirées de leurs pratiques linguistiques. Par contre, il n'est pas certain que Habermas détienne une position plus enviable.

#### b. Le moléculisme de Dummett et la compréhension partielle d'une langue

Dans une perspective habermassienne, le rejet de l'idée de langue entendue comme un ensemble de conventions rend le type de holisme sémantique dont se prévaut Davidson irrecevable. Comme le rappelle Dummett, même s'il était possible de circonscrire un domaine d'action qui ne fasse pas intervenir la contrainte d'un vocabulaire partagé, ce ne saurait être le cas concernant l'acte de discuter. Au lieu de refouler, pour le rendre inoffensif,

---

<sup>61</sup> « Les concepts de convention ou de règles, tout comme celui d'une langue, ne peuvent être invoqués pour justifier ou expliquer une conduite linguistique. Au mieux peuvent-ils servir à décrire (c'est-à-dire définir) la conduite linguistique. » (Davidson, 1992, p. 246.) Ce qui est rejeté n'est pas le caractère social d'une langue, mais l'idée que l'*institution de la langue* contraint le comportement linguistique.

le holisme sémantique dans un espace privé, mieux vaut l'assumer et tenter de comprendre comment des locuteurs parviendraient à individualiser des contenus à l'aide d'un vaste ensemble linguistique. Si l'intégration du concept de monde vécu dans une théorie de la signification exige de faire intervenir une certaine forme de holisme, il faut trouver une alternative à la réduction du langage à une théorie passagère.

Barbara Fultner a mis le doigt sur une difficulté liée à l'individuation des contenus linguistiques qui affecte autant le holisme que le molécularisme : les deux approches peinent à offrir un critère permettant d'isoler un segment du langage. L'article de Fultner en question contient de pénétrantes remarques à propos de Davidson et de Dummett, mais je reprendrai principalement son analyse de la notion de *segment du langage*.

Se concentrant sur l'article de Davidson « A Nice Derangement of Epitaphs » et sur les critiques que Dummett lui adresse, Fultner interroge les divergences entre le holisme et le molécularisme, en particulier à propos des conditions d'apprentissage et de communication<sup>62</sup>. Le molécularisme de Dummett consiste dans l'idée que la signification est contenue dans des phrases et non dans un discours totalisant. Or, une phrase isolée de tout discours ne fait pas sens : pour comprendre une phrase, il faut comprendre au moins plusieurs autres phrases. Afin de déterminer l'étendue de la portion de discours qu'il faudrait alors maîtriser, Dummett utilise les conditions d'apprentissage d'une langue.

Apprendre une langue suppose vraisemblablement de pouvoir utiliser en premier lieu un fragment significatif d'une langue. Par exemple, comprendre les différences entre les types de phrases complètes implique la maîtrise d'une série de règles essentielles. C'est pourquoi Dummett soutient qu'un locuteur dont la compétence est reconnue maîtrise une portion minimale du langage, comprenant des règles syntaxiques et un vocabulaire. Point n'est

---

<sup>62</sup> Fultner, (1998), pp. 47-48.

besoin de stipuler qu'il existe un seul fragment rendant l'apprentissage d'une langue possible ; une série de conditions semblables pour tout fragment pourrait suffire. Or, avant même de se demander quelles pourraient être ces conditions, Dummett rappelle que le holisme sémantique s'oppose à une hiérarchisation du vocabulaire, puisque chaque partie obtient une signification du fait de sa relation au tout<sup>63</sup>. C'est pourquoi le phénomène de la communication pose aussi certains problèmes au holisme : si aucun locuteur ne comprend la totalité du langage de façon semblable et que la signification des mots dépend d'un rapport à cette totalité, comment, dans ces conditions, communiquer ?

Pourtant, Davidson paraît souscrire aux conditions que Dummett impose à l'apprentissage et à la communication. Bien que Davidson nie qu'un critère particulier détermine les recouvrements possibles de théories préalables qu'entretiennent les locuteurs, ces derniers seraient assez habiles pour s'entendre sur des théories passagères. Malgré une compréhension idiolectale des situations de communication, les locuteurs possèderaient une appréhension commune de leurs comportements, bien que partielle, dans la mesure où ils n'ont que faire du postulat d'une compréhension totale<sup>64</sup>.

Le contraste entre le holisme davidsonien et le moléculisme de Dummett s'atténuerait-il ? Dummett avait lui-même ouvert cette piste dans son article de 1974 sur les théories de la signification, alors qu'il décrit la distinction entre holisme et moléculisme de la manière suivante :

« La différence entre une approche holiste et moléculiste du langage n'est pas que, selon l'approche moléculiste, chaque phrase pourrait en principe être comprise d'une manière isolée, mais que, du point de vue holiste, il est impossible de bien comprendre une phrase sans connaître le langage dans sa totalité, tandis que, du point de vue

---

<sup>63</sup> C'est ce qu'il disait déjà dans « What is a Theory of Meaning ? II », publié en 1974 : « On a holistic view, [...] there can be nothing between not knowing the language at all and knowing it completely » (Cf. Dummett, 1993, p. 44).

<sup>64</sup> Fultner rappelle que Davidson rectifie son tir en 1993 et affirme que saisir une *bonne partie* du langage (au sens d'un ensemble hétéroclite de théories passagères) suffirait à le comprendre (Fultner (1998), p. 62 note 8).

moléculariste, il existe, pour chaque phrase, un fragment déterminé du langage dont la connaissance suffit pour comprendre parfaitement chaque phrase en question »<sup>65</sup>

Alors que la possibilité d'isoler des fragments « déterminés » est, selon Dummett, essentielle à l'apprentissage du langage, c'est exactement ce que prohibe le holisme. Par contre, Fultner remarque qu'un critère d'individuation de tels fragments n'est pas aisément concevable, même pour une approche moléculariste. Le langage étant compris par Dummett comme une pratique sociale (« le langage est une pratique dans laquelle s'engagent les gens »<sup>66</sup>), des locuteurs qui apprennent à parler une langue reproduisent en fait la *pratique* des autres locuteurs. Mais il faudrait alors envisager des fragments d'une taille assez importante : « comprendre la signification d'une phrase doit, même du point de vue d'une approche moléculariste du langage, dépendre de la maîtrise d'un fragment d'une langue, un fragment qui, dans certains cas, peut s'élargir de façon significative »<sup>67</sup>.

Dans la mesure où le réseau sémantique conditionnant la compréhension d'une phrase s'élargit à un fragment « assez large » du langage, Dummett devient vulnérable à ses propres critiques concernant l'apprentissage, car dans ce cas, « Dummett ne peut assurer d'aucune manière qu'un fragment *pertinent* ne devienne trop large et ne puisse être compris d'un seul coup »<sup>68</sup>. Prévoyant cette difficulté, il conçoit que les locuteurs ne puissent faire preuve que d'une *compréhension partielle*, c'est-à-dire qu'ils ne comprennent qu'un *fragment* d'une langue, bien qu'ils *comprennent entièrement* les expressions qu'ils utilisent :

« C'est en ce sens que j'interprète l'observation de Wittgenstein selon laquelle comprendre une phrase est équivalent à comprendre une langue. Cette remarque n'est pas l'expression d'un holisme ; elle ne signifie pas que, pour comprendre parfaitement n'importe quelle phrase allemande, il faut maîtriser complètement la langue allemande,

---

<sup>65</sup> Dummett, (1993), p. 44 (trad. libre).

<sup>66</sup> « language is a practice in which people engage » (Dummett, (1986), p. 473).

<sup>67</sup> « a grasp of the meaning of any sentence must, even on a molecular view of language, depend upon a mastery of some fragment of the language, a fragment which may, in some cases, be quite extensive. » (Dummett, 1978, p. 304).

<sup>68</sup> Fultner, (1998), p. 55 (trad. libre).

mais plutôt qu'il faut du moins comprendre un fragment d'allemand capable en principe de constituer la totalité du langage d'un locuteur. »<sup>69</sup>

La compréhension partielle d'une langue à partir d'un fragment, celui-ci étant assez étendu pour rendre compte de la compétence linguistique, déboucherait sur la compréhension effective d'une langue donnée, bien que le fragment en question ne soit pas une langue complète. Saisir un tel fragment permettrait à une locutrice d'apprendre une langue. Or, si le molécularisme s'autorise de la notion de compréhension partielle, il ne peut la refuser à une approche holiste. C'est justement ce que l'idée d'une théorie passagère, dans le vocable davidsonien, tente d'illustrer. Ce qui différencierait alors l'approche de Dummett et celle de Davidson, concernant le problème de l'apprentissage, c'est que le premier autorise explicitement la possibilité d'isoler des fragments d'une langue qui devraient en principe pouvoir constituer la totalité des compétences linguistiques d'un individu.

Si toutefois la compréhension d'une langue équivaut à ce qu'un locuteur *considéré* comme compétent doit posséder, Fultner en tire la conclusion qu'on ne peut pas concevoir la signification à partir de critères déterminés d'avance. Toute compréhension serait ici fixée par des critères indéterminés, ce qui certes n'empêcherait pas de fournir une réponse claire lorsque la question de la signification se pose ; seulement, elle reposerait en bonne partie sur des *actes* ponctuels, en l'occurrence la reconnaissance d'une compétence. En ce sens, qu'elle soit insérée dans une conception holiste ou moléculariste, la notion d'une théorie de la signification inclut une large part d'indétermination. Il y a bien entendu un monde entre, d'une part, le fait que pour Dummett, la compréhension des locuteurs se manifeste à partir de preuves canoniques et d'autre part, le fait que, pour Davidson, les locuteurs construisent une théorie de la signification « par ruse, par chance et par intelligence, à partir d'un

---

<sup>69</sup> Dummett, (1987), p. 251.

vocabulaire et d'une grammaire privés »<sup>70</sup>. La compréhension d'une langue présuppose, dans les deux cas, un *postulat régulateur* présupposé durant le cours des échanges linguistiques<sup>71</sup>. Les locuteurs ne pourraient pas communiquer s'ils ne présupposaient pas qu'ils comprennent les mots de façon semblable – et c'est ce qui leur permet de jauger leurs divergences. Ce postulat oriente aussi la volonté du théoricien. Par exemple, lorsque Dummett suggère de rejeter, eu égard à certains types d'énoncés, le principe de bivalence, il s'autorise ces critiques à partir de la présupposition d'une prétendue *harmonie* du langage que le principe de bivalence mettrait en danger.

Il apparaît ainsi malhonnête, de la part d'une position moléculaireiste, de laisser le holisme affronter les problèmes de l'apprentissage et de la communication en lui refusant des notions dont le molécularisme a lui-même besoin. Surtout quand il s'agit de la notion de compréhension partielle, que le holisme davidsonien rend manifeste avec la distinction entre théories préalables et passagères.

En outre, si Dummett veut conserver l'idée qu'un fragment de langage permet à un locuteur de comprendre adéquatement un grand nombre d'expressions, il devrait admettre que les locuteurs font le *postulat* d'une compréhension adéquate. Sa position théorique ne l'autorise pas en effet à soutenir que les locuteurs comprennent parfaitement les expressions d'une langue grâce à leur maîtrise d'un fragment de langage. Selon Dummett lui-même, sa théorie ne dispose pas de critères d'individuation des fragments permettant le déploiement effectif de la compréhension. Dummett se ferme lui-même la route, d'une part en associant

---

<sup>70</sup> Davidson, (1986), p. 446 (trad. libre).

<sup>71</sup> Fultner utilise l'expression d'*idéal régulateur*. Elle emploie ce terme à une autre occasion, dans un article portant sur la théorie de la vérité de Habermas (cf. Fultner, 1996). Je ne crois pas que ce terme soit approprié pour discuter d'une théorie de la signification au sens où l'entend Dummett, qui doit faire intervenir la compréhension que possèdent *effectivement* les locuteurs. Si pour se comprendre, les locuteurs doivent faire *comme si* leurs mots avaient des significations identiques, ils s'engagent à une présupposition pragmatique qui fait d'abord partie de la compréhension effective d'un énoncé, et non d'un idéal à atteindre. J'insiste sur ce détail, Habermas étant vulnérable à une critique semblable avec l'expression « situation idéale de parole », qu'il n'utilise plus.

la maîtrise d'un fragment à une compétence reconnue, et d'autre part en situant la pratique de reconnaissance des compétences linguistiques à la périphérie de l'activité linguistique <sup>72</sup>. Selon Dummett, une locutrice comprend un énoncé par le biais de la compréhension de ses conditions de vérité, ce qui équivaut, dans sa perspective, aux conditions de vérification (ou de falsification) d'un énoncé. La signification est donnée par les conditions d'assertabilité ; mais celles-ci devancent les spécifications d'usage des énoncés et devancent l'acceptation dans une communauté linguistique des critères de compréhension qui se *rajoutent* à des conditions de vérité préalablement déterminées. Ayant mis la reproduction des pratiques communes dans l'acte de parler à la périphérie du langage, Dummett ne peut préciser la compréhension effective d'une langue, qui fait jouer des actes de reconnaissance hors de portée d'une analyse du contenu informatif des énoncés. Cette dernière remarque laisse présager des affrontements sur le statut d'une théorie des actes de langage que je garde toutefois pour le prochain chapitre.

Si l'incapacité à fournir un critère d'individuation des fragments conduit Dummett à devoir accepter l'indétermination de la signification, cela ne le mène pas à la version davidsonienne d'une théorie de la signification <sup>73</sup>. En outre, sa conception de la nature sociale du langage est radicalement distincte de celle de Davidson. Mais ces deux différends, que Fultner a brillamment mis en valeur dans son article, ne doivent pas nous cacher le fait qu'ils adhèrent à une notion semblable de ce que veut dire comprendre une expression. Au

---

<sup>72</sup> Dans « What is a Theory of Meaning » II (1993), p. 40, Dummett affirme que le cœur (*core*) d'une théorie de la signification serait constitué par une théorie de la vérité, tandis que son enveloppe (*shell*) consisterait en une théorie des *senses* (frégéens) ; enfin, à la périphérie, on retrouverait une théorie de la force (avec, entre autres, les actes de langage). C'est au niveau de cette dernière composante que Dummett aurait à situer la reconnaissance intersubjective des compétences linguistiques.

<sup>73</sup> Göran Sundholm élabore une distinction intéressante entre une théorie de la signification qui cherche à fournir un concept de signification (*theory about meaning*) et une théorie de la signification qui ne cherche qu'à spécifier, sous une forme extensionnelle, la signification de toutes les phrases d'un langage (*meaning theory*). Nul doute que Davidson se range dans cette dernière catégorie et Dummett dans la première. Cf. Sundholm, (1986), p. 472.

cœur de cette notion se trouverait une théorie de la vérité, tandis que se rajouteraient, à la périphérie, des conditions empiriques régulant l'usage des expressions. La compréhension effective des locuteurs joue un rôle important dans les deux cas : Davidson en fait un recouplement d'observations spontanées, tandis que Dummett la reconduit dans la maîtrise d'un fragment de langage qui reçoit la sanction d'une compétence reconnue dans une communauté linguistique. Pour accommoder l'indétermination et le morcellement de la compréhension linguistique liés à ces thèses, une théorie de la signification doit intégrer un postulat pragmatique, mais qui a des connotations idéalistes : les locuteurs feraient *comme si* leurs expressions véhiculaient des significations identiques. Cette dernière précision est d'une importance capitale, pour qui veut reprendre les critiques de Lafont concernant le holisme sémantique dont Habermas se fait le défenseur.

### c. L'abandon du holisme sémantique

La difficulté qui surplombe tant les approches holiste que moléculaire est de relier la pratique des locuteurs à la présupposition d'une compréhension semblable. Il se pourrait que ce qui bloque ces approches consiste dans la difficulté de concevoir le langage tel qu'il est perçu par les locuteurs, c'est-à-dire comme un système de conventions. Le holisme radical débouche sur le rejet du langage en tant que système de conventions. Le holisme atténué et le molécularisme n'arrivent pas, pour leur part, à fournir un critère satisfaisant de l'individuation de segments d'un langage comme un système de conventions. De telles conclusions pessimistes semblent donner raison aux critiques de Fodor, qui allègue que toute théorisation non atomiste de la signification débouche sur un holisme radical.

Le nœud du problème pourrait se trouver dans la façon de concevoir le rapport du langage au monde vécu. Pourquoi Habermas insiste-t-il tant à relier ensemble culture et langage ? Il faut certainement admettre que les langues se développent à l'intérieur d'ensembles culturels. Habermas soutient toutefois qu'en tant que médium privilégié de l'entente intersubjective, le contenu propositionnel se distingue du contenu culturel du monde vécu. C'est d'ailleurs cette distinction qui autorise le théoricien à prendre une position d'observateur et à critiquer le contenu du monde vécu, dans la mesure où il peut valider ses prises de position avec autrui. Par contre, la thèse du holisme sémantique barre la route à une appréciation différenciée du langage. La seule manière de sortir de ce faux pas et de distinguer de manière plausible les contenus culturels du monde vécu et les contenus propositionnels des expressions linguistiques est à mon avis d'abandonner cette thèse. L'abandon du holisme sémantique me paraît une correction somme toute mineure si elle prend la bonne direction, en répondant donc au problème de l'articulation entre la compréhension présumée et effective du langage et en ne changeant rien à l'architecture générale de la théorie de l'agir communicationnel. Je vais d'abord revenir sur les raisons qui poussent à lier les langues à des cultures. Il se dessinerait peut-être sous ce rapport une exigence méthodologique particulière.

L'indifférenciation du monde vécu et du savoir linguistique a pour fonction de situer les locuteurs au sein du monde vécu ; ce dernier ayant, comme il a été souligné, un caractère « semi-transcendantal », on ne saurait espérer trouver un point d'appui *hors* du monde vécu. Étant intrinsèquement lié au monde vécu, le langage aurait aussi un caractère semi-transcendantal. Toute expression véhicule un ensemble de savoir que locutrices et auditeurs présumés détiennent en commun. Cette conception du langage est avancée comme faisant partie des présupposés pragmatiques de la communication, bien que les connaissances empiriques liées au monde vécu se modifient selon l'auditoire et selon le sujet abordé.

Comprendre une expression, c'est, selon Habermas, connaître les conditions qui rendent son énonciation acceptable<sup>74</sup>. Parmi ces conditions, on retrouverait d'une part des « conditions générales de contexte » et des conditions essentielles qui demeurent toujours les mêmes. Ces dernières font en effet partie des « conditions de communication » : une langue commune, un monde vécu partagé, une situation de parole analysable et la possibilité de prendre position sur un discours situé<sup>75</sup>. Ce que montre les conditions de contexte, c'est que les conditions d'acceptabilité *présupposent* une langue commune et un monde vécu partagé.

La critique de Lafont est convaincante : présupposer l'intelligibilité des expressions, c'est-à-dire présupposer que tous les locuteurs comprennent un terme de la même manière, met en danger la pragmatique formelle. Cette critique s'oppose non seulement à l'idéalisme linguistique qui sous-tend un tel présupposé, mais aussi aux passages où Habermas mentionne que pour venir à bout d'une intercompréhension perturbée, les locuteurs se tournent en direction d'un discours herméneutique et ont recours « aux efforts de réparation des interprètes, des exégètes ou des thérapeutes »<sup>76</sup>. Ceci signifierait que l'intelligibilité des expressions est fonction d'un réservoir d'interprétations rendu explicite par une démarche herméneutique. D'où la crainte de Lafont, qui ne voit pas comment une locutrice peut alors se prononcer sur des conditions d'acceptabilité : le monde vécu et la langue commune des locuteurs paraissent déterminés d'avance.

Évidemment, que le monde vécu soit déjà interprété dans une tradition culturelle qui se perpétue dans une langue particulière ne veut pas dire que les compétences de l'individu sont systématiquement déterminées par son appartenance communautaire. Le monde vécu « perd sa force préjudicielle dans la pratique communicationnelle courante, pour autant que les

---

<sup>74</sup> Habermas, (1981) I, p. 307.

<sup>75</sup> Habermas, (1996), p. 75.

<sup>76</sup> Habermas, (1982), p. 433.

acteurs doivent leur [compréhension mutuelle] à [leurs propres] performances interprétatives »<sup>77</sup>. Comme le remarque Fultner, l'usage des italiques par Habermas trahit l'importance que celui-ci accorde aux compétences critiques de l'*individu*, au niveau du moins des discussions rationnelles<sup>78</sup>. Il ne faut pas croire non plus que cette capacité critique est possédée par un sujet isolé de sa communauté. Le monde vécu doit déjà présenter une facette rationnelle pour que les capacités critiques puissent se déployer. Un autre passage, où Habermas approuve les thèses de son collègue Karl-Otto Apel, rappelle l'importance d'une dynamique entre les compétences individuelles et le contenu d'un monde vécu :

« Apel souhaite expliquer la commensurabilité des différentes visions langagières du monde par des universaux pragmatiques. En cela, il est guidé par l'idée que le savoir linguistique doit lui-même indirectement faire ses preuves au contact des pratiques qu'il rend possibles en même temps que la relation cognitive au monde : " La possibilité d'une formation préalable de la compréhension subjective du sens implique la possibilité inverse d'une restructuration de la composante sémantique des langues "vivantes" par l'entente *pragmatiquement* efficace au niveau de l'utilisation du langage" »<sup>79</sup>

La composante sémantique doit ainsi pouvoir accueillir le processus de rationalisation du monde vécu. Les contenus culturels et sémantiques du monde vécu sont à la fois repris et critiqués par les locuteurs, qui orientent le savoir du monde vécu en direction d'une prise en compte efficace des contingences objectives et des rapports sociaux. Autrement dit, le savoir du monde vécu dont disposent les locuteurs détermine les énoncés que ceux-ci utilisent, bien que ce savoir doive, à travers des présuppositions pragmatiques liées aux prétentions à la validité, se mesurer à la résistance des faits et, dans une moindre mesure, des expériences morales. Les réponses couronnées de succès d'une forme de vie culturelle face aux défis qu'elle rencontre se sédimentent dans un savoir commun que le langage reflète. Les locuteurs font alors *comme si* le savoir du monde vécu remplissait les conditions de validité

---

<sup>77</sup> Habermas, (1981), II, p. 133 (trad. modifiée).

<sup>78</sup> Dans sa thèse de doctorat : Fultner (1995), p. 51.

<sup>79</sup> Habermas, (1997), p. 34. Il cite ici Apel, (1972) II, p. 352.

exigées par des énoncés portant sur des faits et des expériences morales. Au niveau communicationnel, quotidien, de l'action, les locuteurs *prennent pour acquis* des contenus pré réflexifs qui, tant qu'ils ne font pas l'objet de contentieux, ne sont pas articulés. Advenant un désaccord, le *discours* prend le pas sur l'*action* et les locuteurs émettent des *raisons* pour défendre leur point de vue, le terme « raison » désignant ce sur quoi une entente est possible sans l'usage de la force, de la ruse malicieuse, du mensonge, etc. Les locuteurs *présument* que les contenus sémantiques à leur disposition dans un monde vécu ont passé le crible des raisons. Cette présupposition est ce qui garantit le partage d'un sens commun : le sens résulte d'une entente quant à la rationalité d'une prétention à la validité.

La possibilité de critiquer le contenu du monde vécu est toutefois en danger si le contenu d'intelligibilité des expressions dépend d'un *discours explicatif*, au sens où lorsque survient un différend, ce seraient des « traducteurs, interprètes ou thérapeutes » qui rétabliraient l'entente perturbée. Or, langage et culture entretenant de la sorte une « affinité particulière », les contenus culturels et sémantiques intègrent des visions du monde que *seule une démarche interprétative* pourrait élucider. Il ne s'agit plus de tester des prétentions à la validité, mais de restaurer une entente dont l'horizon demeure celui d'une interprétation. Si la signification dépend d'une herméneutique du discours, on ne voit plus comment défendre l'idée d'un lien incontournable entre signification et validité universelle.

Pour éviter de mettre en péril les prétentions à la validité, il fallait trouver une façon de rendre compte de l'intelligibilité linguistique. À ce sujet, Habermas s'est récemment désolidarisé de l'herméneutique linguistique en faisant de la compréhension commune une *présupposition pragmatique* et non plus une interprétation dont la légitimité dépendrait d'une prétention à la validité. Il paraît intuitif de dire qu'un accord au sujet de règles linguistiques n'empêche pas des variations individuelles de croyances ; dans cette mesure, il est essentiel de compléter la présupposition de l'identité des significations avec leur

non-identité. « Les règles grammaticales garantissent, certes, l'identité des significations linguistiques ; mais elles doivent en même temps laisser sa place à une utilisation de ces expressions – dont l'identité de signification n'est que supposée – qui admette des nuances individuelles »<sup>80</sup>. Ce passage est clair : s'il est « inévitable, mais contrefactuel de supposer que tous les interlocuteurs emploient les mêmes expressions linguistiques dans le même sens »<sup>81</sup>, cela ne saurait être le résultat d'une interprétation, mais le fait d'une règle grammaticale *présument* semblable pour tous, suffisamment souple pour autoriser les divergences individuelles. Les règles sont elles-mêmes des constructions abstraites ; leur contenu ne donne certainement pas d'avance la clé de ce qui vaut contrefactuellement pour tous. L'aspect contrefactuel est ainsi à chercher non pas dans le contenu des règles, mais dans les applications particulières d'individus qui n'ont pas le choix de présupposer, en tant que postulat régulateur, une règle commune. La présupposition d'une règle commune est *pragmatique*.

Les écrits subséquents approfondissent cette voie. Pour aller droit à l'essentiel, je mentionnerai un passage qui suit la discussion sur Apel citée plus haut et que j'ai déjà citée à la section précédente. Ce passage utilise Dummett comme tremplin pour poursuivre une pragmatique formelle inspirée des travaux d'Apel, dont le but est de détranscendantaliser la philosophie kantienne afin de répondre à une herméneutique de la signification. Habermas discute de la manière dont Dummett s'approprie le concept de langue tel que le développe Wittgenstein, pour qui les langues, en tant qu'institutions publiques, « sont liées aux pratiques existantes d'une communauté linguistique »<sup>82</sup>. Au lieu cependant de fonder la signification simplement sur l'usage, poursuit Habermas, Dummett tente d'équilibrer l'usage

---

<sup>80</sup> Habermas, (1988f), pp. 56-57.

<sup>81</sup> Habermas, (1988f), p. 56.

<sup>82</sup> Habermas, (1997), p. 31.

avec les conditions de vérité : pour comprendre un énoncé, il faudrait non seulement participer à une pratique linguistique dans une communauté, mais aussi connaître les conditions effectives du monde qui rendent l'énoncé vrai. Concernant le cas d'énoncés pour lesquels il n'existe pas de procédures de vérification (par exemple, les énoncés se rapportant à un passé éloigné), les locuteurs ont quand même les capacités de reconnaître ce qui constitueraient une procédure de vérification (pour les cas d'énoncés non décidables et pour lesquels il n'existe pas de procédures de vérification, ces énoncés ne seraient, selon Dummett, ni vrai, ni faux). Ceci montrerait comment il est possible de s'opposer à une pure description des usages ayant cours dans une communauté linguistique, tout en rapprochant la signification de la validité normative. Les « conditions communicationnelles » d'une recherche de la vérité doivent inclure, remarque alors Habermas, une « version intersubjectiviste de l'impératif catégorique »<sup>83</sup>. Autrement dit, le concept de langage est lié à la vérité par le biais des *conditions* d'une recherche de l'entente du point de vue des participants, parmi lesquelles il y aurait le fait de posséder une langue commune. Une théorie de la signification doit prendre au sérieux l'idée d'une langue conçue comme une institution publique.

La section précédente concluait que la langue n'est pas *seulement* une institution publique ; soulagé du paradigme interprétatif et du holisme sémantique, l'intelligibilité peut enfin accueillir ce qui manque à la notion d'institution publique. Sans une présupposition pragmatique de recherche de la vérité, l'institution de la langue demeurerait limitée à une interprétation d'une forme de vie culturelle. Avec la notion d'une langue comme institution publique présupposant une signification commune que sanctionnent des ententes intersubjectives, il est devenu possible de résister à une absorption de l'intelligibilité dans une

---

<sup>83</sup> Habermas, (1997), pp. 31-32.

approche herméneutique tout en répondant au problème de l'individuation des contenus sémantiques. Si l'unité sémantique est l'institution de la langue, le contenu propositionnel est individualisé par celle-ci : dans les dictionnaires et les grammaires, on retrouverait un condensé des règles grammaticales que présupposent les participants à une conversation. Lorsque surviennent des divergences dans les significations partagées, les locuteurs font appel à ces outils publics pour régler leurs différends. En dernier lieu, ils peuvent les *modifier*, s'ils se mettent d'accord sur les raisons motivant ces modifications. Il n'est plus question alors d'un holisme insurmontable ; mais, à tout prendre, d'une forme de molécularisme, puisque la définition d'un mot est donnée par une phrase. Une unité sémantique large, mais finie, présiderait ainsi à la signification des expressions. Voilà des aperçus d'une solution qui se trame en arrière-fond dans la théorie de la signification de Habermas. C'est vers celle-ci qu'il faut maintenant se tourner. Mais avant, je résumerai brièvement les acquis qui se sont cristallisés.

### Conclusion

Bien que l'importance du concept de monde vécu dans la théorie du langage de Habermas soit manifeste, bien peu d'auteurs ont tenté d'en clarifier le rôle au niveau sémantique. Les critiques de Lafont sont pourtant bien aiguisées. J'ai montré qu'elles redoublent de vigueur au niveau d'une perspective théorique sur le monde vécu. La position théorique d'un observateur, qui tente de résoudre un problème en objectivant une partie du monde vécu, n'aurait pas de sens s'il était impossible pour un agent de s'extraire de son monde vécu pour en critiquer le contenu problématique. Si le monde vécu est constitué par des précompréhensions culturelles familières, comment font les locuteurs pour adopter un point

de vue critique face à elles ? Le problème, sans cesse réactualisé dans l'ouvrage critique de Lafont, est que la caractérisation holiste, implicite et informelle du monde vécu bloque le chemin à la possibilité que des locuteurs suspendent la force d'entente du monde vécu tout en utilisant les mêmes expressions avec le même sens. Habermas est poussé à intégrer implicitement une présupposition idéaliste, qui ressemble sous certains points au principe de charité de Davidson. Pourtant, Habermas lui-même se dit partisan d'une approche minimaliste du rôle du monde vécu dans le langage.

Pour approfondir cette difficulté, la discussion sur le problème du holisme sémantique s'est avérée fructueuse. Un danger semblable surplombe les théories holiste et moléculaire de la signification : l'impossibilité d'individuer un segment du langage nécessaire et suffisant à la compréhension linguistique. Une solution holiste pourrait être, comme chez Davidson, d'abandonner l'idée de langue, ou comme chez Gadamer, d'accepter des conséquences holistes radicales en comprenant une communauté linguistique comme un organisme qui détermine les contenus conceptuels, propositionnels et intentionnels employés par les membres de la communauté. Ces deux solutions sont inacceptables aux yeux de Habermas. Quelle alternative reste-t-il ? En étudiant la position de Dummett, il s'est avéré que celui-ci n'offre pas un critère satisfaisant de l'individuation sémantique. La reconnaissance des compétences linguistiques se rajoute en bout de ligne, par-dessus un contenu propositionnel déjà fortement connoté avec des notions sémantiques telles la vérité et les sens frégréens. Pourtant, Dummett reconnaît qu'un fragment de langage essentiel à la compréhension doit constituer un segment nécessaire et suffisant pour qu'un locuteur soit considéré comme compétent. Le critère de reconnaissance ne reçoit pas la place qui lui est due ; ainsi, mis à part quelques indications sporadiques, Dummett ne fournit pas une théorie de l'acquisition du langage qui circonscrit adéquatement le critère permettant à des locuteurs d'individuer des unités sémantiques sur lesquelles ils s'entendent effectivement. Pour ces raisons, Fultner

conclut que la seule façon conséquente d'être holiste ou moléculaire est de refuser l'idée d'une théorie normative de la signification – la normativité proviendrait plutôt des pratiques sociales auxquelles réfère la théorie.

Nous n'en sommes pas au point où une telle conclusion s'impose. Pour le moment, il est acquis qu'une théorie de la signification accordant de l'importance à l'insertion du langage dans des pratiques sociales doit rendre compte de l'imbrication du langage dans le réseau dense et holiste des croyances, des traditions, des visions du monde, etc. Jusqu'ici, il semblerait qu'un postulat holiste doive accepter de rompre avec une approche théorique normative. Dans la mesure où ceci était possible, Habermas devrait revoir de fond en comble le lien qu'il tente d'approfondir entre validité et signification. Par contre, il se pourrait que le problème soit réellement du côté du holisme sémantique lui-même.

Le holisme sémantique cherche à circonscrire la signification en exploitant un phénomène linguistique : il est possible de lier une phrase, n'importe laquelle, à un nombre infini de phrases. Mais doit-on en conclure que *comprendre* une phrase implique la compréhension d'une infinité de phrases ? La position de Davidson est un peu plus nuancée. Elle postule un lien interne entre l'interprétation d'une énonciation et une théorie de la vérité. Comprendre veut dire interpréter une énonciation dans le cadre d'une théorie de la vérité : « Une méthode d'interprétation nous dit que pour les locuteurs français, l'énonciation "Il pleut" faite par une locutrice  $x$  à un temps  $t$  est vraie si et seulement s'il pleut (près de  $x$ ) au temps  $t$  »<sup>84</sup>. Cette théorie donnerait la signification de toutes les phrases d'une langue. L'interprétation va alors de pair avec le postulat du principe de charité : une locutrice ne pourrait pas comprendre son auditeur si elle ne lui attribuait pas un ensemble optimal d'énoncés que tous deux tiennent pour vrais.

---

<sup>84</sup> « A method of interpretation tells us that for speakers of English an utterance of 'It is raining' by a speaker  $x$  at time  $t$  is true if and only if it is raining (near  $x$ ) at  $t$  » (Davidson, (1984), p. 165).

En quoi le principe de charité est-il nécessaire ? Pour aller droit à l'essentiel, Davidson invoque un argument de type transcendantal : les attitudes propositionnelles des locuteurs devant s'ajuster à une norme publique pour être en mesure de se comprendre mutuellement, le concept de croyance nécessite, en tant qu'attitude propositionnelle, la coordination publique d'une communauté linguistique, au sens où posséder une croyance impliquerait un contexte d'interprétation distinguant le vrai du faux, ainsi qu'un principe de charité<sup>85</sup>. Autrement dit, pour être capable de penser, il faut pouvoir parler ; pour parler, il faut savoir interpréter les paroles d'autrui ; nul n'est interprète sans communauté interprétative ; une communauté d'interprétation doit pouvoir distinguer le vrai du faux et c'est pourquoi elle optimise une masse critique d'énoncés vrais avec le principe de charité.

La dernière carte du holisme sémantique serait donc de miser sur les conditions de possibilité d'un contexte d'interprétation. Ceci revient à dire que malgré la manière dont des locuteurs en viennent à se comprendre, ils seront *immanquablement* des interprètes. Il y aurait à reprendre Davidson sur ce point, puisque son intention a toujours été de produire une théorie effective de la signification exprimant une stratégie de compréhension *possible* parmi tant d'autres. Mais l'argument transcendantal reproduit ici laisse plutôt croire que *toute* stratégie de compréhension implique une interprétation. Ceci fournit indirectement un autre argument pour l'abandon du holisme sémantique. Mais il reste que le vrai terrain d'affrontement se situe au niveau d'une théorie de la signification.

---

<sup>85</sup> Davidson, (1984), p. 170.

## CHAPITRE II

### VERS UNE THÉORIE PRAGMATIQUE DE LA SIGNIFICATION

LA CRITIQUE DE LAFONT MONTRE QUE LES DIFFICULTÉS auxquelles fait face une théorie de la connaissance reliant la validité à l'assertabilité justifiée provenait d'une structure linguistique insuffisamment différenciée des croyances des locuteurs. L'indiscernabilité de la signification linguistique et des croyances de toutes sortes bloquerait toute tentative de hisser la validité des contenus propositionnels au niveau « semi-transcendental » visé par les prétentions à la validité. La solution consiste à corriger l'indifférenciation des croyances, de la culture et de la langue. Le holisme épistémologique n'empêche pas que des locuteurs se détachent des systèmes de croyances et interrogent le contenu de celles-ci séparément, si on conçoit le langage à partir d'une structure moléculaire. Du coup, il n'y aurait pas de programme herméneutique caché chez Habermas, mais cette correction serait envisageable seulement dans la mesure où le monde vécu est apprivoisé avec une théorie pragmatique de la signification. Les processus intersubjectif d'apprentissage permettraient aux locuteurs de sortir d'un cercle où les limites d'une culture sont les limites du monde. Je voudrais maintenant esquisser les contours d'une telle théorie pragmatique de la signification.

Il faut d'abord remarquer que Habermas n'a pas formulé de théorie de la signification comme telle, mais plutôt des indications générales concernant la compatibilité de sa théorie communicationnelle avec diverses approches. C'est à mon avis une erreur pour deux raisons. D'une part, Habermas justifierait son refus de prendre position sur cette question dans la mesure où l'agir communicationnel consiste dans l'utilisation du langage orientée par un processus de compréhension mutuelle. La théorie du langage de Habermas se veut une partie d'une théorie critique de la société ; l'objet de son analyse critique, en somme, est la société et non le langage. De ce point de vue, Habermas semble croire qu'une théorie de la signification demeure une question secondaire. Par contre, comme il a été montré au chapitre précédent, une théorie de la signification a des conséquences majeures sur la compréhension du concept de monde vécu. Comme sa théorie communicationnelle s'appuie sur le concept de monde vécu, il ne lui est pas permis de rester totalement neutre à l'égard d'une théorie de la signification.

D'autre part, malgré la neutralité qu'il cherche à afficher, Habermas s'est déjà passablement compromis avec la philosophie du langage. En s'appuyant sur plusieurs courants, de Peirce à Searle en passant par Toulmin, l'éthique de la discussion prend position concernant plusieurs débats en théorie du langage. Il existe donc non seulement des tensions implicites dans l'appropriation d'une philosophie du langage par Habermas ; une théorie explicite est à l'œuvre. Le rôle du monde vécu étant essentiel, Habermas doit emprunter un chemin s'inscrivant dans la direction d'une théorie *pragmatique* de la signification. Mon objectif dans ce chapitre sera de mettre à jour les principales composantes de cette théorie, dans la perspective de la critique constructive qui domine ce travail. Les chapitres suivants celui-ci évalueront en effet la possibilité de se servir d'un concept politique de monde vécu pour inclure les revendications de groupe dans un espace de délibérations.

Dans cette perspective, il importe que les questions fondamentales soient explicitement traitées, incluant celles ayant trait au langage.

Je commencerai par résumer les grandes lignes de la pragmatique formelle de Habermas, ce qui nécessite de mettre provisoirement entre parenthèses les considérations critiques du chapitre précédent. Afin d'élucider des tensions qui surgissent lors d'un examen plus approfondie, je m'arrêterai à des critiques inspirées de Robert B. Brandom, dont l'une des conséquences est de rejeter l'idée que le monde vécu constitue la signification et de faire basculer le concept de signification dans des actes individuels. Au terme de ce processus critique, je reviendrai sur la conception du langage que j'ai esquissée à la fin du chapitre précédent. Une approche institutionnelle du langage répond aux critiques brandomiennes, conserve en place la plupart des éléments du programme habermassien (en particulier les actes de langage) et répond à des problèmes qui guettent en général toute théorie du langage, entre autres ceux concernant la constitution de la signification par la validité des énoncés, le lien entre la signification littérale et pragmatique, la mise en place d'un système de référence et l'intégration de nombreuses intuitions concernant la vérité dans une théorie unifiée du langage.

### 1- Fondements et critiques de la pragmatique formelle de Habermas

Cette première section se veut une introduction à la théorie embryonnaire du langage de Habermas et aux critiques qui lui ont été faites. Dans un premier temps, je me concentrerai sur les modélisations proposées par Habermas visant à établir un lien entre les prétentions à la validité et la signification. Je ferai ensuite ressortir les critiques formulées par Joseph Heath, qui recourent un ensemble important de commentateurs inspirés des travaux de

Robert Brandom. Constatant un échec dans la tentative habermassienne de relier signification et validité, Heath en impute la faute à la division tripartite des prétentions à la validité, qui constitueraient de manière différenciée la signification selon le sujet abordé. Heath rejette cette division tripartite pour faire place au modèle de Brandom, qui se concentre exclusivement sur l'assertion et relie la signification littérale à la validité assertive à partir des engagements des locuteurs. Ce modèle présente toutefois le défaut majeur d'assimiler les énoncés moraux à des énoncés factuels, ce que Habermas a rejeté avec une forte virulence. Mais il recèle également des défauts internes. Il conduit par exemple à une thèse contre-intuitive selon laquelle la signification des expressions dépendrait du réseau de croyances de tous les locuteurs ; pour bloquer l'émergence de cette thèse, il n'offre pas de distinction claire entre la signification littérale des expressions et leur signification pragmatique.

Or, une approche institutionnelle offre l'avantage de distinguer clairement entre ces deux niveaux sémantiques, ce que je montrerai à la deuxième section de ce chapitre. Ceci me permettra d'affronter les critiques qui dénoncent l'échec de la typologie habermassienne à relier le contenu des actes de langage à leurs conditions de validité. Habermas mise sur une théorie de la justification qui pointe vers des éléments importants d'une théorie du langage mais que ces critiques omettent de signaler. Ce ne sont pas les *thèmes* abordés dans une discussion qui permettent de distinguer les prétentions à la validité, mais bien plutôt le système de références auxquelles les justifications renvoient. En tenant compte de la manière dont une approche institutionnelle déploie un concept pragmatique de signification, il est possible de dégager une structure conceptuelle de base qui relie la signification des expressions à leur validité dans des actes déclaratifs approuvés par une communauté de locuteurs. De cette manière, un niveau littéral de la signification s'imbrique élégamment dans des prétentions à la validité qui, pour leur part, mettent en place un

système de référence qui complémente la signification littérale. Il est possible de relier ces deux éléments à des contenus plus larges, c'est-à-dire un niveau pragmatique de la signification qui incluent des croyances, des désirs, des traditions et autres aspects qui présupposent tous un niveau littéral que l'interprétation brandomienne a du mal à isoler. Mais avant d'en arriver à cette solution, je vais d'abord rendre compte de la position standard de Habermas et de sa critique par les philosophes proches de Brandom.

#### a- Les fondements de la pragmatique formelle

L'appropriation par Habermas de la philosophie du langage a suscité de nombreuses critiques. Celles-ci visent parfois sa taxonomie (Charles Nussbaum se fait ainsi l'écho d'une critique souvent rencontrée en incriminant une définition idiosyncrasique des actes illocutoires et perlocutoires<sup>1</sup>); d'autres dénoncent, dans la même foulée, un haut niveau d'abstraction en manque de fondement empirique<sup>2</sup>; certains, enfin, soutiennent que Habermas n'a pas réussi à démontrer que comprendre un acte de langage engagerait la locutrice et l'auditeur à respecter une série de normes d'arrière-plan<sup>3</sup>. Il m'apparaît évident que toute théorie des actes de langage ne peut faire l'économie d'une irréductible diversité de variantes sociales importantes. Les critiques visant la taxonomie n'ont pas tort, à mon avis, de mettre en doute certaines remarques cursives de Habermas. Par contre, il faut se rappeler qu'une classification des actes de langage débute par des modélisations qui ont avant tout une valeur heuristique. Même si cette typologie ne correspond qu'imparfaitement à une « réalité » linguistique, l'idée selon laquelle il existe, dans toute culture, des règles linguistiques

---

<sup>1</sup> Nussbaum (1998), p. 132.

<sup>2</sup> Cf. par exemple P. J. Thibault et T. van Leeuwen (1996).

<sup>3</sup> Cf. J. Heath (2001), p. 126 et, dans une moindre mesure, P. Murphy (1985), p. 49.

permettant de faire des actions comme des requêtes ou des promesses *et* que ces règles *constituent* en partie la signification, demeure fort plausible.

Au lieu de me lancer dans une exégèse de la typologie des actes de langage, je préfère donc examiner l'argument de la constitutivité de la signification par les actes de langage. Je vais consacrer les prochaines pages à un examen de cet argument, tout en mettant entre parenthèses les critiques du chapitre précédent. Cette stratégie se veut éminemment pédagogique, le but étant de rendre compte le plus fidèlement possible d'une version standard de la théorie du langage, pour ensuite laisser place aux critiques brandomiennes ainsi qu'à l'alternative que j'élaborerai à la section suivante.

Un élément central de la théorie de la communication de Habermas consiste à arguer que la coopération au sein d'une société se reproduit au travers des conditions discursives exprimées grâce au concept d'agir communicationnel. Ce dernier passe par une analyse de l'argumentation qui, à partir des actes de langage, cherche à montrer que c'est l'*entente* communicationnelle qui rend l'interaction sociale possible. Cette analyse suppose l'idée d'un lien interne entre la compréhension d'un énoncé et les conditions d'une entente entre les locuteurs. Habermas exprime cette position en affirmant que le processus visant à parvenir à une compréhension mutuelle (*Verständigung*) est le *telos* inhérent au langage<sup>4</sup>. Une fois le processus d'entente enclenché, à l'instant donc où les locuteurs conviennent du potentiel d'entente inhérent au langage, d'autres modèles d'action pourraient se déployer, telle l'action stratégique qui, ne serait-ce qu'en l'instrumentalisant, présuppose l'entente.

Les actes de langage sont le pivot de cette structure. L'intérêt de Habermas concernant, par exemple, la situation où une locutrice agit sur son auditeur par la voie d'un verbe performatif, consiste dans la relation interpersonnelle rendue possible par cette sommation.

---

<sup>4</sup> Pour une occurrence largement commentée de cette expression, cf. Habermas (1981) I, p. 297.

Mais il faut immédiatement ajouter que le concept d'acte de langage est inséré par Habermas dans une constellation particulière. Contrairement aux théoriciens qui fondent ce concept sur des institutions sociales et le comprennent comme une convention, Habermas fait de l'acte de langage le véhicule des processus d'entente : en ce sens, même un acte de langage qui ne repose pas sur des conventions peut constituer la signification<sup>5</sup>. Le langage serait alors compris comme un ensemble de pratiques dont l'effectivité est liée à la légitimité d'un consensus argumentatif portant sur la validité des propos en jeu. Je reviendrai en détail sur ce point. Pour le moment, remarquons que la recherche d'une entente et la différenciation toujours plus fine des domaines d'action distingueraient trois types de validité. Cette différenciation repose, à première vue, sur des thèmes discursifs : concernant un constat de fait, la validité porte sur la *vérité* d'un état de fait ; pour un énoncé normatif, il est question de *justesse* des normes ; enfin, une expression de la subjectivité mettrait en jeu la *sincérité* d'un sentiment. Il faudra revenir sur la différenciation des prétentions à la validité à partir des thèmes abordés dans une conversation ; à la prochaine section, je montrerai qu'une voie alternative se profilant dans les derniers textes de Habermas est préférable.

Quoiqu'il en soit, comprendre la signification, si l'effectivité du langage est ainsi liée à la légitimité d'un consensus argumentatif, s'appuierait sur des conditions d'acceptabilité : « nous comprenons un acte de langage lorsque nous savons ce qui le rend acceptable »<sup>6</sup>. Il ne faut pas croire cependant que Habermas réduit les institutions et conventions qui supportent les actes de langage à des types de validité ; ces institutions sont bien plutôt des conditions permettant les ententes. Or, bien que l'échange argumentatif présupposerait un certain nombre de conditions d'acceptabilité fixées d'avance, elles seules ne suffisent pas à orienter le comportement linguistique. Il ne saurait y avoir un seul découpage valide de

---

<sup>5</sup> Une de ses premières analyses des actes de langage étudie un contexte non conventionnel ; cf. Habermas (1976).

<sup>6</sup> Habermas, (1982), p. 307 (trad. modifiée).

raisons justifiant l'emploi d'une expression et lui conférant une signification. Les conditions d'acceptabilité ouvrent l'espace, en quelque sorte, permettant de relier la validité des contenus à un monde vécu partagé. Bien qu'il y ait une partie de la signification qui demeure présumée (au moins le contenu littéral), la signification plus large d'une expression ou d'un énoncé n'est pas donnée d'avance, puisque l'accord sur les raisons acceptables peut se modifier selon les situations.

Bien entendu, la signification conventionnelle des mots est relativement facile à prévoir d'avance. Mais l'auditeur qui comprend un acte de parole doit aussi pouvoir, en principe, scruter « des raisons d'accepter (ou de remettre en cause) une affirmation comme vraie, un ordre comme légitime, une promesse comme ayant force d'obligation, un aveu comme authentique ou sincère »<sup>7</sup>. Qu'est-ce qui pousse un interlocuteur à exiger de son vis-à-vis qu'il rende compte de son énonciation par des raisons ? Ce serait la *force illocutoire* contenue dans les actes de langage. Celle-ci « consiste dans le fait que la locutrice qui accomplit un acte de langage agit sur l'auditeur de telle façon que ce dernier puisse engager avec elle une relation interpersonnelle »<sup>8</sup>. Cette définition est très personnelle ; comme on le verra un peu plus loin, Brandom a insisté avec raison sur le fait que la force inclut tout autant les raisons qui justifient un énoncé que les engagements qui font suite à son acceptation. Néanmoins, selon Habermas, cette force illocutoire ne pourrait s'expliquer sans une théorie des actes de langage qui fonde la bonne marche des prétentions à la validité à partir de la force d'entente accompagnant tout acte de langage. Cette perspective, certes idiosyncrasique, pose des problèmes intéressants à propos du lien entre compréhension et validité.

Que veut donc dire, pour Habermas, comprendre un énoncé ?

---

<sup>7</sup> Habermas, (1992c), p. 147

<sup>8</sup> Habermas, (1976), p. 329 (trad. modifiée).

« Comprendre une expression linguistique, c'est savoir comment s'en servir afin de parvenir à une compréhension mutuelle avec quelqu'un à propos de quelque chose dans le monde. »<sup>9</sup>

Il précise immédiatement que *comprendre* (*Verstehen*) une expression linguistique n'est pas la même chose que de *parvenir à une compréhension mutuelle* (*Verständigung*) à propos des expressions. Cette différence ne doit pas cependant masquer leur lien : du moment qu'une locutrice sait comment il serait *possible* de parvenir à une entente avec autrui à propos d'un énoncé, ou qu'elle *prétend connaître* un ensemble de raisons qui pourraient soutenir la validité d'un énoncé, elle saurait *ce que veut dire* comprendre cet énoncé. Il n'est donc pas question de réduire la signification à la validité (il est possible de comprendre une expression sans nécessairement s'entendre avec celui qui l'énonce), mais d'*expliquer*, à partir du concept de validité, le *sens* profond du concept de signification. Pour comprendre un énoncé et les mots qui le composent, il faudrait, selon Habermas, pouvoir faire usage d'actes de langage qui « sont faits pour réaliser un accord rationnellement motivé sur ce qui est dit »<sup>10</sup>. Ainsi, comprendre une langue impliquerait *nécessairement* de la part des locuteurs un engagement mutuel : là où la situation l'exige, ils auront à produire une discussion ayant pour but de parvenir à un accord quant à ce qui est dit. L'idée de la constitutivité des actes de langage eu égard à la signification repose sur cette prétendue exigence nécessaire. Or, il existe au moins deux façons de l'interpréter.

Une première voie consisterait à montrer comment les pratiques sociales d'une *communauté* linguistique conditionnent la signification des expressions : les ententes auxquelles parviennent les locuteurs auraient une influence effective pour la suite des choses au sens où elles incarnent des accords communautaires. En effet, pour réaliser une intention de communication, nous dit Habermas, il faut que locutrices et destinataires « possèdent

---

<sup>9</sup> Habermas, (1996), p. 339.

<sup>10</sup> Habermas, (1988c), p. 148.

une langue commune (ou peuvent en *produire* une au moyen de la traduction) »<sup>11</sup>. Je voudrais attirer l'attention ici sur ce que veut dire « produire » une langue commune. La raison pourquoi la communauté interviendrait dans la production de contenus sémantiques est que le groupe linguistique aurait un rôle incontournable à jouer au niveau des conventions linguistiques. D'une part, la signification d'une expression serait *produite* à partir d'une définition, formalisée dans un acte déclaratif : un ensemble de locuteurs parlant la même langue se serviraient de ces stipulations de manière à faire correspondre tel objet linguistique avec telle signification<sup>12</sup>. D'autre part, la signification des *phrases* dépendrait d'une série de règles conventionnellement inscrites dans les pratiques sociales d'une communauté linguistique. Il faudrait alors montrer comment la signification dépend d'actes de langage, parmi lesquels l'acte déclaratif jouerait un rôle spécial. Les individus viendraient recomposer cette matière déjà ordonnée ; leurs prises de position et leurs engagements leur permettraient d'orienter les pratiques sociales de leur communauté linguistique. Une théorie pragmatique de la signification devrait alors expliquer comment les locuteurs parviennent à opérer un découpage dans le matériel fourni par leur communauté linguistique, et comment ils parviennent à identifier le rôle et la teneur des engagements de leur interlocutrice.

Mais Habermas choisit une voie plus individualiste. C'est ce qui ressort de l'idée que les locuteurs peuvent produire un langage *au moyen de la traduction*. Un traducteur agit comme un interprète du rapport entre monde vécu et langage. Habermas conçoit, nous l'avons vu, les expériences mondaines comme étant interprétées par une langue avant d'intégrer un monde vécu : les objets, les outils, les normes sociales, les affects, les perceptions – bref, le savoir sur le monde serait inextricablement lié à son expression dans un langage symbolique. De plus, il n'existe pas de faits bruts, mais seulement des énoncés sur les faits, ou plus

---

<sup>11</sup> Habermas, (1996a), p. 75 (mes italiques).

<sup>12</sup> Je m'inspire ici des travaux de Michel Seymour, sur lesquels je reviendrai en profondeur à la prochaine section.

précisément : des états de choses possibles (« statements of facts »). Sa position à cet égard n'a guère changée depuis l'article de 1972 sur les théories de la vérité où il défend explicitement la constitution de l'expérience par le langage : « La connaissance qui conceptualise des expériences est exprimée dans des propositions qui ne traduisent pas immédiatement, loin de là, des perceptions »<sup>13</sup>. Près de trente ans plus tard, la même idée est précisée : « Un fait à propos d'un objet doit être énoncé et, si nécessaire, *justifié* à ceux qui peuvent s'objecter à mon assertion »<sup>14</sup>. D'où la conclusion : dans la mesure où toute expérience est ancrée dans un monde vécu linguistiquement structuré, la connaissance est inextricablement liée à des argumentations. L'individu agit comme un interprète de cette réalité. Il apprend à connaître le monde, les autres et soi-même dans des processus interprétatifs soutenus par le meilleur argument.

Or, un tel lien entre la connaissance, l'action et l'argumentation court quand même le risque de relativiser les expériences à leurs énonciations possibles dans une communauté donnée, surtout dans le cas d'un lien fort entre langue et culture. Pour contrer ce risque, Habermas écarte prestement toute référence aux communautés et conçoit le langage non pas comme le résultat de comportements linguistiques d'un groupe, mais comme un comportement linguistique social devant être justifié avec des prétentions à la validité. Le but *intrinsèque* de l'action langagière, *par-delà la reproduction d'une forme de vie sociale*, serait de parvenir à une compréhension mutuelle entre locuteurs à propos de quelque chose : « [en] ce sens, l'orientation en fonction de la validité possible des énonciations fait partie des conditions pragmatiques, non seulement de l'entente, mais déjà de la compréhension même

---

<sup>13</sup> Habermas, (1972), p. 300.

<sup>14</sup> « A fact about some object must be stated and, if necessary, *justified* before others who can object to my assertion » (Habermas, (2001), p. 20).

du langage »<sup>15</sup>. Certes, les conventions linguistiques, comme l'a montré Wittgenstein, exigent des locuteurs qu'ils comprennent leurs énoncés à partir de règles sociales. Mais Habermas soutient que le concept de règle de Wittgenstein « vaut surtout pour les conventions signifiantes, non pour les normes d'action »<sup>16</sup>. Autrement dit, les conventions linguistiques n'épuisent pas la signification, puisque les normes d'action en font aussi partie. Ces normes, qui stipulent par exemple l'égalité des locuteurs ou le respect de leurs opinions, permettent d'instaurer une relation dialogique entre locuteurs. Comment peut-on dire qu'elles constituent la signification ?

La catégorie de validité pertinente pour la discussion ne pourrait pas être déduite « immédiatement du contenu sémantique des expressions employées, mais uniquement par l'intermédiaire de la prétention épistémique que la locutrice, en exécutant son acte illocutoire, élève pour son acte illocutoire »<sup>17</sup>. Ainsi, savoir ce que veut dire *parvenir* à une compréhension mutuelle quant au contenu des expressions, c'est savoir que les raisons justifiant un acte de parole sont liées entre elles dans une prétention à la validité. Sans ce savoir, « nous ne comprendrons pas ce qui est dit, même si nous comprenons les différents mots dans la mesure où ils sont déjà apparus dans *d'autres* phrases »<sup>18</sup>. Les locuteurs n'auraient pas d'autre choix que de s'en remettre aux prises de position des individus eux-mêmes, car ceux-ci pourraient, en principe, décider librement s'ils acceptent ou non la prétention à la validité thématifiée dans l'énoncé. Les prétentions à la validité véhiculent ainsi un aspect individualiste qui résiste à l'absorption de la signification dans les pratiques sociales. Le monde vécu étant potentiellement organisé de diverses façons (les individus ont *toujours* la possibilité de refuser une prétention à la validité), ce ne sont pas seulement les

---

<sup>15</sup> Habermas, (1988c), p. 148.

<sup>16</sup> Habermas, (1981), II, p. 447 note 31.

<sup>17</sup> Habermas, (1988b), p. 128 (trad. modifiée).

<sup>18</sup> Habermas, (1988b), p. 128.

pratiques sociales qui confèrent une validité aux énoncés, mais également le découpage qu'opèrent les individus afin de soutenir leurs prétentions à la validité et leurs prises de position avec des raisons. Dans cette mesure, on peut interpréter les prétentions à la validité comme orientant de façon normative la composante sociale de la signification.

Ce rapide tour d'horizon visait seulement à introduire les principaux éléments de la pragmatique formelle. De ce point de vue, on peut voir comment la fonction de l'entente intersubjective est de lier la signification d'un énoncé à sa validité. Ce sont les locuteurs eux-mêmes qui produiront les conditions d'acceptabilité des énoncés. Tant que les prises de position individuelles des concernés n'ont pas été exprimées, une énonciation possède une signification partielle en vertu de son contexte d'énonciation. Durant l'action communicationnelle quotidienne, les locuteurs font comme si les conditions d'acceptabilité étaient remplies ; ce qui n'est pas le cas des discussions rationnelles. Cette manière de faire le lien entre signification et validité n'est pas sans susciter des critiques.

#### **b- Actes de langage, prétentions à la validité et signification**

Comme je l'ai souligné au début de cette section, plusieurs critiques ont rejeté la *typologie* habermassienne des actes de langage. On pourrait en effet mettre en doute la corrélation établie par Habermas entre les catégories de validité et d'actes de langage. Je préfère éviter ces critiques, pour les raisons que j'ai déjà énumérées, et plutôt partir d'une critique visant un problème de fond, que Joseph Heath a développée dans un récent ouvrage. L'argument central de son livre consiste à mettre une théorie du choix rationnel au service du projet habermassien ; il est toutefois possible de laisser de côté cette initiative, tout en suivant de

près l'analyse minutieuse de Heath qui concerne les difficultés de la théorie de la signification esquissée par Habermas <sup>19</sup>.

Tout d'abord, je reprendrai certains commentaires que fait Heath concernant le rapport de la signification à la validité. Ensuite, j'approfondirai la manière dont Robert idiosyncrasique analyse ce rapport. Enfin, j'illustrerai une critique que fait Heath à propos de la façon dont Habermas insère les prétentions à la validité dans la détermination de la signification. Heath a fait un formidable travail en essayant de sauvegarder dans la théorie du langage de Habermas ce qui, à ses yeux, en valait la peine. La défense qu'il offre du lien entre les prétentions à la validité et la signification via les actes de langage est exemplaire – même s'il conclut à un échec. Mais là où Habermas paraît échouer, Heath propose une théorie de la signification qui, bien que séduisante, s'éloigne considérablement du programme habermassien en réduisant les énoncés moraux à des faits. Cette théorie non orthodoxe n'est pas exempte de difficultés, surtout en ce qui concerne l'insertion de la signification dans un réseau potentiellement infini de comportements. La section suivante proposera une alternative pour répondre à ces difficultés.

Heath analyse de très près l'affirmation au cœur de la théorie de la signification de Habermas, selon laquelle le processus menant à une compréhension mutuelle serait le « telos » du langage. L'intuition derrière cette affirmation est que la légitimité de l'ordre social doit passer par un consensus normatif, dont la force d'obligation passe par les contraintes auxquelles des locuteurs se soumettent spontanément. Autrement dit, l'analyse sociologique doit passer par une analyse du langage qui a pour rôle de délimiter la notion d'*accord*. Comprendre un énoncé, ce serait connaître les conditions d'acceptabilité : du point de vue des locuteurs, ce serait connaître les prémisses qui le justifient et les

---

<sup>19</sup> Heath, (2001), principalement aux chapitres 1 et 3 (pp. 11-45 et 83-128) et une partie du chapitre 7 (pp. 266-280).

conséquences qui y sont rattachées, codifiées dans des actes de langage. C'est pourquoi la compréhension d'un acte de langage exige un accord mutuel eu égard aux raisons qui le rendent valide <sup>20</sup>.

En deux mots, la compréhension mutuelle en tant que *telos* du langage signifie que « la signification des actes de langage est déterminée par les engagements que les locuteurs prennent durant la performance de leur acte » <sup>21</sup>. Il s'agit ici de relier la signification d'un énoncé à sa validité et de montrer ensuite que sa justification ne peut éviter de passer par l'argumentation. Le lien entre signification et validité, que Habermas traite sous l'angle des prétentions à la validité, a toutefois une longue histoire en philosophie analytique. Dans les lignes qui suivent, je vais reprendre les grandes lignes du rappel historico-conceptuel de Heath, qui situe Habermas dans les débats sur le lien entre signification et validité.

Les locuteurs d'une langue sont en mesure de composer une infinité de phrases avec une quantité limitée de mots et de règles. Or, les contraintes de compositionnalité sont notoirement difficiles à élaborer. Si la notion de vérité s'est peu à peu imposée comme paradigme central, c'est qu'elle offre, entre autres, une explication élégante et assez intuitive de la compositionnalité, dans la mesure où il paraît juste de dire que « les principes de compositionnalité qui gouverne la détermination des conditions de vérité sont les mêmes que ceux qui déterminent la signification des phrases » <sup>22</sup>. Cette solution au problème de la compositionnalité a attiré, en vertu de ses nombreuses qualités, un consensus de plus en plus large en sa faveur <sup>23</sup>. Davidson s'en est servi pour développer une théorie sémantique. Plusieurs philosophes, suivant ces traces, ont alors compris non seulement les *principes compositionnels*, mais aussi les *unités sémantiques* à partir des conditions de vérité. Cette

---

<sup>20</sup> Heath, (2001), p. 255.

<sup>21</sup> Heath, (2001), p. 92 (trad. libre).

<sup>22</sup> Heath, (2001), p. 101 (trad. libre).

<sup>23</sup> Heath, (2001), p. 97. Il faut remarquer qu'elle remonte à Frege.

extension des conditions de vérité dans une théorie sémantique mérite une attention spéciale.

Les conditions de vérité peuvent être comprises comme se scindant et se composant de façon analogue aux composantes régissant la compréhension de la signification. Par exemple, si je comprends l'énoncé suivant :

(1) «  $p$  et  $q$  »

c'est que (par hypothèse) je connais la signification de  $p$ , de  $q$  et du connecteur « et ». Ayant ces connaissances préalables, comprendre un énoncé un peu différent, tel :

(2) «  $p$  et  $q$  et  $r$  »

impliquerait (seulement) que je connaisse aussi la signification de  $r$ . Or, la connaissance des *conditions de vérité* de (1) et de (2) nécessite d'en scinder les éléments de façon analogue. En d'autres mots, « les unités de base de la *signification sémantique* sont les mêmes que les unités qui servent à caractériser les conditions de vérité des phrases »<sup>24</sup> En outre, poursuit Heath, il est assez intuitif de postuler que les unités  $p$ ,  $q$  et  $r$ , une fois décomposées, doivent être elles-mêmes comprises selon leur rapport à des conditions de vérité : les noms seraient définis d'après les objets qu'ils désignent, les prédicats comme l'ensemble  $n$ -tuples des entités qui satisfont chaque prédicat, etc. Un énoncé est « vrai » (en ce sens) si les objets nommés satisfont les prédicats, ce qui semble correspondre à tout ce qu'il serait nécessaire et suffisant de savoir pour comprendre l'énoncé. La notion de *conditions de vérité* permettrait ainsi d'expliquer plusieurs propriétés sémantiques des énoncés, dont celle qui relie la signification d'un énoncé à sa validité.

Or, la vérité ne serait pas le seul candidat permettant d'expliquer ce lien. Par exemple, concernant l'énoncé (2), il pourrait suffire de *savoir prouver* «  $p$  et  $q$  » de la manière suivante : savoir comment prouver  $p$ , comment prouver  $q$  et exhiber une connaissance au

---

<sup>24</sup> Heath, (2001), p. 102 (trad. libre).

moins implicite de la règle d'introduction de « et » dans un système déductif<sup>25</sup>. Ici, ce qui est demandé aux locuteurs est de *manifeste un savoir-faire*. De nombreux philosophes, tels le « second » Wittgenstein et rationnelles, ont adopté cette approche afin de montrer que la signification d'un énoncé dépendrait plutôt de sa justification, c'est-à-dire de la capacité des locuteurs à rendre manifeste la preuve que l'énoncé est justifié.

Mais pourquoi préférer cette seconde approche ? La difficulté d'une approche des conditions de vérité est qu'elle doit *postuler* une relation entre l'énoncé et son objet lorsque cette relation n'est pas manifeste, c'est-à-dire pour les énoncés auxquels ne correspond aucun objet directement accessible (rationnelles offre de nombreux exemples, tels les énoncés se référant à un espace/temps éloigné, à des expériences intimes, etc.). Dans ce cas, il serait absurde d'exiger que les locuteurs connaissent les conditions de vérité d'un énoncé ; le mieux qu'ils peuvent faire serait de manifester la capacité de *reconnaître* une preuve vérifiant la validité de l'énoncé. Les langues naturelles renferment une série de définitions et de règles publiques qui sont autant de procédures de vérification des termes utilisés dans les énoncés : un tel comprend le sens du mot « table » si les tables qu'il désigne sont reconnues par ses pairs comme étant les mêmes tables qu'ils reconnaissent eux-mêmes, qu'une définition publiquement accessible permet de schématiser. En outre, contrairement à une sémantique vériconditionnelle, où comprendre un énoncé implique de connaître les conditions du monde objectif rendant l'énoncé vrai (ou faux), une sémantique de la justification exige seulement des locuteurs qu'ils puissent reconnaître une preuve qui rend l'énoncé acceptable (ou inacceptable) aux yeux de leurs pairs. Ceci permettrait d'éclairer le lien entre la signification et la validité pour l'ensemble des expressions d'une langue sans postuler de mystérieuses relations entre les expressions et un monde qui les transcende.

---

<sup>25</sup> Heath, (2001), p. 103.

Cette brève incursion dans l'histoire des idées permet de situer Habermas dans des débats qu'il survole souvent rapidement. Le ralliement à une sémantique de la justification (ou une sémantique des conditions d'assertabilité) est prometteur, dans la mesure où celle-ci prétend expliquer les mêmes phénomènes qu'une sémantique vériconditionnelle sans postuler une relation d'isomorphie entre les énoncés et un monde qui les transcende. Ceci reviendrait à dire que le monde objectif ne jouerait un rôle qu'au niveau de la vérification des énoncés. Plutôt qu'une relation mystérieuse entre les énoncés et le monde, ce qui déterminerait la signification serait à chercher du côté de la manifestation d'un savoir-faire dont les locuteurs feraient preuve pour justifier leurs assertions.

Autrement dit, il suffirait d'être en mesure de reconnaître les *conditions qui justifient une assertion* pour en connaître la signification. La sémantique inférentielle de Robert idiosyncrasique, qui utilise les conditions d'assertabilité pour en faire le noyau de la signification, est reprise par Heath afin d'éclairer la position de Habermas. Plusieurs auteurs ont d'ailleurs remarqué une convergence entre les travaux de idiosyncrasique et de Habermas<sup>26</sup>. Comme Habermas, idiosyncrasique cherche à montrer que les engagements des locuteurs constituent au moins en partie la signification des expressions. Par contre, il ne va pas jusqu'à prétendre, comme le fait Habermas, que les obligations normatives seraient elles aussi constituées par les engagements communicationnels.

Parmi les composantes fondamentales de la sémantique inférentielle de idiosyncrasique, on retrouve les règles d'introduction et d'élimination des connecteurs logiques, que rationnelles a, par ailleurs, minutieusement analysées. Ces connecteurs rendant explicites les engagements auxquels sont tenus les locuteurs, il serait possible de soutenir qu'ils constituent en partie la signification. Une sémantique inférentielle qui se veut pragmatique

---

<sup>26</sup> Habermas a d'ailleurs consacré un article à Brandom dans (1999). Au moins trois habermassiens de renom, Heath, Fultner (2002) et James Bohman (1998), ont fait le rapprochement entre Brandom et Habermas.

doit alors montrer que les connecteurs tirent eux-mêmes leur signification des pratiques sociales des locuteurs. Par exemple, concernant le connecteur « et », une règle d'introduction généralement admise stipule que quiconque est justifié, d'une part, d'asserter  $p$  et, d'autre part, d'asserter  $q$ , est alors justifié d'asserter «  $p$  et  $q$  ». À l'inverse, quiconque est justifié d'asserter «  $p$  et  $q$  » est justifié d'asserter  $p$  et d'asserter  $q$  (« être justifié d'asserter  $p$  » équivaut ici à la pratique correspondant à « être en mesure de prouver  $p$  »). La règle d'introduction prétend ici à un fondement pragmatique, c'est-à-dire qu'elle serait l'achèvement formel d'une pratique sociale, celle qui, à partir d'engagements préalables, débouche sur des autorisations (*entitlements*, dit idiosyncrasique) et crée dès lors de nouveaux engagements (*commitments*). Ainsi, en tant que formalisation de pratiques effectives, la règle d'introduction permettrait d'insérer les engagements déjà tenus dans des assertions exprimant un contenu propositionnel. Du coup, la règle d'élimination rendrait explicite les engagements auxquels est tenue une locutrice, à partir des pratiques auxquelles elle était déjà autorisée <sup>27</sup>.

Si le vocabulaire logique rend explicite des propriétés déjà inscrites dans les pratiques sociales, il faut pouvoir expliquer ces dernières sans avoir recours au vocabulaire logique, puisque le but est d'élucider les propriétés formelles des inférences à partir de leurs propriétés matérielles. Le concept fondamental est ici celui d'inférence matérielle : la signification des expressions serait inférée des règles, exprimées par une formalisation logique, que les locuteurs tiennent pour valides dans un contexte donné. Bref, le savoir linguistique proviendrait d'un savoir-faire pratique. Imaginons par exemple un groupe de musiciens qui décide d'improviser un air musical à brûle-pourpoint. Malgré l'apparente indétermination de leur pratique, plusieurs règles sont en jeu (en premier lieu, jouer un air nouveau), dont

---

<sup>27</sup> Cf. Brandom (1994), pp. 116-121.

l'explicitation est requise si l'on cherche à exprimer leur savoir-faire. Celui-ci peut se traduire dans un vocabulaire théorique, telles les règles harmoniques, rythmiques et mélodiques. Une théorie pragmatique de l'improvisation musicale stipulerait alors que comprendre la signification des bruits produits par ces musiciens équivaut à connaître (au moins implicitement) les règles qu'ils utilisent pour les produire, qui se départagent entre les circonstances les autorisant à mettre ensemble des sons (les règles d'introduction) et les conséquences découlant du fait de jouer ces sons (les règles d'élimination). La formalisation des règles intervient en aval de leurs propriétés matérielles : même si les musiciens n'ont pas une connaissance explicite des mêmes règles, leur savoir-faire (que chacun présume être partagé par les autres) leur permet d'interagir et même d'opérer un retour réflexif sur leur activité.

La possibilité d'un tel retour réflexif caractérise l'approche de Habermas et de idiosyncrasique. Tous deux cherchent à reconstruire un agir gouverné par des règles et des normes. Il ne suffit pas en effet que les locuteurs exhibent des régularités dans leurs comportements, comme si un observateur pouvait déduire les règles qu'ils utilisent. Une reconstruction pragmatique doit inclure non seulement une description du comportement des agents, mais aussi leur savoir réflexif concernant leur agir en tant que gouverné par des règles<sup>28</sup>. Une analyse des règles et des normes que semblent exhiber des locuteurs doit inclure les conditions qui les autorisent à s'interpeller, rendre des comptes, contraindre leurs comportements, critiquer leurs agissements, justifier leurs pratiques, etc. En outre, il importe de clarifier la façon dont ce savoir-faire réflexif concernant les règles se rapporte au savoir linguistique.

---

<sup>28</sup> Bohman, (1998), p. 105.

C'est à cet endroit que se départagent Habermas et idiosyncrasique. La notion d'assertabilité garantie, si elle prétend expliquer les mêmes phénomènes que la sémantique vériconditionnelle, doit pouvoir produire une valeur que préservent les inférences valides. La notion de vérité était un bon candidat à ce titre :  $p$  conserverait la même valeur de vérité dans les énoncés valides «  $p$  et  $q$  », «  $p$  et  $q$  et  $r$  », « si  $p$  alors  $q$  », etc. La sémantique inférentielle de idiosyncrasique offre une systématisation semblable : ce qui serait préservé dans les inférences valides seraient les autorisations et les engagements exprimés dans des assertions. Par exemple, considérons les énoncés suivants :

(3) « Pierre a commis ce crime »

(4) « Pierre doit être jugé pour ce crime »

Une locutrice est *autorisée* (*is entitled*) à asserter (3) du fait d'un ensemble d'assertions (« Pierre est entré dans la maison de Marie par effraction », « Pierre a volé des biens appartenant à Marie », etc.) ; inversement, (3) engage la locutrice à un autre ensemble d'assertions, dont pourrait faire partie l'énoncé (4). Or, si la locutrice est tenue de justifier l'énoncé (3) à partir des circonstances permettant de l'asserter et des conséquences en découlant, son auditeur, en acceptant l'énoncé (3), est autorisé à faire les mêmes assertions que la locutrice. En outre, quelqu'un qui asserre « si (3) alors (4) » est tenu aux mêmes engagements et présuppose les mêmes assertions que s'il assertait (3) et tenait implicitement (4) pour valide<sup>29</sup> ; la même chose vaut pour son auditeur. De cette manière, toute énonciation impliquerait un ensemble d'assertions tenues pour valides, *lequel découpage serait équivalent à ce qui serait requis pour comprendre l'énonciation en question*. À l'inverse, toute locutrice partagerait avec un auditeur qui le comprend ce même réseau d'assertions. Les circonstances autorisant une assertion et les conséquences en découlant seraient préservées dans les inférences valides.

---

<sup>29</sup> En effet, pour Brandom, le conditionnel exprime les engagements que nous *devons* observer, ce qui semble être implicitement le cas de l'énoncé (4). Comparer Brandom, (1994), pp. 103-104 et p. 129.

L'acte de langage assertif devient ici le support de *toutes* les prétentions valides ; or, c'est précisément ce que rejette Habermas. La réflexivité, c'est-à-dire la possibilité de critiquer les normes établies, ne saurait être garantie dans les actes assertifs, Habermas concevant ces derniers comme des énoncés d'observation ne permettant pas de véhiculer la normativité des actes régulatifs. Cette conception un peu caricaturale des actes assertifs le contraint à comprendre les règles sociales dans le cadre d'un impératif, puisque la locutrice n'émet pas une prétention à propos d'un état de fait mais plutôt une prétention concernant la justesse d'un acte. Je reviendrai sur ce point un peu plus loin, en tenant compte de ses remarques sur le déflationnisme. Pour le moment, je voudrais préciser la pensée de Habermas en utilisant un de ses exemples qui met en scène la demande d'un professeur à un étudiant :

(5) « S'il vous plaît, apportez-moi un verre d'eau » <sup>30</sup>

L'étudiant interpellé peut, selon Habermas, contester la demande sous autant d'aspects qu'il y a de prétentions à la validité :

(5') « Non, la distributrice se trouve trop loin et je ne pourrais revenir à temps »  
 (5'') « Non, vous ne pouvez pas me traiter comme un commis »  
 (5''') « Non, vous avez en fait seulement l'intention de me faire apparaître sous un mauvais jour »

La première réplique ferait intervenir une prétention à la validité concernant l'état du monde (prétention à la vérité), la seconde concernerait un arrière-plan normatif (prétention à la justesse) et la troisième se prononcerait sur un état intérieur du locuteur (prétention à la sincérité). Comme tout acte de langage (assertif ou autre) pourrait se voir critiqué sous chacun de ces trois angles <sup>31</sup>, il importerait, pour comprendre le sens des mots employés, de connaître la prétention qu'autorise le contexte de l'énonciation.

Heath remarque avec raison que la prétention à la validité porterait alors sur l'acte de langage et non pas sur le contenu propositionnel. Remplaçons par exemple, dans l'énoncé

---

<sup>30</sup> Tiré de Habermas, (1981), I, p. 315.

<sup>31</sup> Habermas (1981), I, p. 315.

(5), l'eau par du thé ; bien que la signification de la phrase soit visiblement modifiée, la nature de la prétention à la validité demeure la même. Changeons le terme « apportez » pour « achetez » ; la prétention à la justesse demeure la même. Et ainsi de suite. Ce que veut montrer Heath, c'est que la compréhension des prétentions à la validité *présuppose* ici la compréhension du contenu propositionnel ; il ne saurait alors être possible de fonder la compréhension d'un énoncé sur des prétentions à la validité<sup>32</sup>. Je montrerai plus loin qu'une approche institutionnelle répond d'emblée à ce problème. Mais continuons avec l'analyse de Heath, qui contient de pénétrantes remarques.

Cherchant à rendre compte du lien que fait Habermas entre signification et validité, Heath considère une seconde interprétation des prétentions à la validité, ultérieure à celle que je viens de considérer. Il s'agirait de suivre les indications de Habermas selon lesquelles une locutrice souhaite s'entendre avec son auditeur à propos du *contenu* de l'énoncé<sup>33</sup>. La prétention à la validité concernerait alors le *mode* de l'énoncé : toute proposition *Mp* contiendrait de la sorte une composante *M* régissant son mode d'utilisation dans un acte de parole à *propos* d'une composante *p* relative au contenu propositionnel. Les locuteurs chercheraient ainsi à s'entendre sur un contenu *p* selon un des modes *M*. Par exemple, concernant l'énoncé :

(6) « Prête-moi de l'argent »

L'analyse suivante serait possible :

(6') « (Je t'ordonne)<sub>M</sub> (de me prêter de l'argent)<sub>p</sub> »

Comprendre cet énoncé impliquerait alors de connaître les conditions qui le rendent acceptable. L'auditeur doit accepter ce qui est impliqué, d'une part, par la proposition « *x*

<sup>32</sup> Heath élabore cette critique aux pages 113-116.

<sup>33</sup> Habermas (1988a), p. 77 : « Un locuteur s'entend avec un autre sur tel ou tel sujet. [...] comprendre la signification d'une expression linguistique présuppose que l'on sache comment s'en servir pour s'entendre avec quelqu'un sur quelque chose [...] pour permettre d'établir un accord rationnellement motivé quant aux propos tenus ».

prête de l'argent à  $\gamma$  » et, d'autre part, par l'ordre énoncé, notamment d'obéir dans un certain délai, etc. Comme l'acte de parole se rapporte à l'action, les prétentions à la validité se rapportent aux actions elles-mêmes : les locuteurs s'entendent sur la justesse de l'ordre  $M$  implicitement énoncé dans (6) à propos du contenu de l'énoncé. Certes, les locuteurs doivent partager des connaissances grammaticales préalables, mais c'est justement pourquoi il est important de dire qu'ils habitent un même monde vécu. De toute manière, il serait possible de remettre en cause la *signification* du contenu propositionnel dans un nouvel acte de langage ; par exemple, l'auditeur pourrait répondre qu'il est immoral de prêter de l'argent, ce qui modifierait assurément la signification du terme « argent ».

Cette seconde interprétation présume que les prétentions à la validité ne portent pas sur les actes de langage, mais sur le contenu propositionnel *via* les actes de langage ; de plus, chaque énoncé ne renferme qu'une seule prétention à la validité et non trois. C'est pourquoi une locutrice ne saurait comprendre le sens des mots utilisés dans des énoncés si elle ne savait pas s'en servir dans des actes de langage, tout comme elle ne comprendrait pas les actes de langage si elle ne savait pas comment s'entendre avec un auditeur à propos de quelque chose. D'aucuns rétorqueraient que cette interprétation présuppose le contenu propositionnel, puisque ce sur quoi s'entendraient les locuteurs est un « quelque chose » déjà mis en forme. Pas le moins du monde : l'acceptation d'un acte de langage implique un réseau d'inférences valides qui donnent la signification des mots, mais la validité de ces inférences dépendrait à son tour d'un accord sur une prétention à la validité. Comme il serait impossible de tout remettre en question à chaque énoncé, les locuteurs se servent d'un monde vécu qu'ils présupposent être semblable pour tous. En cas de problèmes, ils interrogent leurs accords dans des discussions. Mon analyse du monde vécu au premier chapitre distinguait déjà ces deux niveaux d'interaction.

De cette manière, Habermas réussirait non seulement à relier le contenu propositionnel aux prétentions à la validité, mais il sauvegarderait l'importante distinction tripartite entre elles. Dans le cas d'un énoncé de fait, un auditeur peut remettre en cause le contenu de l'énoncé avec une prétention à la vérité ; dans le cas d'un énoncé normatif, le débat sur le contenu est soutenu cette fois par une prétention à la justesse, etc. Or, le problème selon Heath serait que ce modèle ne réussit pas à dégager ce qui est préservé comme étant valide d'une inférence à l'autre. En fait, l'irréductibilité des trois types de prétentions à la validité fait en sorte que si chaque prétention à la validité influençait distinctement le contenu des propositions, alors des termes semblables auraient une signification différente dans des contextes de validité distincts comme dans l'exemple suivant, ce qui paraît absurde :

(6) « Prête-moi de l'argent »

(7) « L'argent est dans mon portefeuille »

Une façon de répondre à ce problème consisterait à différencier deux niveaux de validité. Il s'agirait, selon Heath, de postuler l'idée que la validité est, à un premier niveau, une catégorie générale, tandis que la vérité, la justesse et la sincérité seraient des types distincts de prétentions à la validité d'un second niveau. Le contenu propositionnel serait donné par la catégorie plus générale de validité. Celle-ci doit préserver les inférences valides même si la phrase est modifiée. Habermas n'ayant rien dit à ce sujet, Heath propose de s'en remettre à idiosyncrasique. La signification d'une expression étant constituée par l'ensemble des inférences permises dans les assertions contenant l'expression, la force illocutoire jouerait un rôle dans la signification mais en privilégiant l'assertion. Cette interprétation motiverait toutefois un abandon des prétentions à la validité, puisque les discours théoriques, pratiques et existentiels auraient un contenu en vertu d'un ensemble d'actes assertifs replacés dans une discussion rationnelle. Il ne serait plus nécessaire d'analyser la force illocutoire à partir de trois catégories de validité. La validité générale des actes assertifs suffirait à fonder la

signification et la force illocutoire rattachée aux divers actes de langage. C'est sûrement une des raisons pourquoi Fultner propose pour sa part de concevoir les prétentions à la validité comme des motifs ou des séquences d'inférence (*patterns of inference*) qui se rajoutent aux assertions tenues pour valides<sup>34</sup>. L'idée de prétentions à la validité conçue comme autant de *patterns of inference* ressemble ainsi à ce que Heath propose. En imprimant à la théorie de la signification habermassienne une orientation brandomienne, Heath et Fultner abandonnent toutefois des éléments importants du programme de Habermas.

#### **c- Les conséquences de l'approche brandomienne**

Selon Heath, la seule manière de préserver les idéalizations fortes que Habermas souhaiterait de toute manière sauvegarder, peu importe si sa théorie du langage devait être modifiée de fond en comble, est de se tourner en direction d'une théorie de la justification délaissant les présuppositions idéalisantes rattachées au langage pour plutôt partir, comme le fait idiosyncrasique, de la pratique d'acteurs se conformant à des engagements doxastiques (définies comme des engagements inférentiels, produits ou approuvés avec une assertion<sup>35</sup>). La sémantique inférentielle rassemblerait dans un seul acte de langage, celui de l'assertion, les composantes sémantiques et normatives dont Habermas aurait besoin pour conserver les orientations fondamentales de sa pensée.

Heath part de l'idée que les locuteurs partagent un même ensemble d'inférences valides non pas en vertu d'un monde vécu qui précéderait leurs énonciations, mais bien parce qu'ils partagent une structure semblable d'attentes de comportement. Dès ses premières

---

<sup>34</sup> Fultner, (2002), p. 129.

<sup>35</sup> Brandom (1994), p. 157.

interactions avec autrui, tout agent viendrait à comprendre que l'*efficacité* de ses propres actions passe par une coordination effective des attentes réciproques. Ainsi, lorsque les interactions deviennent problématiques, les locuteurs ne passent pas au niveau discursif parce qu'ils seraient implicitement engagés à le faire, mais parce que le langage constituerait le moyen le plus efficace pour venir à bout de leurs différends. Le *telos* du langage étant alors de parvenir à une efficacité sociale maximale, ceci impliquerait, dans plusieurs cas, de s'entendre par le biais d'argumentations :

« From my position, it is still reasonable to claim that agents have a normative obligation to restore disturbed interaction patterns through discourse. They should do so, however, not because they have already committed themselves to it, but because it is simply the most efficient and effective way of restoring the normative consensus. Thus as far as the relationship between social action and discourse is concerned, all of the normative intuitions that motivated Habermas's position can be sustained without supposing that language provides the validity basis of all social interaction. »<sup>36</sup>

Ceci permet à Heath de rejeter la thèse selon laquelle une prétention à la justesse commande le contenu des énoncés moraux. Du coup, la théorie de la signification peut viser l'unité que la tripartition des prétentions à la validité n'arriveraient pas à accomplir. Malgré l'important abandon de la thèse selon laquelle la constitution des normes sociales passerait toujours par un acte de langage, le lien entre la signification et la validité serait préservé, ce qui constitue une intuition fondamentale de Habermas, l'une des plus importantes du moins.

Par contre, il faudrait expliquer comment des énoncés moraux peuvent être jugés corrects ou incorrects ; Habermas rejette la primauté de l'assertion sur les autres actes de langage car il craint qu'un énoncé moral soit réduit à un fait « objectif ». Selon Heath, l'erreur fondamentale de Habermas est de ne pas avoir compris les vertus d'un cadre déflationniste où la vérité factuelle et la justesse normative se comportent comme deux valeurs procédant d'une même structure inférentielle. Dans le premier cas, on analyse le contenu propositionnel à partir d'une sémantique formelle et dans le second, à partir d'une

---

<sup>36</sup> Heath (2001), p. 170.

logique déontique. Dans les deux cas, les mêmes principes inférentiels gouverneraient la compositionnalité et les propriétés des inférences valides ; seuls les axiomes de base seraient à distinguer. Ceci ne reviendrait pas à réduire les énoncés moraux à des énoncés de faits, mais seulement à les traiter avec une sémantique inférentielle intégrant des principes semblables à ceux régissant la vérité factuelle.

Au lieu d'entrer dans les détails de cette sémantique inférentielle<sup>37</sup>, examinons l'aspect général des corrections proposées par Heath. Les chambardements qui en résulteraient sont assez importants. Tout d'abord, Heath rejette l'idée que les actes de langage puissent gouverner la signification. La *force* illocutoire, par exemple le fait d'ordonner, de demander, de déclarer, etc., n'aurait pas d'incidence directe sur la compositionnalité de la signification. Elle ne garderait aucune trace de ce qui est préservé dans les inférences valides. Or, une théorie de la signification devrait répondre aux problèmes de la compositionnalité et de la validité de manière unifiée. Il n'est toutefois pas nécessaire d'abandonner l'idée des actes de langage ; ceux-ci, nous dit Heath, sont des indicateurs empiriques qui aiguillonnent l'action, bien qu'il ne serait pas possible de les catégoriser en fonction de leur influence sur la signification des expressions, qui, elle, précéderait une théorie des actes de langage.

Il n'est pas nécessaire non plus d'abandonner totalement l'idée qu'un acte de langage constitue la signification. idiosyncrasique s'appuie sur un acte de langage particulier, l'acte assertif : les circonstances autorisant à produire un énoncé et les engagements en découlant constituent la signification dans la mesure où ceux-ci peuvent être inférés avec des *actes* illocutoires particuliers (des assertions). Une sémantique inférentielle passant par les conditions d'assertabilité se sert des connecteurs logiques pour montrer comment les attentes de comportements déterminent le langage. Ce sont des assertions qui rendent

---

<sup>37</sup> Cf. Heath (2001), pp. 180-194.

explicites les engagements à l'œuvre dans les pratiques sociales. Dans cette perspective, la « vérité », interprétée en un sens déflationniste, se rattache à des propositions assertant des autorisations et des engagements, tandis que la « justesse » peut être réduite dans les termes d'une logique déontique concernant les énoncés moraux. Les arguments utilisés dans des énoncés moraux ne seraient toutefois pas autre chose que des assertions : « "il est mal de tuer" est vrai seulement s'il est mal de tuer, et faux dans le cas inverse »<sup>38</sup>. Il n'est plus besoin de fonder la signification sur le type d'acte de langage que l'énoncé contient. Mis à part l'acte assertif qui exprime les attentes de comportement déterminant la signification des expressions, les actes de langage ne font que se rajouter au contenu propositionnel, à titre de pratique sociale.

Heath peut se permettre de chambarder ainsi le système habermassien, qui comporte de nombreuses faiblesses lorsque vient le temps de préciser sa théorie du langage. Comme on l'a déjà vu, Habermas est obnubilé par les liens qu'il tente d'établir entre une typologie des actes de langage et des catégories de rationalisation des mondes vécus. Cherchant à relier signification et validité, il se voit obligé de déployer une théorie audacieuse qui n'a pas été prise au sérieux par beaucoup, en particulier ses catégories d'actes de langage qui n'ont eu aucune influence. De plus, Habermas conçoit plusieurs concepts en théorie du langage de manière un peu caricaturale : certains passages arguent que les actes assertifs n'auraient pas d'autre fonction que de véhiculer une information objective sur le monde, ou qu'une théorie déflationniste sacrifierait le concept de vérité. Mais ce qui est le plus fatal demeure la difficulté qu'éprouve Habermas à montrer comment la force illocutoire des actes de langage se rapporte à la signification des énoncés. Cette situation autorise sans nul doute Heath à

---

<sup>38</sup> Heath (2001), p. 193 (trad. libre).

faire un bon ménage. Le résultat est que la signification bascule dans des actes individuels réinsérés dans la discussion rationnelle par le biais d'autorisations et d'engagements.

Mais fallait-il rejeter la typologie des actes de langage ? Il serait possible, comme je le montrerai à la section suivante, de concevoir que la signification est donnée par des actes déclaratifs stipulant le sens d'objets syntaxiques. La signification dépendrait ainsi d'un acte de langage particulier, ce qui permettrait d'éviter la situation gênante qui consiste à stipuler que les prétentions à la validité influent sur la signification de chaque énonciation. Les prétentions à la validité se combineraient avec une signification littérale, un contenu propositionnel, contribuant ainsi de manière pragmatique à la signification. « Il est mal de tuer » exprimerait ainsi une assertion dénotant une institution sociale en vigueur – qui peut être reprise dans une prétention à la justesse visant à en modifier le contenu. Cette approche est compatible avec un déflationnisme. Si elle n'est pas considérée dans les corrections proposées par Heath, c'est peut-être qu'elle s'oppose au holisme et à certains éléments de la pensée de idiosyncrasique et de Davidson, que Heath utilise abondamment pour affirmer ses positions.

Quoiqu'il en soit, les corrections proposées par Heath ne sont pas négligeables. Tout l'appareil théorique destiné à privilégier les engagements auxquels les locuteurs seraient implicitement tenus, du seul fait qu'ils parlent une langue, est rejeté. La responsabilité face à ses propres engagements est à comprendre comme une caractéristique fondamentale des normes sociales et le langage est lui-même à comprendre comme un agir social gouverné par des normes sociales. Par conséquent, l'intégration des locuteurs dans le processus de socialisation est le *résultat* des actes individuels de chacun et non une pré-détermination liée à l'usage de la parole. Ceci requiert que les participants acceptent *explicitement* les règles communes et se prononcent *individuellement* sur leur validité au nom de leurs propres schèmes de préférences. On ne saurait imposer à une locutrice un ensemble de normes sous

prétexte qu'elle serait déjà intégrée dans une communauté linguistique. La solution de Heath déplace largement le cadre habermassien pour y insérer en première loge l'autorité de la première personne <sup>39</sup>.

Ce déplacement entraîne une foule de conséquences. Habermas a suffisamment réagi contre le réalisme conceptuel de idiosyncrasique pour voir là une résistance de taille. Sa principale opposition à ce projet est que le philosophe ne dispose pas des ressources lui permettant d'observer l'état des « faits » objectifs et sociaux ; il n'est pas autorisé à dire que la signification des énoncés concorde avec les autorisations et les engagements de locuteurs. Ce seraient plutôt les participants eux-mêmes qui seuls peuvent se prononcer sur l'agencement des faits et des normes devant compter pour l'action. S'il y a un réseau d'engagements qui les précèdent, c'est parce que ceux-ci font partie de l'espace de raisons linguistiquement structuré qu'ils occupent. En-dehors de ce réseau, qui exige une articulation sociale, il n'y aurait pas de relations normatives à l'œuvre. Que l'on puisse observer des schèmes de préférences, de désirs et de croyances qui s'engrènent les uns dans les autres présupposerait, selon cette critique de Habermas, un monde vécu qui agit à l'arrière-plan.

L'autre difficulté, plus importante, est que les contenus conceptuels partagés par les locuteurs, dans la perspective de idiosyncrasique, possèdent une structure holiste qui propulse la théorie linguistique dans des problèmes de taille. Dire que la signification de chacune de nos énonciations dépend d'un vaste réseau de comportements linguistiques et non linguistiques m'apparaît assez contre-intuitif. Cette fois, ce n'est pas le discours dans sa totalité qui donne sens aux phrases ; c'est la totalité des comportements. Le moindre petit geste suppose un très lourd appareil sémantique. Il pourrait être répliqué que par décision, les locuteurs d'une communauté peuvent asserter des stipulations qui fixent un sens stable.

---

<sup>39</sup> Heath, (2001), p. 266.

Mais ceci ne saurait guère être efficace. Comment peuvent-ils assurer leur décision, si la moindre de leurs interventions se ramifient dans des inférences à l'infini ? Chaque assertion serait légitimement mise en doute, ainsi que l'assertion remettant en doute celle-là, etc. Une autre réplique possible serait de dire que l'assertion est elle-même une prétention ; une fois honorée selon les procédures acceptables, sa validité ne sera pas contestée. Mais ceci ne nous aide pas. Il faudrait alors concevoir chaque acte comme autant de prétentions à la validité. Et si je lève le bras, sans but, qu'ai-je asserté au juste ? Il faudrait enfin voir si les conséquences de ce holisme sur l'identité individuelle ne pose pas aussi des paradoxes difficiles dans le cas d'une conception aussi individualiste. Comment, en effet, les individus pourraient-ils affirmer leur irremplaçabilité face à un monde aussi vaste, qui les déborde de tous côtés ?

Avec sa pragmatique formelle du langage, Habermas croyait offrir un cran d'arrêt sérieux au débordement du holisme sémantique. Les locuteurs pourraient en tous temps s'extraire de leur monde vécu pour émettre des raisons qui visent à modifier le contenu de leur monde commun. Ce processus, passant par la force illocutoire du langage, serait orienté par l'entente. Or, la critique de Heath tend à montrer que dans l'état où Habermas comprend le langage, il n'y a pas moyen de rattacher la signification des expressions et leur validité par le biais des prétentions à la validité, notamment parce que sa caractérisation des actes de langage n'a pas offert de prise sur le contenu propositionnel. La solution de Heath serait de concevoir le langage comme une pratique normative gouvernée par des engagements doxastiques. Même si on acceptait de modifier aussi drastiquement la pensée de Habermas, le réalisme conceptuel qui la sous-tend s'intègre difficilement aux critiques qu'en fait Habermas ; mais surtout, de manière générale, la structure holiste des pratiques normatives d'attribution de sens comporte à elle seule trop de problèmes. Il est heureusement possible de concevoir une approche alternative qui conviendrait à la pragmatique formelle du langage, mais qui cette fois prend ses distances face au holisme sémantique.

## 2 - Une approche institutionnelle de la pragmatique

Les critiques de Lafont, de Fultner et de Heath remettent toutes en cause le statut théorique du monde vécu. Lafont craint que la détermination de la signification par le monde vécu n'empêche les locuteurs de critiquer leurs assertions. Fultner précise en quelque sorte cette critique en arguant que le concept de monde vécu ne permettrait pas d'isoler des unités sémantiques à partir desquelles pourraient s'entendre les locuteurs : le savoir propositionnel des énonciations ne serait pas réductible au savoir-faire pratique que contient un monde vécu. Enfin, Heath tire les conséquences de ces critiques en rejetant l'idée que le monde vécu détermine la signification et propose de le concevoir plutôt comme un espace recoupant les préférences individuelles, dont les locuteurs se servent pour coordonner efficacement leurs actions. Cette mise à l'écart du monde vécu affecte directement, entre autres choses, le statut des prétentions à la validité. Ainsi, selon Lafont, la validité des normes morales ne dépend pas d'un consensus sur celles-ci, mais bien plutôt de leur correspondance à des faits moraux existant indépendamment des structures du monde vécu. Avec Fultner, l'incapacité du monde vécu à constituer une unité sémantique est compensée par une orientation brandomienne qui privilégie l'assertion et rejette la centralité des prétentions à la validité. Heath va même jusqu'à relativiser les actes de langage qui n'ont plus le statut de pratiques reliant signification et validité, mais celui de faits empiriques dont la prise en compte doit orienter les comportements de manière efficace, ce qui a pour effet de déplacer la théorie de la communication à la périphérie d'une théorie critique de la société.

Chacune et chacun y va donc d'une solution qui remet en cause un large pan de la théorie de la communication de Habermas. Rien de mal en soi à de telles modifications si le but consiste à préserver les intuitions principales et de rendre celles-ci cohérentes. Malgré tout,

un doute subsiste : ne pourrait-on obtenir un résultat semblable à un coût moindre ? L'unanimité des ces auteurs eu égard au concept de monde vécu semble avoir pour intention de prémunir les pratiques linguistiques contre une réification communautarienne. Lafont émet explicitement des inquiétudes à ce sujet à plusieurs reprises. Brandom prend également soin à montrer de quelle façon sa sémantique inférentielle écarte ce danger.

Et si le monde vécu pouvait accueillir une formalisation théorique qui ne tombe pas dans le piège de l'essentialisme ? C'est avec cet objectif en tête que je vais scruter une possibilité jusqu'ici inédite dans la littérature secondaire sur Habermas. Il s'agit de développer une approche institutionnaliste du langage qui permet de conserver le rôle attribué par Habermas au monde vécu, mais qui a pour conséquence d'importer un concept d'agent collectif dans les pratiques linguistiques.

Je vais tout d'abord considérer un texte de Michel Seymour qui contraste l'approche interprétationniste avec ce qu'il nomme l'institutionnalisme. Je tenterai ensuite d'établir des liens de parenté entre la philosophie du langage de Habermas et l'institutionnalisme. Je montrerai que certaines conséquences liées à l'interprétationnisme vont à l'encontre du projet habermassien, notamment de ne pas préserver l'équilibre délicat entre la communication intentionnelle et l'argumentation raisonnée, entre le monde vécu et l'individu et entre la langue et la parole. Également, l'interprétationnisme force une opposition trop tranchée entre un monde vécu non totalisable et son abandon pur et simple, ce qui n'est pas le cas avec l'approche institutionnaliste. Pour rendre l'approche institutionnaliste cohérente avec l'architecture habermassienne, il n'est besoin que d'en modifier deux aspects, l'un mineur et l'autre plutôt majeur. En premier lieu, il faut conceptuellement détacher le langage de la culture, tout en montrant comment tous deux sont intégrés dans un même monde vécu. J'ai déjà exploré cette voie dans le chapitre précédent, mais je fournirai dans cette section les détails de cette modification mineure. Il

est même permis de penser que cette modification mineure constitue une précision de ce qui était à l'état embryonnaire dans le projet habermassien. La modification majeure consiste dans la place qui devra être faite à une entité collective dans la détermination de la signification. Cette correction est suffisamment importante pour que je lui consacre un chapitre en rapport avec la question de l'identité, qui fera suite à cette section.

Je suis conscient du caractère controversé de ce que je m'appête à faire. Mais l'avantage de cette modification en apparence considérable est, comparativement aux auteurs étudiés jusqu'ici, de garder en l'état le plus grand nombre d'éléments fondamentaux de la philosophie du langage de Habermas. Elle permet aussi de rendre compte de certains changements qu'il a opérés ces derniers temps. Habermas propose en effet, dans ses derniers textes, notamment ceux réunis dans le recueil intitulé *Vérité et justification*, de comprendre les prétentions à la validité à partir du système de référence qu'elles rendent possibles, au lieu de les concevoir selon le sujet abordé dans une discussion. Ainsi, les locuteurs disputant la validité d'un fait présupposeraient un monde constitué par des objets qui apparaissent de façon semblable à tous. Un tel système de référence serait purement formel et ne lèguerait aucun contenu aux entités désignées par les locuteurs. Il est possible d'approfondir la voie ouverte par cette précision que fait Habermas avec une approche institutionnelle, celle-ci utilisant la notion de définitions ostensives pour créer un rapport entre les expressions et l'environnement des locuteurs. L'avantage est alors de compléter le formalisme du système de références que présupposent les locuteurs avec des définitions ostensives qui rattachent le « monde » avec des expressions en attente de validité. Enfin, la conception institutionnelle offre une articulation précise et cohérente du rapport des locuteurs à leur communauté linguistique. Pour toutes ces raisons, c'est une proposition qui mérite d'être débattue.

### a- Les trois thèses interprétationnistes

Dans ce qui suit, je vais reprendre à mon compte les critiques de Seymour du paradigme interprétationniste. Je vais tout d'abord détailler l'émergence de ce paradigme, que Davidson a popularisé. Je montrerai ensuite ce qui permet de distinguer les auteurs interprétationnistes de l'appropriation habermassienne du paradigme d'interprétation dans les situations de conflits d'intelligibilité. Ce qui distingue Habermas est que, contrairement à ces auteurs et aux critiques que j'ai précédemment fait valoir, il refuse de réduire la signification à un contenu informatif. Cette précision est importante, car elle me permettra ensuite d'argumenter pour une approche institutionnelle de la théorie du langage chez Habermas, qui sera le sujet de la partie suivante.

Seymour attribue trois thèses centrales à l'interprétationnisme. Celles-ci sont : 1- la signification et, de façon générale, les actions et états intentionnels dépendent des pratiques attributives des locuteurs ; 2- les supports des attributions de sens sont des occurrences particulières et 3- les objets de ces attributions sont des interprétations <sup>40</sup>. Pour comprendre ce qui motive l'introduction de ces thèses, il faut revenir quelques années en arrière et se rappeler la critique influente de Quine eu égard aux deux « dogmes empiricistes », soit d'une part l'idée que les mots auraient une signification déterminée par des règles sémantiques précises et, d'autre part, l'idée qu'il serait possible de réduire un énoncé théorique à des énoncés observationnels isolables <sup>41</sup>. Si aucun énoncé observationnel ne permet de fonder la signification et si les mots n'ont pas de signification déterminée, Quine conclut que toute compréhension d'une énonciation doit inévitablement s'élargir à l'interprétation d'un discours, dans la mesure où « en partageant une langue, au sens qu'il est requis pour une

---

<sup>40</sup> Seymour (2002), p. 1.

<sup>41</sup> Cf. W.V.O. Quine, (1953), p. 21.

communication, nous partageons un portrait du monde qui doit, dans ses aspects généraux, être vrai »<sup>42</sup>.

Comme le rappelle Seymour, il importe de se rappeler l'intuition derrière cette critique, qui serait la suivante : « [...] bien que nous nous sentions parfaitement à l'aise dans l'emploi des mots, nous ne sommes jamais en mesure de préciser clairement quelle est leur signification. [...] Vraisemblablement, il ne semble donc pas exister de signification déterminée assignée à chaque mot, car si c'était le cas, les locuteurs sémantiquement compétents du langage devraient être en mesure de la produire. »<sup>43</sup>. C'est pourquoi Quine hisse l'indétermination de la signification au statut d'axiome. Cette position aboutit cependant à un holisme sémantique. Pour en arriver là, il faut admettre avec Quine l'idée que les énoncés ont pour première fonction de transmettre une information empirique dont la vérification ne pourrait se faire qu'au sein d'un large ensemble d'énoncés<sup>44</sup>. La réduction de la signification à la transmission d'information empirique, combinée avec un holisme épistémologique, mène alors droit au holisme sémantique. Si le contenu sémantique des énoncés ne véhicule pas autre chose qu'une information épistémologique et que celle-ci dépend d'une évaluation ordonnant un ensemble d'énoncés dans une totalité, le résultat est que le contenu sémantique lui-même possède une structure holiste. Dire comme Quine que les frontières de nos théories sont poreuses et que les objets dénotés par celles-ci sont des entités en flux constant, revient à dire que l'unité sémantique, la totalité théorique, est elle-même indéterminée : une totalité théorique est une compréhension particulière, parmi plusieurs, qui ordonne un flux constant d'information sur les objets du monde. En conséquence de quoi, la signification est elle-même indéterminée. Face à cette

---

<sup>42</sup> « in sharing a language, in whatever sense this is required for communication, we share a picture of the world that must, in its large features, be true » (Martinich (1984), p. 5).

<sup>43</sup> M. Seymour (2002), p. 3.

<sup>44</sup> W.V.O. Quine (1953), p. 41.

indétermination radicale, il ne reste plus qu'à opter pour un pragmatisme qui conçoit la compréhension comme la traduction d'énoncés d'une totalité théorique (i.e. une langue donnée) à une autre.

Seymour relate également une autre version de l'approche l'interprétationniste, qui passe cette fois par la philosophie davidsonienne. Seymour rapproche les thèses de Quine et de Davidson, mais chez ce dernier, le contenu sémantique est associé à un contenu cognitif, en l'occurrence les conditions de vérité. Parler et comprendre une langue implique dès lors deux choses : d'une part, une locutrice tient pour vrai un ensemble d'énoncés, tandis que d'autre part, son auditeur doit, pour la comprendre, interpréter l'ensemble de ses occurrences. Par ailleurs, Davidson récuse toute référence à la langue. Il s'ensuit que la signification est donnée non plus dans des énoncés-types mais dans des interprétations ponctuelles appliquées aux énonciations et livrées par des théories passagères. N'ayant plus à notre disposition le recours à la langue, le cadre interprétatif devient holiste. L'attribution de conditions de vérité exige en effet que celles-ci se déploient récursivement à l'ensemble des énoncés d'un langage. Sans ce déploiement holiste, des conséquences absurdes pourraient se manifester, l'exemple souvent cité étant de tenir pour vrai que « la neige est blanche ssi la neige est verte ». Grâce à un système de renvois holiste, l'unité sémantique fondée sur les conditions de vérité pourrait prétendre à une cohérence structurelle. Voilà au moins une des justifications possible du holisme sémantique de Davidson et je m'en tiendrai à celle-là, puisque mon but n'est pas de défendre Davidson.

Il importe plutôt de dire quelques mots sur le principe de charité, qui légitime en quelque sorte le remplacement de la notion de langue. En lieu et place de celle-ci, Davidson allègue que la compréhension entre locuteurs fait intervenir un principe de charité qui est le suivant : bien qu'il soit, en principe, impossible qu'un auditeur ait accès à la totalité des occurrences que son interlocutrice tient pour vrai, il est toutefois en mesure de présupposer

qu'elle est, comme lui, un être rationnel et qu'une bonne partie de ses croyances recourent les siennes. L'auditeur présuppose, en d'autres mots, que son vis-à-vis possède un système cognitif et un corps semblable au sien, qu'il éprouve des expériences similaires aux siennes et de ce fait, partage un réseau de croyances qui, sans être parfaitement semblable au sien, le recoupe suffisamment pour que la compréhension s'effectue sans trop de heurts. Les locuteurs se comprennent mutuellement sur fond d'un accord systématique dont chacun présuppose que le contenu est suffisamment partagé – du moins, les locuteurs ne pourraient s'empêcher d'être, sur ce point, suffisamment charitables. Leurs échanges réussis dépendraient alors d'un principe de charité qui remplace l'idée même d'une langue partagée : ce que les locuteurs ont en commun ne serait pas un ensemble de règles conventionnellement fixées dans une langue, mais des régularités comportementales faisant fond sur une rationalité partagée.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre l'émergence des trois thèses attribuées à l'interprétionisme. Dans le contexte qui entoura les critiques de Quine, plusieurs philosophes ont endossé la thèse de l'indétermination de la signification des termes isolés, mais ils ne se sont pas contentés, contrairement à Quine, de règles conventionnelles interdéfinissables dans la structure holiste d'un dictionnaire. Ils ont plutôt choisi, dans la foulée de Davidson, d'abolir purement et simplement l'idée de langue. C'est ce qui les a amenés à rejeter les notions de règles, de conventions et de jeu de langage. Aucune règle ne se cacherait derrière les expressions utilisées par les locuteurs ; pour comprendre la signification des mots, il serait nécessaire et suffisant d'observer leurs comportements. En second lieu, il s'agissait de consolider encore davantage cette approche en concevant les supports des pratiques attributives des locuteurs comme étant autant d'occurrences particulières. Le concept de signification est ici réduit à un ensemble d'actes de tenir-pour-vrai ; il n'y a plus, comme chez Quine, des phrases-types qui permettent de traduire des

occurrences verbales d'une langue à une autre. L'idée même de langue est rejetée, la signification n'étant rien d'autre que la distribution des conditions de vérité au sein d'une totalité discursive. Pour se comprendre mutuellement, les locuteurs doivent toutefois faire intervenir un principe qui relie ensemble leurs totalités discursives respectives. C'est le sens de la troisième thèse de l'interprétationnisme : la compréhension implique une interprétation mutuelle des locuteurs et la (nécessaire) présupposition d'un principe de charité. Je ne chercherai pas à analyser davantage ces thèses ; je voudrais plutôt considérer en quel sens elles posent un problème particulier pour qui cherche à défendre la pragmatique formelle de Habermas.

Le holisme sémantique et épistémologique qui caractérise l'approche de Davidson se rapproche sous certains points de la position de Habermas. Par exemple, comme le signale Fultner, tous deux rejettent une approche intentionnaliste avec des arguments holistes<sup>45</sup>. Il ne serait pas possible de réduire la signification à des intentions isolées des locuteurs. Engrenée dans un vaste réseau de croyances et de savoir-faire, la signification des expressions précéderait les intentions de signifier. Un locuteur ne pourrait pas individualiser un contenu sémantique du seul fait qu'il possède une intention de signifier. Mais là ne s'arrête pas la comparaison entre Davidson et Habermas.

J'ai déjà évoqué les passages où Habermas renvoie les situations de conflits d'intelligibilité à des problèmes d'interprétation. Mais il ne faut surtout pas croire que Habermas endosse ainsi l'interprétationnisme radical de Davidson et rejette l'idée de langue. Au contraire, Habermas soutient que le monde objectif tel qu'un acteur le rencontre est une présupposition qui trouve son fondement dans le mécanisme d'une langue commune, non pas au sens davidsonien où toute forme de pensée est une interprétation ayant des

---

<sup>45</sup> Dans les pages qui suivent, je m'inspire de la thèse de doctorat rédigée par Barbara Fultner (1995).

ramifications linguistiques, mais au sens où « l'expérience que les acteurs font lorsque la réalité leur a infligé un échec est elle-même structurée par le langage »<sup>46</sup>. L'idée n'est pas que la réalité serait structurée *comme* le langage, mais plutôt que rendre explicite ce qui oppose une résistance à l'agir implique une langue commune, en tant que fondement des *discussions*. Ensuite, lorsque les acteurs s'entendent sur la définition d'une réalité récalcitrante et résolvent leur querelle interprétative, « ils se référeront à nouveau ensemble au *même* monde »<sup>47</sup>. Habermas ne fait certainement pas l'erreur de confondre le *contenu* du monde objectif et son cadre *formel* ; les locuteurs non plus. Ce qui est supposé commun est un cadre « dont le contenu n'est pas défini, permettant de se référer, [entre autres,] à des objets possibles »<sup>48</sup>. Il existe certes un réseau de croyances que des locuteurs situés dans un même contexte peuvent partager, mais ceci n'a, pour Habermas, rien à voir avec ce qui est *strictement semblable* : les locuteurs se servent des *mêmes ressources grammaticales*, donc d'une même langue, leur permettant de se référer à un *même monde formel*.

En d'autres mots, les locuteurs ne partagent pas un réseau de croyances et de significations du seul fait de leur rationalité interprétative. Ce qui permet à Davidson de rejeter la langue ne convient pas à Habermas. L'interprétation est plutôt, chez Habermas, ce qui rend explicite le fait (essentiel à la pensée) que les locuteurs partagent un même monde vécu. Leurs actions se déroulent sur fond de significations partagées en commun, tout comme leurs discussions qui, remettant en question le contenu de ces significations, invoquent des raisons qui se rapportent elles-mêmes à un monde vécu semblable. Toute « interprétation » qui concerne l'intelligibilité des termes s'appuierait dès lors sur un réseau de significations partagées dans une langue commune. L'interprétationnisme au sens

---

<sup>46</sup> Habermas, (1999), p. 105 .

<sup>47</sup> Habermas, (1999), p. 221.

<sup>48</sup> Habermas, (1999), p. 38.

Davidsonien, où le langage ne serait *rien d'autre* que l'interprétation d'occurrences particulières, est une aberration du point de vue Habermassien.

Il ne semble pas possible de maintenir très longtemps une équivalence entre les positions de Habermas et Davidson ; ce dernier cherche à garder ouverte la possibilité d'un locuteur isolé qui s'engage dans des pratiques communicationnelles idiolectales (bien que celles-ci puissent être publiquement observables), alors que Habermas ne conçoit l'agir communicationnel possible que sur fond d'une intersubjectivité partagée. Pourtant, en un sens, le principe de charité et le concept de monde vécu se ressemblent. Fultner rappelle que le concept de monde vécu a une portée théorique limitée : tandis que Davidson refuse à toute théorie (sauf passagère) la possibilité de rendre compte du phénomène de la communication, Habermas soutient que ce qui rend la communication possible est une entité hors de portée de la locutrice, une entité implicite, holiste et non totalisable, le monde vécu<sup>49</sup>. Dans les deux cas, la compréhension mutuelle n'est pas tant expliquée que présupposée. Ce qui diffère pourtant est que Davidson écrit des traités entiers visant à rejeter l'explication, tandis que Habermas déploie une machine théorique ambitieuse, ne serait-ce que pour l'effleurer.

Malgré les efforts de Habermas, Fultner soutient qu'il échoue à développer un critère satisfaisant d'individuation de la signification. Comme Lafont, elle ne critique pas directement le lien entre la compréhension d'un énoncé et ses conditions d'acceptabilité, mais le fait que celles-ci soient, au bout du compte, situées dans des contextes gouvernés par un monde vécu : « la connaissance des conditions d'acceptabilité est *elle-même* déjà, du moins en partie, constituée par un savoir pratique ; elle n'est pas seulement, ainsi que l'allègue Habermas, complémentée par un savoir implicite d'arrière-fond holistiquement

---

<sup>49</sup> L'expression de Fultner est « this largely inarticulable something called the lifeworld » (cf. (1995), p. 192).

structuré »<sup>50</sup>. Dire que la connaissance des conditions d'acceptabilité est un savoir pratique irréductible au monde vécu, c'est accepter, au moins en partie, la critique davidsonienne concernant la possibilité même de théoriser le savoir-faire linguistique.

Comment en est-on arrivé là ? Le fait que Habermas soit demeuré vague à propos du rapport entre le monde vécu et une théorie de la signification a permis un tel glissement. Mais surtout, le fait que le monde vécu menace l'autonomie individuelle pèse dans la balance. C'est exactement le sens de la critique de Fultner : elle rejette la structure informelle que représente le monde vécu pour mieux rapprocher les conditions d'acceptabilité des compétences pratiques individuelles. Le problème est que nier la possibilité d'individuer le langage dans une entité théorique pour lui préférer un réseau de pratiques structurées de façon holiste donne des munitions au rejet davidsonien de la notion de langue. Pourtant, comme l'a montré Seymour, il ne suffit pas d'admettre la structure holiste du savoir pour en venir à rejeter l'idée de langue ; une thèse supplémentaire est requise : il faut réduire la signification à un contenu informatif, qu'il soit empirique ou cognitif. Or, Habermas s'oppose explicitement à cette dernière thèse. Le lien entre les actes de langage et la signification en est un premier volet ; la distinction tripartite des prétentions à la validité est aussi une autre façon de résister à la réduction de la signification à un contenu informatif. Ce sont exactement les deux volets que rejettent Heath et Fultner. Je voudrais maintenant montrer comment il serait possible de sauvegarder ces deux volets en intégrant une version de l'approche institutionnaliste du langage, dont je vais présenter les lignes directrices.

---

<sup>50</sup> Fultner (1995), p. 235 (trad. libre).

## b- Les fondements de l'approche institutionnelle

Je vais esquisser dans les lignes qui suivent les fondements de l'approche institutionnelle développée par Michel Seymour. Il est clair que je ne peux pas rendre justice à la complexité de cette approche dans le peu d'espace dont je dispose. Par contre, mon but est assez précis pour que je me permette une schématisation de cette approche. D'une part, elle est suffisamment proche de la position de Habermas, qui se dit lui-même être proche des théories de Wittgenstein, Dummett, Wright et Putnam, pour que je n'aie pas à analyser la compatibilité de chacun de ces aspects. D'autre part, l'objectif est double : tout d'abord, mettre en place la possibilité d'individuer des segments du monde vécu afin que les locuteurs puissent se comprendre et critiquer le monde vécu dont ils font partie. Ensuite, résister au rejet de la langue comme institution sociale, comme le fait Davidson, sans toutefois rejeter la constitution de la signification par le monde vécu, comme le fait Fultner. En effet, comme le montreront les prochaines pages, la thèse centrale de l'approche institutionnelle est de concevoir la signification comme une institution sociale, ce qui convient à ce que recherche Habermas. Mais je garderai ce dernier point pour la partie finale de ce chapitre.

L'institutionnalisme reprend le paradigme des actes de langage et s'en sert pour expliquer la signification des expressions donnée dans les règles conventionnelles d'une langue. Mais ces règles ne sont pas elles-mêmes des conditions nécessaires et suffisantes de la signification. La conception institutionnelle avancée par Seymour prend acte de la critique de Quine à l'égard de la prétendue signification déterminée. La signification serait indéterminée sous plusieurs sens : tout d'abord, une règle ne peut anticiper à l'avance toutes ses applications. Il doit se rajouter à cette règle une sorte de « jurisprudence » qui rassemble les décisions particulières prises par une communauté linguistique afin de résoudre les cas litigieux. Ensuite, la traduction serait aussi indéterminée ; Quine a rendu célèbre le problème

selon lequel, pour chaque expression d'une langue donnée, il existerait au moins deux traductions équivalentes mais incompatibles dans une autre langue. L'approche institutionnelle admet également l'indétermination de la compréhension, qui selon Kripke serait au fondement des remarques de Wittgenstein concernant l'idée de langage privé : aucun fait ne nous permettrait de statuer qu'un locuteur a suivi, en privé, une quelconque règle. En outre, cette remarque s'étendant potentiellement à l'ensemble d'une langue, le scepticisme s'étend à la compréhension en général. Seymour remarque qu'il faut également admettre l'indétermination des prédictions (les usages anciens des expressions ne nous autorisent pas à inférer leur usage futur), mais ceci m'apparaît être une variante de l'indétermination des applications de la règle <sup>51</sup>.

L'indétermination de la signification des mots s'étendrait de surcroît aux phrases complètes. En effet, si le contenu informationnel des mots est indéterminée, les phrases formées par ces mots sont elles-mêmes nécessairement indéterminées. Mais comme cherche à le montrer Seymour, ceci ne signifie pas qu'il faille céder à un holisme sémantique pouvant mener à l'interprétationnisme. Pour réussir ce tour de force, il faut montrer que la signification n'est pas épuisée par le contenu informationnel. C'est pourquoi les actes de langage ont une importance stratégique pour une approche institutionnaliste.

Ce qui caractérise la position moléculaire, comme nous l'avons vu pour Dummett, c'est l'idée d'un fragment du langage dont la signification ne dépend pas de tous les autres énoncés. Ce fragment n'est pas compris en s'appuyant sur une connaissance complète de la langue. Il s'agit plutôt, nous dit Dummett, d'un fragment suffisamment large qui aurait pu constituer en principe la totalité des connaissances linguistiques d'un locuteur <sup>52</sup>. L'approche de Seymour est moléculaire en ce sens ; l'intérêt de cette approche pour un habermassien

---

<sup>51</sup> Pour ces remarques eu égard à l'indétermination, cf. Seymour (2002), pp. 17-19.

<sup>52</sup> Dummett (1987), p. 251. (Cf. *Infra*, I.1.b).

consiste dans la résolution fort bienvenue qu'elle propose concernant la difficulté d'individuer un fragment de langage. Seymour propose de comprendre un tel fragment comme étant une « structure conceptuelle de base ». Une structure conceptuelle de base est un ensemble d'énoncés fondamentaux, à partir desquels une langue peut être maniée et comprise, ces énoncés étant appelés par Seymour les « définitions-stéréotype de base ». Celles-ci sont exemplifiées par les définitions de dictionnaires : « Il s'agit de définitions imparfaites, incomplètes et indéterminées qui ne fixent pas une fois pour toutes la référence des expressions. Les significations sont données par des stéréotypes, à savoir des paraphrases approximatives »<sup>53</sup>. L'idée qui consiste à privilégier des stéréotypes en tant que paradigme de la signification a déjà été scrutée par Putnam : les significations ne seraient pas des entités abstraites existant dans un monde transcendant ou dans la tête des locuteurs, mais les usages en cours dans des communautés linguistiques. La façon dont ces communautés distinguent les usages corrects et incorrects serait de les exemplifier dans des stéréotypes. Ce n'est pas dire que la signification se réduit à des stéréotypes, mais que les usages d'une communauté linguistique peuvent être exemplifiés, triés et hiérarchisés dans des stéréotypes<sup>54</sup>.

Ces définitions-stéréotype sont toutefois relativement indéterminées. Putnam a tenté de résoudre ce problème en incluant dans certains types d'expressions une composante indexicale, mais ceci ne concernait pas tout le vocabulaire. Seymour reprend cette idée en insérant dans les définitions-stéréotype de base ce qu'il appelle des « définitions ostensives ». Les définitions ostensives sont constituées par des termes dont on peut, ostensiblement, produire un échantillon, fournir un exemple, offrir des caractéristiques standard, etc. Il existerait une bonne quantité d'expressions dont les définitions *peuvent* ne contenir, dans

---

<sup>53</sup> Seymour, (2002), p. 19.

<sup>54</sup> Putnam, (1975), pp. 249. Pour Putnam, l'environnement et la composante indexicale (du moins pour certains types de termes) sont d'autres composantes essentielles de la signification.

leur *definiens*, que des termes qui sont utilisés en exploitant seulement une définition ostensive. Les exemples sont nombreux et je me limiterai à quelques uns fournis par Seymour : « Tigre =<sub>df</sub> félin sauvage avec des rayures jaunes et noires; Chat =<sub>df</sub> félin domestique chassant les souris ; Or =<sub>df</sub> métal jaune et précieux; Eau =<sub>df</sub> liquide transparent, inodore, incolore qui étanche la soif »<sup>55</sup>. La définition de ces termes peut être résolue en pointant vers des échantillons, des exemples et des usages standards. Ces expressions peuvent aussi être définies avec autre chose que des définitions-stéréotype de base. L'important est qu'un très grand nombre d'expressions peuvent se réduire à une définition-stéréotype de base. Les expressions apparaissant dans les *definiens* ne sont pas elles-mêmes définissables *seulement* par des définitions ostensives. Il est possible de définir « félin » avec une théorie qui classe des espèces animales à partir de critères complexes. Mais dans le contexte d'une définition-stéréotype de base, elles n'exploitent *rien d'autre* que leurs définitions ostensives. L'intérêt de cette approche est que, de cette manière, les définitions-stéréotype de base se comprennent isolément les unes des autres.

Plusieurs caractéristiques des définitions-stéréotype sont assez importantes pour les mentionner ici. Tout d'abord, celles-ci ne sont pas limitées, comme chez Putnam, à un domaine limité du vocabulaire (par exemple les entités naturelles). Selon Seymour, même les expressions abstraites (comme « justice », « beauté ») ou théoriques (« neutrinos », « trous noirs »), pour ne nommer que celles-là, sont concernées par la possibilité d'être définies en exploitant les ressources d'une structure conceptuelle de base. Ceci afin de soutenir l'idée que dans la mesure où l'ensemble des définitions-stéréotype de base forme une structure conceptuelle de base, celle-ci permettrait de définir toutes les expressions d'une langue. Je

---

<sup>55</sup> Seymour, (2002), p. 21.

reviendrai sur ce point ; je voudrais d'abord remarquer en quel sens ces définitions ne sont pas insérées dans une structure holiste.

Tout d'abord, il serait possible pour une locutrice de comprendre les définitions-stéréotype de base indépendamment des autres définitions-stéréotype et des autres expressions du langage. Il suffirait, en effet, que des membres d'une communauté linguistique puissent pointer vers les échantillons correspondants : l'or est un « métal » comme ceci et cela ; il est « jaune » comme tel et tel ; il est « précieux » de telle et telle manière. Les définitions ostensives n'impliquent pas la compréhension d'un vocabulaire entier ; elles se suffisent à elles-mêmes. Par ailleurs, non seulement la structure conceptuelle de base serait moléculaire au sens où elle n'inclurait que des définitions potentiellement autonomes, mais cette structure serait elle-même identifiable. Il faudrait alors distinguer entre, d'une part, les définitions-stéréotype de base et, d'autre part, les définitions complexes, ces dernières ne faisant pas partie de la structure de base ; ensuite, il serait aussi possible de faire une distinction entre un usage stéréotypé d'une expression et un usage complexe où le terme à définir prend le rôle d'une abréviation de théories entières dans un groupe d'énoncés. Bref, il serait possible de délimiter avec précision le contenu des définitions-stéréotype ainsi que les limites de la structure conceptuelle de base et de répondre à l'objection de Fultner, selon laquelle le molécularisme n'offre pas de critère d'individuation satisfaisant de l'unité sémantique de base. Le pas suivant consiste à montrer que tant les termes utilisés comme abréviation que les définitions complexes dépendent de la structure conceptuelle de base <sup>56</sup>.

L'objection que je voudrais maintenant considérer et qui vient immédiatement à l'esprit concerne certaines expressions paraissant trop complexes pour être réduites à des

---

<sup>56</sup> Pour toutes ces distinctions et le rapport de la structure de base à l'ensemble du langage, cf. Seymour, (2002), pp. 22-25.

définitions-stéréotype de base, par exemple des expressions à connotation abstraite (« justice ») ou théorique (« neutrinos »). La réplique de Seymour consiste à montrer que les définitions complexes sont uniquement constituées à partir d'autres définitions complexes, aboutissant en définitive à des définitions de base qui peuvent n'inclure elles-mêmes que des termes ayant des définitions ostensives. Autrement dit, la chaîne définitionnelle peut se ramener à la structure de base, si besoin il est. Considérons par exemple le terme « justice » :

« [Justice] peut être défini comme une distribution équitable des biens sociaux, et le terme « équitable » peut ensuite à son tour être défini comme signifiant « raisonnablement acceptable par tous ». Le terme « raisonnable » peut ensuite signifier « qui consent à des conditions modérées et honnêtes ». L'idée est que tôt ou tard, on voudra faire intervenir, comme par exemple ici pour les mots « honnête » et « modéré », un socle de définitions ostensives ou d'applications minimales qui jouent le rôle d'instances paradigmatiques, d'exemples caractéristiques, de situations exemplaires, de prototypes, d'images privilégiées, d'échantillons représentatifs ou d'illustrations éclairantes. »<sup>57</sup>

On pourrait objecter que faire intervenir par exemple le terme « équitable » dans la définition de la justice est controversé et se réfère à une théorie particulière. Mais ce ne serait pas nécessairement le cas. Il peut exister des sociétés où la communauté linguistique s'accorde à dire que l'expression « équitable » doit se retrouver dans la définition de ce qu'est la « justice ». En outre, même si cette définition se rapportait à une théorie controversée, il pourrait être possible de ne faire intervenir qu'une structure moléculaire. Il suffit de montrer que ces termes sont des abréviations pour des théories entières. Le mot « justice » pourrait être évoqué dans son sens rawlsien, par exemple. À l'intérieur de cette délimitation, il serait pensable d'en rester à des ensembles d'énoncés dans lesquelles les expressions sont définies à partir de définitions-stéréotype complexes et de base. La contrainte à respecter, pour éviter la régression holiste, serait de permettre que la définition d'un terme théorique complexe fasse intervenir d'autres termes théoriques complexes eux-mêmes définis à partir de termes théoriques. Ainsi, le terme de « justice » chez Rawls fait intervenir les termes

---

<sup>57</sup> Seymour, (2002), p. 23.

théoriques complexes de « liberté » et d'« égalité », mais le mot « liberté » pourrait, dans le cadre de cette définition, être défini par une liste finie de libertés que Rawls énonce comme faisant partie de son concept et celles-ci peuvent être ramenées à des définitions ostensives (« l'article de presse que voici » comme paradigme de la liberté d'expression, par exemple).

Les objections ne s'arrêtent évidemment pas là. La proposition de Seymour a le statut théorique d'une présupposition que ferait tout locuteur : ses intentions de communication et celles d'autrui partagent une signification commune et contraignante, rendue possible par l'existence d'une structure de base commune. À ce niveau théorique, il faudrait montrer comment se mesure l'idée de la structure conceptuelle de base face aux problèmes rencontrés par le principe de charité de Davidson, le monde vécu de Habermas et le molécularisme de Dummett. En tant que présupposition pragmatique, la structure conceptuelle de base a un rapport au savoir d'arrière-plan qui me paraît moins problématique. Le rapport entre les croyances des locuteurs et la signification linguistique reçoit une explication intéressante, d'autant plus qu'elle s'explique à partir de stipulations conjointes prenant la forme d'actes illocutoires déclaratifs.

Il s'agit de montrer ce qui distingue une définition-stéréotype des autres types d'énoncés et leur permet de former des définitions de base. Qu'est-ce qui distingue une définition-stéréotype d'un autre type d'énoncé ? Les définitions-stéréotype ne sont-elles pas constituées de croyances qui influencent le contenu de tout énoncé ? Cette objection présuppose implicitement que la signification se réduit au contenu informatif. Du point de vue de l'information véhiculée, une définition-stéréotype est pareille aux autres énoncés : elle véhicule une information sur le monde. Il est alors tentant de réduire la signification à de l'information. Par contre, il se peut que cette voie ne soit pas la bonne. La primauté du contenu informatif conduit souvent au rejet des composantes locutoires (l'acte de dire quelque chose), illocutoires (ce que l'acte de dire permet de faire) et perlocutoires (les effets

qu'entraîne l'acte dans les échanges linguistiques) dans une pragmatique du langage, mais ceci révèle plus qu'autre chose l'absurdité de réduire ce que font des locuteurs à un simple transfert d'information.

Pour sa part, Seymour reprend une théorie des actes de langage dans son usage quotidien : grâce à l'acte déclaratif (acte illocutoire), une communauté linguistique institue l'usage d'un mot en l'associant à un stéréotype (acte locutoire) et contraint les comportements linguistiques des locuteurs (acte perlocutoire). En rejetant, au mieux, les actes de langage à la périphérie du langage, la réduction cognitiviste de la signification se prive des composantes qui assurent un usage convergent des expressions. Ramener les actes de langage à des interprétations de possibilités d'action, par exemple, présuppose une langue partagée, mais c'est au sens où les actes déclaratifs, qui n'ont pas seulement un contenu informatif, gouvernent les définitions à la base du langage. Alors que certaines théories des actes de langage abandonnent le contenu propositionnel aux théories sémantiques, l'approche institutionnelle peut se le réapproprier avec une explication de l'origine de la signification. C'est pourquoi elle peut s'opposer aussi vigoureusement à l'idée que le contenu informatif constitue le seul ingrédient de la signification.

L'objection va toutefois dans les deux sens : l'acte déclaratif ne serait-il pas au fond la simple ratification ritualisée d'une interprétation ayant déjà cours ? N'y a-t-il pas une circularité dans la prétention de fonder la signification des mots par la performance d'actes déclaratifs ? La circularité proviendrait du fait que les actes illocutoires s'appliquent à des contenus propositionnels déjà existants. Mais il est possible d'imaginer des « contenus » qui sont moins que des contenus propositionnels. Il est possible de concevoir ces expressions auxquelles s'appliquent les actes de langage déclaratifs comme des « objets syntaxiquement

structurés ayant des propriétés relationnelles spécifiques »<sup>58</sup>. L'institution de règles linguistiques dans des conventions se ferait à partir d'objets sans propriétés sémantiques fixes. Durant une certaine période de temps, un même objet peut être relié à plusieurs vocables par divers locuteurs, jusqu'à temps que survienne une *stipulation conjointe* qui contraint les locuteurs d'une communauté linguistique à donner un statut définitionnel à ces objets syntaxiques<sup>59</sup>. Sinon, comment expliquer que ces objets acquièrent un sens ? D'aucuns seront tentés de répondre avec une approche interprétationniste : les locuteurs interprètent l'usage ayant cours et ce sont les meilleures raisons qui constituent l'interprétation correcte. Mais comme je l'ai montré au chapitre précédent, cette réponse fait intervenir subrepticement ce qu'elle doit pourtant expliquer, l'idée de langue partagée. Si certains usages ont cours, c'est parce que les locuteurs partagent une langue. En cas de divergences observables, ils se corrigent en invoquant des exemples qui ne sont pas des interprétations, sinon la correction ne pourrait que régresser à l'infini. L'interprétationnisme est alors acculé à l'idée intenable que toute énonciation contient une interprétation qui donne sens aux expressions. Ceci contredit nos intuitions à propos de la correction, mais aussi à propos de l'apprentissage du vocabulaire. Dira-t-on qu'un nourrisson « interprète » ce qu'on lui dit et qu'il répète ? Ce serait absurde.

Il faut certes caractériser les actes illocutoires déclaratifs de manière plus précise si ceux-ci se distinguent des autres actes et forment la structure conceptuelle de base. Une façon serait de les analyser sous l'angle de ce que ces actes présupposent et impliquent. Tout acte déclaratif servant à associer un mot à son stéréotype et à standardiser un comportement linguistique est défini par Seymour de la manière suivante : une position d'autorité est présupposée et autorise les locuteurs à performer l'acte ; ensuite, les locuteurs implicent

---

<sup>58</sup> Seymour, (2002), p. 29.

<sup>59</sup> Je reviendrai sur l'idée de stipulation conjointe au prochain chapitre.

que, suite à son énonciation, l'énoncé est rendu valide en vertu de cette autorité. L'important, pour finir, est de remarquer que les stéréotypes et le langage s'appuient réciproquement pour conférer des propriétés sémantiques aux objets syntaxiques, dont un contenu propositionnel.

Le cadre général d'une approche institutionnelle est celui d'une sémantique des conditions d'assertabilité. Celle-ci fait intervenir, outre les conditions de vérité et les conditions de justification, les conditions d'utilisation (ou d'énonciation) des expressions. Ces dernières imposent la centralité des actes de langage dans la signification, suite notamment au rôle spécifique joué par les actes déclaratifs joignant un mot à son stéréotype. Un tel acte déclaratif se caractérise par le fait que, en associant un mot à un stéréotype et en standardisant les comportements linguistiques, les locuteurs d'une communauté linguistique présupposent une autorité adéquate et implicite que l'énonciation légitime de l'acte déclaratif rend l'énoncé valide. Lorsqu'ils sont performés conjointement, ces actes créent des stéréotypes définitionnels, qui se divisent eux-mêmes en définitions-stéréotype complexes et de base. Ces dernières constituent ensemble la structure conceptuelle de base d'une langue donnée, à partir de laquelle il serait possible de reconstruire la signification de tous les énoncés d'une langue. Cette propriété de la structure conceptuelle de base permet enfin à l'institutionnalisme de soutenir sa thèse centrale : la signification et la compréhension de la signification ont un caractère irréductiblement institutionnel <sup>60</sup>. Maintenant que nous avons un bon aperçu des éléments et des objectifs de l'approche institutionnelle, voyons comment elle pourrait s'insérer dans la théorie communicationnelle de Habermas.

---

<sup>60</sup> Seymour, (2002), p. 34.

### c- La langue en tant que composante structurelle du monde vécu

La théorie de la communication que développe Habermas demeure programmatique ; elle n'entre pas vraiment dans les détails d'une théorie du langage. Grâce à ces angles morts, des rapprochements avec la position de Davidson ont été possibles. Bien entendu, Habermas ne peut pas admettre que la signification dépende d'observations qui pourraient avoir un contenu véridictif indépendamment des prétentions à la validité ; Davidson croit pour sa part qu'une étude du langage doit éviter d'utiliser des notions comme celles de convention, de règle, de pratique ou de jeu de langage<sup>61</sup>. Il reste que, sous plusieurs aspects, tous deux abordent le monde vécu de telle sorte que celui-ci est conçu comme une entité en flux constant, à structure holiste, dont le contenu se déploie par le biais d'une méthode herméneutique, c'est-à-dire une exégèse sujette à interprétation.

La difficulté consiste à extraire de l'entité informe du monde vécu les présupposés universels de la communication, en particulier si l'on conserve le lien fort qu'établit Habermas entre culture et langage. Le holisme sémantique contaminant la position théorique de l'observateur du monde vécu, le niveau des discussions rationnelles ne pourrait que reconduire les préjugés déjà sédimentés dans une culture. Voilà pourquoi Lafont cherche à détacher la signification linguistique du contenu du monde vécu. Par contre, elle situe l'universalité morale dans des faits semblables pour tous, ce qui demeure inacceptable dans une perspective constructiviste.

Tout se passe donc comme si, pour éviter l'entité problématique du monde vécu, les interprètes de Habermas avaient cru que le meilleur remède consistait à fonder l'intersubjectivité sur une structure indépendante du langage. Lafont évoque des *faits moraux*, mais elle reste vague quant à leur statut ; Fultner et Heath optent clairement pour

---

<sup>61</sup> Davidson, (1984), p. 171.

une structure holiste recouvrant les pratiques d'une communauté extensible à l'infini, mais que les locuteurs manipulent à leur gré. Certains aspects du projet habermassien seraient certes préservés, en particulier le rôle des ententes intersubjectives dans les attentes de comportement. Habermas a cependant bien vu les problèmes que ces interprétations posent : son ouvrage *Vérité et justification* semble même avoir été écrit en partie pour mettre à jour ces incompatibilités.

Dans les lignes qui suivent, je voudrais montrer comment l'approche institutionnelle est tout à fait compatible avec la position de Habermas, moyennant certaines modifications dont le teneur est moindre que ce que proposent les autres approches étudiées jusqu'ici. Comme je l'ai déjà indiqué, il est même possible de concevoir l'approche institutionnelle comme une précision allant dans le sens des derniers écrits de Habermas. Je ferai la démonstration que non seulement l'approche institutionnelle suit de près la position habermassienne, mais elle offre de plus une perspective englobante qui permet de clarifier le projet habermassien, qui consiste à relier une théorie critique de la société à une philosophie du langage.

Deux modifications me paraissent nécessaires si l'on veut intégrer l'approche institutionnelle du langage dans la théorie habermassienne de la communication. En premier lieu, il faut opérer une distinction conceptuelle importante entre le langage et la culture. Le langage peut se comprendre comme une structure moléculaire de définitions partagées par tous les membres d'une même communauté linguistique, bien que ceux-ci ne partagent pas toujours les mêmes croyances. Une seconde modification permet à la fois de rendre ces deux approches compatibles et d'expliquer, de manière plus précise, l'étendue du projet habermassien. Il s'agit de mettre en équilibre l'autonomie individuelle et l'autonomie de la communauté de socialisation ; Habermas a toujours refusé de mettre les deux instances en équilibre parce qu'il craint que l'individu ne devienne l'instrument d'intérêts privés

masqués par une prétendue solidarité communautaire. Son projet implique pourtant de faire une place importante à l'intersubjectivité de la signification. Une fois celle-ci comprise selon une approche institutionnelle, il devient enfin possible d'octroyer à la communauté la place qui lui revient dans la socialisation des individus, sans que ceux-ci ne deviennent menacés par celle-là. Je traiterai de cette seconde modification au chapitre suivant ; pour le moment, je me limiterai à commenter la première.

Même si dans les faits, le développement d'une langue particulière est toujours lié au développement d'une communauté particulière ayant une histoire et une culture particulière, la détermination du comportement d'une locutrice par sa communauté linguistique comporte des limites qu'il faut respecter. Habermas semble identifier la communauté linguistique à un monde vécu particulier, mais il n'a offert aucun critère de démarcation permettant de clarifier le rapport entre les contenus linguistiques et culturels. Ce qui est toutefois certain, c'est que ses textes écrits durant la période bouillonnante des années soixante-dix et quatre-vingt conçoivent les contenus sémantiques comme étant indissociables, tant factuellement que conceptuellement, des savoirs culturels et historiques. Il n'est pas étonnant alors que l'analyse dite « culturaliste » de l'agir communicationnel est rejetée, car elle écraserait l'acteur sous le poids du monde vécu. Le savoir « quasi-transcendental » du monde vécu n'est, de toute manière, pas totalisable dans *une* interprétation : les rares moments où, suite à un dysfonctionnement, les acteurs prennent conscience du savoir culturel agissant *a tergo*, sont des « moments exceptionnels »<sup>62</sup>. La composante culturelle est jugée trop diffuse et infalsifiable pour *individuer* le concept de monde vécu, même si elle peut être utile à d'autres fins.

---

<sup>62</sup> Habermas, (1981), II, p. 148.

Le concept de monde vécu que Habermas cherche à développer provient des structures profondes de l'agir communicationnel, celles qui permettent à des individus de s'émanciper des contenus dogmatiques de leur contexte. Comme je l'ai montré au premier chapitre, le monde vécu est conceptualisé en vertu des structures culturelles, sociétales et de la personnalité qu'il rend possible. Les langues particulières occupent cependant une place particulière dans ce schéma. D'une part, elles font partie du *contenu* des structures culturelles. D'autre part, les locuteurs se servent de ces contenus pour interroger et critiquer les structures de leur monde vécu. À ce niveau d'interaction, les locuteurs doivent employer une langue particulière, celle de leur monde vécu. Habermas comprend toutefois l'évolution des processus d'interaction des locuteurs avec leur monde vécu de telle manière que les langues conservent une place ambiguë :

« Plus les composantes structurelles du monde vécu et les processus qui contribuent à son maintien se différencient, plus les contextes d'interaction subissent les conditions d'une intercompréhension rationnellement motivée, donc de formation de consensus qui s'appuie, *en dernière instance*, sur l'autorité du meilleur argument. »<sup>63</sup>

Si ce décentrement progressif implique que les locuteurs purgent leur monde vécu de ses contenus culturels dogmatiques, on ne voit plus ce qui les motiverait à utiliser une langue dont ils devraient soupçonner qu'elle renferme l'ultime instrumentalisation dogmatique. Les locuteurs auraient même toutes les raisons de se méfier d'une discussion rationnelle qui prétend s'émanciper des dogmes avec une langue irréductiblement rattachée aux contenus dogmatiques d'un monde vécu. D'un autre côté, il apparaîtrait absurde de dire que durant la critique des contenus du monde vécu, les locuteurs utilisent une langue différente, par exemple une langue rationalisée ; ou de dire qu'après s'être approprié un domaine de leur culture et l'avoir soumis à la critique, les locuteurs se retrouvent avec une langue rationalisée – il semble plutôt qu'elle demeure toujours fragile à la fermeture dogmatique.

---

<sup>63</sup> Habermas, (1981), II, p. 159.

Certes, il paraît possible de mettre en oeuvre une critique des cultures et des civilisations montrant leurs dysfonctionnements et les solutions adaptés à ces problèmes. Mais il paraît contradictoire de soutenir que cette activité critique modifie les contenus sémantiques de telle sorte que l'identité des locuteurs se transforme aussi, tout en soutenant que les locuteurs peuvent se détacher, en quelque sorte, de leur monde vécu particulier lorsqu'ils élèvent une discussion rationnelle au niveau d'une communauté de communication illimitée. La résolution de cette difficulté par Habermas est insatisfaisante : le fait que le langage ait une structure universelle présidant à la rationalisation du monde vécu n'empêche pas que la langue soit indissociablement liée aux contenus culturels d'un monde vécu. Les locuteurs n'échapperaient pas aux contenus dogmatiques de leur monde vécu s'ils savaient que tous les êtres parlants sont dans une situation semblable à la leur ! Au lieu de s'engager dans des spéculations concernant la rationalisation des mondes vécus et de lier celle-ci à une théorie idiosyncrasique des actes de langage, la solution la plus simple consiste à concevoir de quelle manière la langue peut à la fois contenir des contenus culturels et être un médium d'interaction ayant une structure sémantique qu'il ne faut pas confondre avec le vaste contenu culturel du monde vécu.

L'approche institutionnelle du langage permet ce tour de force en évitant de confondre la signification linguistique avec les croyances des locuteurs. À la base de la structure d'interaction linguistique, ce qui forme la signification d'une expression (qu'on pourrait appeler signification littérale) est son insertion dans une définition-stéréotype. Celle-ci se différencie en définition-stéréotype complexe et de base. Une définition-stéréotype de base peut être composée de termes dont on exploite les définitions ostensives, sans que leur signification se réduise à n'être rien de plus que celle donnée dans les définitions ostensives. Celles-ci consistent à leur tour dans des échantillons sur lesquels les locuteurs tombent d'accord pour exemplifier une expression, c'est-à-dire des usages exemplaires qui ont cours

dans le monde vécu d'une communauté linguistique. Maîtriser une structure conceptuelle de base ne présuppose pas de vaste ensemble culturel, bien que la richesse des termes théoriques complexes profite des contenus culturels ; cette maîtrise présuppose cependant d'être capable de déterminer des échantillons corrects.

Il est important de dire qu'une définition-stéréotype de base *peut* être composée seulement de définitions ostensives, car dans les faits, les locuteurs insèrent souvent des composantes intentionnelles dans les énoncés (leurs croyances, leurs désirs, leurs projets plus ou moins avouables, etc.). La signification littérale d'une expression est souvent accompagnée d'une signification pragmatique. L'important est de pouvoir montrer qu'une langue *peut* être comprise littéralement, en tant que système de règles et de conventions grammaticales dont la compréhension implique la maîtrise d'outils stipulant les usages acceptés, comme le font pour les sociétés modernes les dictionnaires et les grammaires. Certes, l'apprentissage d'une langue est le fruit d'une éducation qui, dans les faits, utilise le plus souvent des mises en situation. Mais les mises en situation ont un sens pour une communauté linguistique seulement dans la mesure où l'usage de significations littérales est possible. Les significations littérales sont sous la gouverne d'une communauté linguistique dans son ensemble, puisque souvent, le travail d'experts dans des domaines de toutes sortes est requis pour déterminer l'usage correct d'une expression. Lorsque des experts ne sont pas à la disposition des locuteurs, des mises en situation ou des interprétations viendront compléter leur absence, mais ceci ne préjuge pas de la déférence de la communauté envers les experts et de la division du travail linguistique.

De toute manière, ce dont il est ici question, c'est de la *possibilité* de concevoir la langue de façon littérale. Il existe plusieurs raisons à ce souci. Nous pouvons mieux saisir le rapport d'un locuteur à sa communauté linguistique, au sens où la rationalité individuelle s'accompagne d'une raison publique ouverte aux délibérations (je reviendrai sur ce point

dans les chapitres suivants). La raison publique dont il est question est alors démystifiée s'il est possible de codifier son emploi de manière littérale – bien entendu, sans qu'elle soit réduite à cet emploi. Nous comprenons mieux ce qui est impliqué lorsque des locuteurs défèrent à des experts, qui sont en quelque sorte les représentants de l'autorité collective sur les contenus sémantiques. Nous pouvons rejeter sans état d'âme l'hypothèse aberrante de faire dépendre la compréhension linguistique d'un réseau holiste et immensément vaste de croyances. Il existe enfin une excellente raison, dans le contexte de ce travail, de concevoir la langue comme un système de règles et de conventions formées par des définitions-stéréotype de base : nous pouvons enfin saisir le sens d'une intuition très importante de la théorie de la communication de Habermas.

Habermas prend pour acquis que le contenu du concept *formel* de culture (« formel » au sens où ce concept serait semblable pour tout monde vécu) provient du rôle que ce concept joue dans l'architecture du monde vécu<sup>64</sup>. Disons le clairement : grâce à cette composante, un savoir culturel particulier est transmis et renouvelé dans un monde vécu<sup>65</sup>. Ce qui permettrait de distinguer, d'une part, le *contenu* de la composante culturelle et, d'autre part, sa *structure*, c'est que la fonction de transmission et de renouvellement des contenus du savoir culturel est analysée dans le cadre d'un agir communicationnel, « qui s'appuie, *en dernière instance*, sur l'autorité du meilleur argument »<sup>66</sup>. Il s'agit ici de locuteurs qui critiquent le savoir culturel dont ils héritent, dans le but de rationaliser les rôles dévolus à la composante structurelle de la culture. Cette fonction paraît légitime ; mais le contenu du concept formel de culture demeurant inexpliqué, on comprend mal comment il serait

---

<sup>64</sup> Thomas McCarthy explore quelques aspects de ce rôle, dans (1991), chapitre 5.

<sup>65</sup> La composante culturelle a aussi des fonctions spécifiques d'intégration sociale et de socialisation, dont je ne discuterai pas ici. Cf. Habermas, (1981), II, pp. 157-159.

<sup>66</sup> Habermas, (1981) II, p. 159.

possible à des locuteurs de critiquer un savoir culturel si leurs prises de position argumentées s'insèrent dans la langue même qui constitue le savoir qu'ils critiquent.

Cette situation s'éclaire sous un jour nouveau si on fait l'hypothèse que, parmi les théories du langage qui pourraient satisfaire une théorie habermassienne de la communication, il y aurait celle d'une approche institutionnelle du langage. Cette approche offre une synthèse satisfaisante du concept de langage tel que l'exige la théorie de l'agir communicationnel : d'une part, la langue est conçue comme une institution publique qui codifie les pratiques existantes d'une communauté linguistique, de telle sorte que les locuteurs possèdent un savoir commun publiquement accessible, dans une structure conceptuelle de base qui codifie la signification littérale des expressions. Cette structure détache la langue commune des systèmes de croyances, des contenus culturels divers, des implicatures conversationnelles, etc. *La structure conceptuelle de base recouvre ainsi ce dont les locuteurs ont besoin pour élever leur interaction au niveau d'une discussion rationnelle.* Il devient ainsi possible de critiquer des sections d'un monde vécu à partir d'expressions linguistiques partagées en commun, puisque ces expressions ont, en quelque sorte, une bonne distance par rapport au contenu bigarré, diffus et dense du monde vécu. Ce concept de langue comme institution sociale constitue ainsi un médium d'interaction qui permet d'individuer des segments de mondes vécus.

D'autre part, ce concept de langage renferme en son sein une notion suffisamment robuste de la validité intersubjective pour mettre en branle une théorie de la justification intrinsèquement liée à la signification linguistique. C'est-à-dire que la conception institutionnelle du langage résiste à une version culturaliste du langage non seulement en vertu de son indépendance eu égard aux contenus culturels et intentionnels, mais aussi par le lien intrinsèque établi, via les actes de langage, entre la signification et la validité des expressions. On peut certes faire remonter l'origine du langage à une autorité « sacrée » qui dominait les locuteurs individuels et décrétait, par-dessus la volonté de ceux-ci, le contenu

sémantique des expressions. Mais dans les sociétés modernes, cette autorité est comprise comme une stipulation conjointe de locuteurs se comprenant chacun comme un auteur à part égale de la volonté commune. Comme le veut l'approche institutionnelle, la validité d'une expression est fonction de son insertion dans un acte de langage déclaratif qui présuppose une autorité linguistique légitime et implique que l'expression est rendue valide en vertu de son insertion dans un énoncé que justifie adéquatement l'autorité linguistique.

Cette façon de concevoir l'autorité linguistique permet d'expliquer plusieurs aspects de la pensée de Habermas : par exemple le phénomène de la « linguistification du sacré », c'est-à-dire le fait que l'autorité légitime est graduellement passée d'une autorité sacrée à celle d'une communauté de locuteurs. Habermas utilise, pour illustrer ce passage, des concepts empruntés à l'interactionnisme symbolique de Mead<sup>67</sup>. Une analyse de l'aspect institutionnel des langues pourrait fournir l'élément manquant à cette analyse, avec une théorie du langage ayant à l'œil le rapport entre un acte de langage déclaratif et le contenu propositionnel<sup>68</sup>.

Pour en rester à la problématique de ce chapitre, l'approche institutionnelle fournit une explication élégante et transparente de ce qui permet aux locuteurs de passer à un niveau critique d'interaction tout en utilisant le même langage qu'au niveau quotidien. Ils n'auront en effet aucune crainte à se servir de leur langue commune pour critiquer le savoir culturel dont ils ont hérité dans la mesure où celle-ci est conceptuellement détachée des contenus culturels, qu'elle forme une structure de base assez vaste pour inclure toutes les expressions linguistiques et qu'elle renferme un lien intrinsèque avec la validité, que leurs stipulations

---

<sup>67</sup> Cf. Habermas, (1981), II, pp. 7-124.

<sup>68</sup> Le chapitre III abordera certains aspects de la complémentarité des travaux de Mead et de l'approche institutionnelle.

conjointes rend possible. De plus, la signification s'appuie sur une force illocutoire qui contraint les locuteurs à s'entendre sur la performance valide des expressions.

Il faut cependant compléter cette variante institutionnelle avec une précision concernant les prétentions à la validité. Contrairement aux approches inspirées de la philosophie de idiosyncrasique, l'institutionnalisme ne rejette pas la variété des prétentions à la validité (idiosyncrasique reconnaît seulement la validité fondée sur des autorisations et des engagements exprimés dans des *assertions*). Bien que s'inspirant du concept de stéréotype développé par Putnam, l'approche institutionnaliste résiste aussi à une réduction de la validité à des faits<sup>69</sup>. La manière dont les prétentions à la validité s'intègrent à une approche institutionnelle tient compte des plus récentes remarques de Habermas, qui dit concevoir les prétentions à la validité comme offrant un système de références que tout locuteur doit présupposer<sup>70</sup>. Le système de références est implicite par le type de prétention qui est élevée : par exemple, lorsque la locutrice prétend à la vérité d'un état de fait, elle élève une prétention incluant la composante *formelle* d'un monde objectif, c'est-à-dire un système référentiel autorisant les locuteurs à désigner les mêmes objets (peu importe la composition interne de ces objets et le monde vécu particulier, puisque cette composante est formelle).

La présupposition d'un système de références se rapporte à un monde qui transcende les procédures de justification. La vérité des états de faits reposerait ainsi en partie sur la transcendance d'un monde formel, c'est-à-dire qui est semblable pour tous au sens où il ne possède aucun contenu déterminé. Mais le fait est que ce monde « existe ». Ceci est une demi-concession réaliste, dans la mesure où le contenu des perceptions doit quand même être articulé dans des propositions. Par ailleurs, lorsque la prétention élevée concerne la

---

<sup>69</sup> À ce sujet, il est instructif de consulter le récent débat entre Putnam et Habermas concernant la distinction entre faits et normes. Habermas rejette sans ambiguïtés la réduction des normes morales à des faits. Cf. Habermas, (2000), p. 199 sqq.

<sup>70</sup> Habermas (1999), chapitres 5 et 6.

justesse d'une norme, la locutrice présuppose l'inclusion de tous les concernés, puisque cette fois la validité d'un énoncé moral dépend d'un monde formel distinct, celui d'un consensus large qui n'exclut aucun individu concerné. Enfin, si la prétention élevée se rapporte à un événement subjectif, l'auditeur comprendra l'énoncé non pas en fonction d'un consensus sur la validité normative de l'énoncé – puisque le monde intérieur est en partie connaissable de la locutrice seulement – mais fera reposer la validité sur un autre monde formel où les actes de la locutrice s'harmonise avec ce qu'elle dit. Les prétentions à la justesse normative et à l'authenticité expressive incluent ainsi une partie résolument constructiviste, tandis que la prétention à la vérité renferme une composante réaliste.

Cette position, que Habermas étaye tout au long de *Vérité et justification*, est incompatible avec les positions de idiosyncrasique et de Lafont. Elle répond pourtant au problème qui consiste à lier les prétentions à la validité avec la signification. Avec l'ajout d'une approche institutionnaliste, cette réponse comporte deux volets. Elle consiste d'abord dans un lien entre signification et validité, établi en vertu d'actes déclaratifs qui, grâce à des stipulations conjointes, instituent les contenus propositionnels. En second lieu, les prétentions à la validité mettent en place un système de référence formel qui transcende la situation des locuteurs ; une langue commune doit pouvoir se rapporter à ce système formel de référence, qui constitue en partie la signification des expressions. Ce second aspect peut ressembler à la manière dont Crispin Wright distingue vérité (en un sens pluraliste incluant l'assertabilité justifiée) et justification (au sens de justification ponctuelle). Un concept général et pluraliste de vérité est développée par Wright en tant que « vérités-platitude » capables d'englober la plupart des théories de la vérité, entre autres les versions réaliste, anti-réaliste, assertabiliste et cohérentiste. L'idée de fond est qu'une théorie analytique de la vérité peut réunir toutes ces versions sous une même bannière et rendre compte de la manière dont les nombreuses intuitions (ou platitudes) concernant la vérité sont réalisées de façon

diverses par chacun de ces concepts<sup>71</sup>. L'approche de Wright peut être plaquée sur celle de Habermas, du moins en ce qui concerne la différenciation des types de validité selon les « mondes » auxquels les prétentions à la validité se réfèrent. Les trois systèmes de référence différenciés selon les trois types de prétention à la validité rendraient compte d'intuitions fortes concernant le concept de vérité, mais irréductibles entre elles. De cette manière, l'approche institutionnelle rend pleinement justice à une intuition importante de Habermas, selon laquelle « les concepts de vérité, de rationalité et de justice ont le même rôle grammatical dans toute communauté linguistique »<sup>72</sup>.

L'approche institutionnelle se voit ainsi en mesure de fournir un contenu à deux concepts formels importants de la théorie de l'agir communicationnel. D'une part, la composante formelle de la culture d'un monde vécu, qui permet aux locuteurs de toute provenance de transmettre et critiquer des contenus, est composée d'une langue comprise comme un système de conventions. Ce système renferme une structure de base composée uniquement de définitions-stéréotype de base. Les locuteurs peuvent se servir de cette langue pour justifier leur position eu égard à des contextes situés articulant des expressions linguistiques et des interprétations du monde vécu. La langue dont il est ici question est résolument moléculaire et distincte d'une aggrégation d'idiolectes formant un ensemble vague et diffus, tel le contenu culturel du monde vécu. D'autre part, le concept formel de validité qui est intrinsèquement lié à la signification inclut une liste d'intuitions (ou de platitudes) que possèdent les locuteurs à propos des diverses versions de la vérité dont ils font usage dans autant de prétentions à la validité. Ces prétentions forment elles-mêmes une base formelle permettant de mettre en place un système de référence commun à tous les locuteurs qui ne préjuge pas du contenu des objets qu'ils désignent. Elles ont toutefois un

---

<sup>71</sup> Cf. entre autres Crispin Wright, (1999), pp. 226-229.

<sup>72</sup> Trouver référence xxx (ED +/- p. 170)

contenu à la fois minimal et pluraliste, c'est-à-dire que chacune d'elles contient un certain nombre d'intuitions fortes eu égard à la vérité mais les réalisent de manière différente.

### Conclusion

Il y aurait encore beaucoup à dire sur la distinction entre langage et culture telle que la conçoit une approche institutionnaliste et ses impacts sur la pensée de Habermas. Mais j'ai confiance que, sans avoir à entrer dans des détails dont je ne nie pas l'importance, la motivation générale de cette modification est claire. Jusqu'ici, l'objectif de ce travail aura été de démontrer la plausibilité d'une thèse importante de la philosophie du langage de Habermas, qui fait du monde vécu une source de la signification. Pour ce faire, il fallait pouvoir articuler de façon dynamique un rapport des locuteurs au monde vécu qu'ils présupposent de façon parfois « naïve », parfois « sérieuse ». La difficulté de cette thèse était que, si le monde vécu consiste dans des manières de faire agissant à l'insu des locuteurs, le passage à un niveau de remise en question des contenus du monde vécu est mis en danger. La distinction faiblement éclairée par Habermas entre le contenu et la structure de la composante culturelle du monde vécu m'a toutefois permis d'insérer l'institution publique de la langue comme composante structurelle du savoir culturel du monde vécu. Grâce à cette composante structurelle, les locuteurs peuvent mettre entre parenthèses une section de leur monde vécu et en critiquer le contenu. Ils ne sont pas soumis à une structure holiste qui leur interdirait de distinguer leurs expressions linguistiques du réseau de leurs croyances. En outre, leur participation à l'élaboration de contenus communs les poussent à développer les conditions d'une autorité de moins en moins sacrée, prenant davantage en compte les exigences de stipulations conjointes. Ceci est directement fonction du lien intrinsèque entre

la signification d'une expression et un acte de langage déclaratif qui présuppose le concept d'autorité légitime.

Non seulement cette compatibilité tire-t-elle son origine de diverses remarques de Habermas, mais elle autorise une précision inattendue du projet habermassien. Sans l'approche institutionnelle, il est difficile de comprendre ce qui permet de passer de l'autorité « sacrée » décrétant la *signification* d'une expression au concept à prétention universelle d'une inclusion de tous les locuteurs dans l'espace public. Si cette idée garde une certaine plausibilité concernant, par exemple, les normes morales, on voit mal comment y faire entrer l'idée de langage. C'est ce qui pousse bien des commentateurs à faire reposer la conception habermassienne de justification des normes sur une entité indépendante du langage. Par contre, dans la mesure où il s'agit de sauvegarder l'importance du tournant linguistique chez Habermas, l'approche institutionnelle offre une théorie solide du langage et permet d'éclairer certains passages difficiles, tel celui-ci, qui précise l'idée que les « prestations interprétatives » (c'est-à-dire, la signification des expressions) acquièrent une portée universelle :

« Le discours universel renvoie à un monde vécu idéalisé qui se reproduit grâce à un mécanisme d'intercompréhension ; ce monde idéal, largement libéré des contextes normatifs, s'est remodelé dans le sens des prises de position par oui ou par non, rationnellement motivées. Une telle autonomisation ne peut intervenir que si les contraintes de la reproduction matérielle ne se cachent plus derrière le masque d'un consensus normatif fondamental, impénétrable à la rationalité, donc derrière l'autorité du sacré. » <sup>73</sup>

L'idée même de discours universel demeure fort problématique si elle est conçue comme une idéalité intemporelle, distinguée de la langue parlée par les locuteurs. Si, par contre, elle est conçue comme une présupposition pragmatique que font les locuteurs eu égard à l'autorité légitime décrétant la signification de leurs expressions, alors le passage cité devient plus plausible. Les locuteurs ne pourraient pas exprimer le moindre mot dénonçant le *masque*

---

<sup>73</sup> Habermas, (1981), II, p. 159.

*impénétrable d'une autorité irrationnelle du sacré*, s'ils ne disposaient pas d'un concept d'autorité légitime et si la langue qu'ils utilisent ne renfermait pas intrinsèquement cette autorité. S'il existe plusieurs façons de relier la signification à la validité tout en conservant la centralité des prétentions à la validité et des actes de langage, l'approche institutionnelle s'acquitte bien, à mon avis, de cette tâche.

## **II. Considération intermédiaire : Langage et identité**

### CHAPITRE III

## LES STRUCTURES DE L'IDENTITÉ

L'OBJECTIF PRINCIPAL D'UNE ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION consiste à mettre de l'avant des structures universelles du monde vécu qui se développent de manière semblable dans diverses sociétés, afin de montrer qu'une coopération fondée sur la reconnaissance mutuelle des locuteurs oriente effectivement et efficacement le développement des sociétés. La reconstruction du potentiel émancipateur du langage, à la base du développement rationnel des sociétés, restitue un *processus* qui, grâce à la force non violente d'un échange de raisons, conduit à une *compréhension mutuelle* (processus que dénote le terme *Verständigung*). Ceci suppose que les locuteurs utilisent le langage à des fins communes ou du moins, sur un mode coopératif. Comme le langage peut aussi être détourné par un usage stratégique ou par les forces réifiantes des systèmes du pouvoir et de l'argent, le concept de *Verständigung* est particulièrement important. Le langage peut en effet véhiculer des contenus aliénants pour les individus. Afin de contrer un tel usage mettant en danger le tissu social d'une société, Habermas doit démontrer que la

reproduction des mondes vécus exige la primauté de l'agir communicationnel, c'est-à-dire l'usage du langage à des fins d'entente mutuelle. Cette imbrication du langage et de l'entente mutuelle n'est toutefois pas sans conséquences sur l'identité personnelle.

En effet, la primauté de l'institution du langage dans les échanges intersubjectifs exercerait une pression sur la formation de l'identité individuelle, dans la mesure où celle-ci serait liée à un groupe de locuteurs parlant une même langue. Les contenus propositionnels des expressions étant déterminés par un échange constant de raisons dans un monde vécu, l'individu acquiert, en même temps qu'il apprend le sens des mots qu'il utilise, des contenus sociaux préétablis. Ceci poserait un danger pour l'identité individuelle si le langage était rattaché aux pratiques sociales de manière déterministe, par exemple s'il était question d'une langue dominée par des contenus culturels.

À l'horizon d'une théorie de la communication comme celle de Habermas, ce ne sont pas les « affinités particulières » entre une langue et une culture qui importent, car la différenciation progressive des structures du monde vécu et des contenus de tradition permettrait aux individus de se forger une identité débordant les frontières des unités culturelles, nationales ou autres. Les contenus identitaires qui structurent les identités individuelles profiteraient ainsi des ressources *interconnectées* de mondes vécus. L'évolution moderne des sociétés pousseraient ceux-ci à chercher leur unité dans des ensembles de plus en plus grands, où les histoires se chevauchent dans une communauté de communication illimitée. L'identité individuelle s'élargirait de concert avec l'élargissement des sociétés et des espaces publics politiques. C'est ce qui ressort de l'analyse que fait Habermas des écrits de George Herbert Mead : l'individu façonne sa connaissance de soi par le biais d'une socialisation progressive, idéalement illimitée. Les capacités réflexives des locuteurs s'érigent sur fond d'une culture située, mais qui, plongée dans le monde moderne, est animée par un

souci de liberté et d'émancipation qui pousse à l'élargissement des rapports dialogiques avec des groupes de plus en plus larges.

Cette caractérisation pourrait servir de réplique à l'approche institutionnelle du langage. Une des conséquences de cette dernière approche est de lier l'identité individuelle à un groupe linguistique, dans la mesure où celui-ci évolue à travers le temps en développant ses propres institutions. Mais Habermas pourrait résister à cette conclusion, s'il pouvait montrer que la dynamique des ententes intersubjectives poussait les communautés linguistiques à élargir sans cesse leurs horizons interprétatifs. De la sorte, les identités collectives seraient, sous l'effet d'échanges constants, orientés par l'ouverture à une entente toujours plus large avec autrui, par-delà l'unité dans une communauté culturelle déterminée.

Habermas aurait ainsi une arme pour s'objecter à une approche institutionnelle et ce, même si le monde vécu avait une structure holiste. Par contre, cette réplique comporte sa part de difficultés. Les idéalizations fortes que Habermas met au cœur du processus de socialisation ont tendance à épouser un processus univoque, où l'autonomie morale d'une locutrice idéalisée guide la marche progressive des mondes vécus dans la modernité. Les critiques des précédents chapitres pourraient servir, si le concept d'identité provenant d'une éthique de la discussion échouait à remplir les objectifs que celle-ci s'est fixés. Il se pourrait que le mélange des cultures et leur coopération mutuelle ne soit possible que si les locuteurs reconnaissent mutuellement non seulement leur autonomie morale, mais aussi une réalité institutionnelle sociopolitique. Il faudrait cependant montrer comment celle-ci ne se réduit pas à une interprétation culturaliste des identités collectives.

Pour prendre son envol, la théorie habermassienne de la formation de l'identité individuelle passe par une appropriation des textes de Mead, vers laquelle je me tournerai tout d'abord. La détranscendentalisation du paradigme du sujet, qui caractérise la théorie intersubjective du langage de Habermas, s'inspire des étapes que Mead a franchies, tout en

critiquant certains de ses aspects. Le but est ainsi de remplir les objectifs d'une pragmatique formelle, où l'autonomie morale est directement ancrée au cœur des interactions sociales. La pragmatique formelle de Habermas se heurte cependant à des obstacles dont la résolution présuppose une subjectivité qui se tient derrière ses affirmations et qui doit assumer la responsabilité de ses dires. Je montrerai, concernant le concept d'individu, comment Habermas propose de résoudre ces difficultés.

La seconde partie de ce chapitre fera ensuite la généalogie critique du concept d'identité collective chez Habermas. Malgré les intentions affichées par Habermas, l'ouverture à autrui qu'exprime les présupposés communicationnels d'une éthique de la discussion est réifiée dans une distinction rigide entre les identités concrètes et l'universalité visée par l'entente. Il faudra alors se demander si les travaux d'Axel Honneth sur les luttes pour la reconnaissance ne pourraient pas aider à sortir Habermas de ce mauvais pas. Honneth lit dans la « grammaire morale des luttes sociales » un principe d'autoréalisation éthique, plus large que celui d'autonomie morale. Mais Honneth tombe aussi sous le charme d'une résorption de la tension entre les identités concrètes et la structure générale des identités par une réification du médium du droit. Une dernière tentative, à mon avis fructueuse, de dégager l'éthique de la discussion de ces réifications commencera par une analyse des travaux de Margaret Gilbert sur la question de l'agent collectif. Un concept de sujet pluriel qui respecte la dynamique d'une structure générale d'identification détermine en partie la forme des engagements conjoints entre individus, sur la base d'un consentement au moins tacite. Le résultat est qu'une réalité institutionnelle peut s'inscrire au creux de l'identité individuelle, bien que demeurant, comme toute réalité reconnue, une reconnaissance seulement partielle des structures de l'identité. Cette version équilibrée de l'identité collective, si elle ne succombe pas dans une inflation culturaliste, ne met pas l'autonomie morale en péril.

## 1- Le concept d'individu : un visage de Janus

Habermas distingue le concept d'individu à partir des deux facettes d'un conflit caractérisant, selon Hegel, la liberté des modernes : le conflit entre, d'une part, l'*autodétermination* d'une liberté qui se pose elle-même et, d'autre part, l'appropriation par soi d'une histoire authentique de cette liberté, c'est-à-dire la *réalisation* de soi. Habermas considère que ce conflit reçoit un éclairage bénéfique après le tournant linguistique de la modernité, ce que Mead aurait déjà entrevu. L'échange linguistique désigne des locuteurs qui se présentent sous deux faces : le « je » d'un locuteur s'adresse à un « tu » et se raccorde, par la reconnaissance mutuelle d'un jeu de langage, à un individu qui se désigne ainsi de manière performative en tant qu'être *irremplaçable*. En se désignant soi-même comme « je », le sujet linguistique pose le point de départ d'une chaîne d'actes imputables à lui seul. Du même coup, cette ouverture le désigne aussi comme être *singulier* : il doit maintenant prendre sur soi l'histoire toujours à recommencer, parce que toujours partielle, du passage de sa liberté de fait à l'expression d'une liberté en devenir. Le concept d'individu est ainsi relié de façon intime avec les conditions de son autodétermination et de son autoréalisation dans le langage. Cette section commencera par un court résumé des textes de Mead, ce qui me permettra de situer l'appropriation particulière de Habermas dont je traiterai à la partie suivante.

Selon Habermas, ce serait l'irremplaçabilité d'un *locuteur*, conçue de manière performative dans les échanges linguistiques, qui fonderait le point de départ de la responsabilité pratique. Dans ses rapports avec autrui, l'individualité disposerait ainsi du point de départ d'une chaîne de raisons justifiant ses actes et qui servirait à construire un rapport authentique à soi. Cette manière de penser le sujet qui, comme je le montrerai un peu plus loin, se tient sous le vocable d'une *identité postconventionnelle*, donne cependant la

priorité à l'autonomie conquise par le langage, face à une conscience de soi spontanée, propre à tout individu. Il en résulte une distinction problématique entre un individu qui se tient derrière ses prises de position et ses actes linguistiques. Des philosophes comme Manfred Frank ont vu dans cette séparation une tension qui devait se résorber par une réconciliation de l'identité morale et de la spontanéité à travers une *conscience de soi*. Je terminerai cette première section sur les structures de l'identité en scrutant les pièces maîtresses d'un débat entre Frank et Habermas, ce dernier critiquant chez son vis-à-vis une réduction de la connaissance de soi à une conscience de soi monologique. La critique de Habermas, qui vise un concept de sujet remontant à Kant et à Fichte, doit beaucoup à la manière dont Mead conçoit le rapport d'un individu à sa communauté de socialisation. Mead aurait rendu possible la résolution de ce qu'une philosophie du sujet n'a su que rendre problématique : la personne découvre son irremplaçable singularité non pas *en* elle-même, mais seulement au terme d'une longue odyssée *hors* d'elle-même, grâce au maniement de symboles dans un environnement social <sup>1</sup>.

#### a- Mead et la genèse sociale du moi

Dans son article intitulé « L'individuation par socialisation », Habermas retrace l'évolution du concept d'individu, qui se présente en philosophie sous une forme paradoxale : dénotant, d'une part, ce qui « se distingue de toutes les autres choses (ou de la plupart d'entre elles) par des déterminations qualitatives » <sup>2</sup>, le *concept* d'individu s'est laissé penser, d'autre part, à partir d'une « règle générale », qui fait triompher l'universel sur un « individuel confiné dans

---

<sup>1</sup> Habermas, 1988e, p. 192.

<sup>2</sup> Habermas, 1988e, p. 193.

l'indicible »<sup>3</sup>. Ce paradoxe, que Habermas illustre entre autres à partir d'une analyse du concept d'individu chez Fichte, trouverait cependant un début de résolution dans une réflexion sur le langage. Humboldt aurait été, parmi plusieurs, l'un des pionniers de cette réflexion, mais ce ne serait qu'avec Mead qu'elle aurait pu se déployer dans toute son ampleur. Avec Mead, l'identité individuelle découle d'un *processus* d'interaction que poursuivent les membres d'une communauté de socialisation. Grâce à une internalisation symbolique des rôles institutionnels véhiculés dans un contexte social, les individus prennent conscients de leur identité non pas seulement comme objet social, c'est-à-dire en tant que biographie singulière, mais aussi en tant que source spontanée d'action ; c'est cette dualité que Habermas étudie de près.

L'intérêt que représente pour Habermas les textes de Mead s'explique par la résistance que celui-ci oppose d'une part aux réductions physicalistes du sujet, mais aussi, d'autre part, à son essentialisation dans une philosophie du sujet qui, pour le dire d'une manière schématique, fonde la connaissance de soi et du monde sur une conscience de soi. Cette résistance chez Mead passe par une conception intersubjectiviste du sujet qui, comme on le verra, sert de tremplin pour une analyse de l'identité passant par le langage. Mead fait passer l'individuation des états mentaux par la maîtrise d'un langage symbolique. Grâce à l'acquisition d'un langage, les contenus intentionnels qui sous-tendent les comportements individuels sont profondément influencés par une « conscience sociale » organisant les stimuli et réponses. L'organisation complexe des comportements dans une conscience sociale constituerait, à la base, les objets d'expérience possible et les normes sociales.

Il faut alors expliquer comment l'anticipation des réactions d'autrui dans des rôles institutionnels présuppose une soi-disant conscience sociale, dont dépendrait le succès de

---

<sup>3</sup> Habermas, 1988e, p. 196.

toute action. L'acteur ne pourrait pas se mouvoir dans son environnement, nous dit Mead, sans avoir conscience des objets et des autres humains l'entourant. La conscience qu'a un acteur de son environnement serait *réflexive*, dès lors qu'il confronte ses propres intentions aux réponses d'autrui qu'il anticipe, organise, critique, approuve ou rejette intérieurement. L'étape suivante consiste à dire que l'anticipation intérieure des réponses d'autrui suppose la conscience d'un soi pilotant l'action, qui ne peut éviter d'émerger lorsque certaines actions deviennent problématiques. Mead fait apparaître ce type de prise de conscience durant les situations de conflit : dans la mesure où les acteurs remettent en cause des interprétations problématiques, le processus de résolution de conflits réfère à un contexte social qui, pour être intelligible, prend la forme d'une conscience sociale.

La conscience sociale consisterait dans l'adoption de rôles sociaux qui président à un processus de formation sociale du moi. L'intériorisation de règles sociales par les membres d'une même société serait une forme spécifique de l'adoption de rôles sociaux. L'individu apprend à *se voir* et à *se comprendre* dans la mesure où, cherchant à comprendre et à influencer son environnement, il apprend à prévoir les réactions d'autrui sur le mode d'une adoption des rôles sociaux véhiculés dans une communauté donnée. C'est en observant et en interprétant ses propres réactions face aux attentes sociales de comportement que l'individu acquiert une personnalité, processus qui va en s'élargissant. L'individu comprend et prévoit les attentes normatives de manière toujours plus fine dans la mesure où il comprend aussi les autres à partir des rôles qu'il les voit adopter. Pour désigner l'ensemble des rôles d'un contexte social, Mead les rassemble dans les attitudes qu'un soi attribue à un *autre généralisé* : « [l']attitude de l'autre généralisé est l'attitude de la totalité de la

communauté »<sup>4</sup>. L'identité de l'individu est ainsi constituée par une intériorisation des attentes de comportement du groupe social auquel il appartient.

Mead pare le danger d'une identité individuelle réduite à des rôles sociaux avec l'idée d'une force spontanée, appelée le « je », qui organise et reconstruit sans cesse la structure de rôles. Cette force spontanée alimenterait par son impulsion l'activité de l'autre généralisé, ou la construction sociale des rôles que Mead nomme le « moi ». Bien qu'étant pure spontanéité, l'ombre du « je », nous dit Mead, se reflète dans l'identité d'un « soi » qui résulte d'une synthèse des rôles sociaux du « moi » et de la spontanéité du « je ». L'appropriation critique des contenus sociaux serait rendue possible par l'impulsion naturelle du « je », appelée à résoudre les conflits identitaires.

Il existe certainement des cas conflictuels où un individu pourrait s'opposer à l'ensemble des normes sociales de la société à laquelle il appartient. Un tel individu, selon Mead, peut alors faire appel aux normes d'un groupe plus large qu'il croit pouvoir mettre en concurrence avec l'ensemble des normes qu'il critique – par exemple en invoquant les générations futures, ou un univers plus large du discours englobant d'autres groupes. Or, ceci revient à admettre une normativité inhérente au « je », qui aurait la capacité de critiquer un ensemble très vaste de normes qui le déterminent à un moment précis. Comment concevoir le contenu de cette normativité ?

Mead sauve la spontanéité du « je » en la mettant à l'abri d'une conscience fondatrice de soi. Le « je » n'est que pure spontanéité et n'a pas d'identité. Pourtant, le « je », dit Mead dans un passage obscur, est le soi transcendantal de Kant, l'âme qui tire les ficelles derrière la scène<sup>5</sup>. L'identité, au bout du compte, consisterait dans la formation *sublimée* de l'activité créatrice du « je », au sens psychanalytique du terme : l'impulsion du « je » est transposée sur

---

<sup>4</sup> Mead, (1967) (trad. libre).

<sup>5</sup> Mead, (1964), p. 141.

un plan supérieur de réalisation. Par ce subterfuge, le « moi » social est placé sous l'autorité spontanée du « je » de l'individu. Il subsiste ici un résidu de conscience originaire qui contrôle le processus d'intériorisation. Certes, comme le souligne Mead dans plusieurs passages de ses textes, l'identité individuelle serait le résultat équilibré d'une intériorisation de l'ensemble des attitudes d'une communauté et d'une perspective singulière sur celle-ci. Mais l'équilibre dont il est question projette une conscience de soi originaire dans un moi, ou un objet social que l'on nomme l'identité. C'est à partir de cette ambiguïté que Habermas développe une théorie de l'identité fondée sur l'agir communicationnel.

#### **b- Habermas et l'identité postconventionnelle du je**

Habermas soutient que, moyennant des corrections importantes chez Mead, le rapport du « je » et du « moi » renferme la clé pour l'analyse d'un concept d'individu rencontrant les exigences de sociétés postconventionnelles. Les sociétés postconventionnelles sont des sociétés qui n'ont plus à leur disposition une composante essentielle à la transmission de traditions fortes : l'unification des contenus de tradition dans de grands récits métaphysiques, qu'intériorisent la plupart des membres d'une même communauté au sein de leur identité individuelle<sup>6</sup>. Les récits métaphysiques sont remplacés par des mondes vécus imbriqués les uns dans les autres grâce à l'action d'une structure pronomiale universelle au langage. Une identité postconventionnelle est ainsi dégagée par Habermas à partir d'une analyse des pronoms, le passage réussi d'une société conventionnelle à un paradigme postconventionnel impliquant une forme d'identité fondée sur l'interaction langagière. Comme nous le verrons, cette interprétation de Mead suscite toutefois plusieurs questions.

---

<sup>6</sup> Habermas, 1988e, p. 227.

Habermas émet principalement deux critiques envers Mead. La première s'oppose à l'idée qu'une conscience de soi embryonnaire, précédant la conscience réflexive, prépare le passage à une identité formée dans la communication. Un rapport à soi ne saurait être formé qu'à travers un dialogue ouvert avec autrui. S'il semble inévitable de présupposer une forme d'agir communicationnel au niveau des rapports avec autrui, il en serait *a fortiori* de même pour un rapport à soi réflexif :

« À vrai dire, Mead omet de distinguer la relation à soi originaire – qui ne fait que frayer le passage d'une communication médiatisée par des gestes phonétiques à une communication authentiquement linguistique –, de cette relation à soi réfléchie qui ne s'établit qu'à travers le dialogue avec soi et qui, par conséquent, présuppose déjà la communication linguistique. <sup>7</sup>

Contre l'insistance de Mead à faire du « je » une force spontanée qui préside les impulsions du moi, Habermas soutient que cette force, dans la mesure où elle est « réfléchie », possède un noyau intersubjectif. L'argument derrière est complexe et j'y reviendrai plus loin ; pour comprendre le fond de cette critique, il est préférable de passer immédiatement à une seconde critique qui jette un éclairage bénéfique sur la position habermassienne.

Acceptons l'hypothèse qu'un noyau intersubjectif constituerait, par le langage, le rapport à soi d'une conscience. Une seconde critique peut alors voir le jour. Elle met en scène la distinction, jugée cruciale par Habermas, entre « la relation à soi épistémique du sujet connaissant et le rapport à soi *pratique* du sujet agissant » <sup>8</sup>. Mead demeure dans le cadre d'une théorie de l'action qui conçoit les deux rapports à soi (épistémique et pratique) comme le résultat semblable d'une résolution de problèmes d'interactions. Dans les deux cas, une succession de stimuli déclenche une réponse chez un acteur, qui résout les conflits en se référant aux attentes d'autrui. Les conflits épistémiques et pratiques sont distingués en vertu du type d'interaction. Concernant les conflits épistémiques, l'interaction symbolique prend

---

<sup>7</sup> Habermas, 1988e, p. 217 (trad. modifiée).

<sup>8</sup> Habermas, 1988e, p. 218 (c'est Habermas qui souligne).

le pas sur les réactions instinctives pour « procéder à une régulation cognitive et autoréférentielle du comportement du sujet »<sup>9</sup>. Le raccordement adéquat des conflits pratiques requiert pour sa part une forme d'interaction normative orientant les sujets de façon coopérative. Les deux types d'interaction obligent les acteurs à se comprendre mutuellement par l'adoption de rôles, qui consiste, comme on l'a vu, à internaliser des normes sociales.

En ce qui concerne les attentes normatives, le problème relevé par Habermas serait que le « je » pratique se présente inmanquablement de deux façons : d'une part, comme pression impulsive et, d'autre part, comme « source d'innovations qui font éclater et renouvellent les contrôles conventionnellement figés »<sup>10</sup>. Le sujet pratique, qui tente de résoudre les conflits normatifs à partir de ces deux éléments structurants, doit inévitablement se référer à la volonté plus ou moins commune des sujets qui l'entourent, « que nous découvrons, pour ainsi dire, déjà incarnée dans les normes et les formes de vie de notre société »<sup>11</sup>. Un sujet connaissant peut certes sentir – et vouloir appréhender – une spontanéité propre qui imprime à ses expériences des qualités particulières. Il me faudra à ce propos revenir sur ce qui est présupposé ici dans une conscience de soi. Une théorie de l'intersubjectivité peut admettre le fait qu'un individu possède un accès privilégié à ses états mentaux. Mais dès que les conflits à résoudre sont d'ordre pratique, le sujet se trouve, selon Habermas, dans un contexte qui le prive d'une conscience originaire. Le sujet pratique n'a pas accès à une volonté propre, au sens où, tant du point de vue de sa genèse que de son évolution, la volonté pratique serait entièrement orientée par l'entente avec autrui.

---

<sup>9</sup> Habermas, 1988e, p. 218.

<sup>10</sup> Habermas, 1988e, p. 219 (trad. modifiée).

<sup>11</sup> Habermas, 1988e, p. 218.

En refoulant le « je » du sujet *pratique* en deçà de l'échange communicationnel, Mead étierait la portée opératoire du tournant linguistique. Mead isole en effet la spontanéité du « je » de l'identité du « moi » résultant de l'adoption de rôles sociaux. Quelle force pourrait bien receler le « je », si son identité *pratique* ne pouvait se réaliser qu'à travers des *attitudes comportementales généralisées* ? L'individu risquerait de se confondre avec la « puissance conservatrice » des instances du moi, au pire d'en devenir le valet et de perdre l'élan qui le pousse à suivre ses impulsions et à les transformer de manière créative. Une identité qui dépend autant de la résolution de conflits d'interprétation risque de devenir un vaste fourre-tout idéologique ; c'est d'autant plus le cas que la structure identitaire est, chez Mead, radicalement holiste, l'identité s'élargissant potentiellement jusqu'à la communauté incluant tous les êtres humains. La téléologie identitaire de Mead s'appuie sur une rationalisation des rôles sociaux progressant en direction d'une plus grande liberté accordée au « je ». Ceci est tout à fait dans l'esprit des thèses holistes qui, comme nous l'avons vu au premier chapitre, importent des postulats régulateurs orientant la compréhension. Mais ici, l'étendue du postulat laisse songeur. Habermas a raison de rappeler qu'une telle foi se heurte à des « développements complexes » qui « se présentent sous des aspects confus et contradictoires » et qui, en plus d'être en principe insaisissables, seraient loin d'être linéaires <sup>12</sup>.

Contre cet optimisme de Mead, Habermas propose d'abandonner le paradigme identitaire conventionnel qui dépend d'une vision du monde partagée (en l'occurrence, un *autrui généralisé*). Un tel paradigme ne serait plus apte à résoudre les conflits moraux complexes des sociétés postconventionnelles. L'époque où des identités dominantes de groupes réglaient de manière exclusive la synthèse de rôles conflictuels serait consommée.

---

<sup>12</sup> Habermas, 1988e, p. 233.

Les identités collectives des sociétés modernes ne contrôlèrent plus les conditions leur permettant d'unifier un savoir culturel dans une vision du monde. Ce qui caractérise en effet les sociétés modernes sont des identités plurielles qui incarnent des visions radicalement divergentes du monde. Un cadre efficace de résolution de conflits identitaires exige, dans les cas où il est avantageux de le faire, que les identités collectives particulières abandonnent au moins une part de leur autonomie pour la refondre dans une identité générale orientant les comportements de manière légitime. Aucune communauté géographiquement et temporellement délimitée n'aurait la possibilité, tant conceptuelle qu'effective, de développer de telles ressources à notre époque. La raison serait que toute communauté particulière incarne, dans un monde vécu particulier, une mise en récit cohérente de son histoire, de ses valeurs et de ses intérêts particuliers. Toute identité collective particulière contient ainsi des valeurs et des intérêts incommensurables. Ce diagnostic me paraît assez juste ; je vais en différer l'analyse aux prochains chapitres pour me concentrer maintenant sur la plausibilité de la solution proposée par Habermas<sup>13</sup>. S'il n'est plus possible de résoudre le problème d'un contenu identitaire universel avec une philosophie du sujet (que celle-ci soit centrée sur le sujet individuel ou sur le sujet collectif), la voie d'une analyse des présupposés de la communication demeure, aux yeux de Habermas, une possibilité ouverte.

L'interaction linguistique distingue deux formes de l'identité, qui recourent exactement la distinction entre les aspects universel et particulariste de l'identité. Cette distinction, je le rappelle, différencie l'identité individuelle sous les aspects de l'*autodétermination* et de la

---

<sup>13</sup> Deux alternatives, à mon avis inacceptables, contesteront la justesse de ce diagnostic : une première, libertaire, maintiendrait que les identités collectives sont des ensembles vides – pensons à Margaret Thatcher qui croit que la société n'existe pas. Une seconde voie tente de fonder la modernité dans une vision du monde englobante et générale (pensons aux travaux de Charles Taylor sur la subjectivité moderne). Les deux prochains chapitres, qui traitent de problèmes en philosophie politique, montreront qu'une position amendée de l'éthique de la discussion parvient à naviguer entre ces alternatives.

*réalisation de soi*<sup>14</sup>. La difficulté qui surplombe l'identité individuelle dans des sociétés postconventionnelles est d'assurer, sans régresser dans une posture métaphysique, à la fois l'autodétermination et la réalisation de soi, de manière à permettre à l'individu de justifier sa conduite aux yeux de tous :

« L'appropriation critique et la poursuite réfléchie de la biographie serait condamnée à rester une idée gratuite et même indéterminée, tant que je ne pourrais pas me rencontrer 'au vu de tous' et donc devant le tribunal d'une communauté de communication illimitée. 'Me' veut dire ici : mon existence dans son ensemble, dans la pleine concrétude et dans toute l'ampleur des ensembles de vie et des processus de formation qui marquent l'identité de leur empreinte. »<sup>15</sup>

Répondre à la difficulté des sociétés postconventionnelles implique ainsi, selon Habermas, une projection du soi dans la communauté de tous les humains. Au lieu de projeter cette communauté dans une utopie philosophique, Habermas l'inscrit dans la structure linguistique d'usage des pronoms. L'appropriation du système pronominal par un individu le contraint en effet, d'une part, à adopter des rôles prédéterminés par la grammaire d'une communauté linguistique : un locuteur prononçant « je » se confère nécessairement une particularité déterminée par une forme sociale, dans la mesure où il prend la perspective sociale de son alter ego qui le reconnaît formellement en tant que « tu ». Le rapport d'un « je » à un « tu » déterminerait de cette manière une reconnaissance effective et mutuelle des identités individuelles, de telle sorte qu'une locutrice peut toujours exiger de son auditeur qu'il reconnaisse une identité récusée. Or, le sens performatif du pronom « je » n'est pas épuisé par la reconnaissance réciproque des locuteurs ; en énonçant « je », tout locuteur intériorise une autre fonction vitale de ce pronom, celle de désigner *l'irremplaçable* singularité de celui qui l'utilise. Le sujet du « je » ne fait pas que reproduire un rôle grammatical socialement déterminé, il énonce en même temps une volonté autonome à

---

<sup>14</sup> Habermas, 1988e, p. 223. J'élaborerai cette distinction un peu plus loin, à partir des critiques de Manfred Frank.

<sup>15</sup> Habermas, 1988e, pp. 226-7.

partir de laquelle sont remplis les rôles sociaux *in propria persona*<sup>16</sup>, à partir d'un point de vue qui n'est pas échangeable avec autrui et dont l'individu parlant ne peut même pas se défaire. La signification performative du pronom « je » explique ainsi comment un locuteur peut s'assurer à la fois d'une identité individuelle passant par les rôles sociaux et d'un point de départ servant au développement de *sa* liberté en devenir<sup>17</sup>.

Le rapport à soi du sujet pratique, jugé problématique chez Mead, est entièrement inversé par Habermas. Étudiée sous l'angle d'une volonté à la fois irremplaçable et singulière, l'appropriation de rôles sociaux par un « je » présuppose une communauté de communication idéalement illimitée : la spécificité irremplaçable de l'individu n'est pas assurée par sa biographie particulière ou par les rôles sociaux prédéterminés dans un groupe, mais en vertu des seules conditions d'interaction langagière en général. C'est ainsi que s'imisce, *au niveau du contenu identitaire d'un « je » et non pas au niveau d'un « moi »*, les exigences d'une communauté morale comprenant tous les êtres rationnels. À moins, nous dit Habermas, de vouloir soumettre la communication à une autorité arbitraire, tout acte de langage présuppose la reconnaissance réciproque de volontés irremplaçables dont l'identité singulière dépend seulement d'un espace communicationnel idéalement illimité.

Il faut se rendre compte de l'ampleur de cette réinterprétation de Mead. Tandis que chez Mead, le « moi » intériorise les normes sociales d'une communauté potentiellement extensible à l'infini et dont l'autorité morale limite les impulsions du « je », ce rapport subit une inversion parfaite avec Habermas. Les sociétés modernes devraient faire place à la radicalité d'un « je » autonome et singulier, qui s'affirme *face à tous les autres « je »* :

---

<sup>16</sup> Habermas, 1988e, p. 231.

<sup>17</sup> Il faut noter que cette idée n'est pas nouvelle ; elle était présente dans un hommage à la mémoire d'Adorno écrit en 1969, où Habermas poursuivit certaines intuitions de celui dont il regrettait la disparition : « dès lors que deux sujets parlent *les uns avec les autres* (et non plus seulement *sur* des états de choses objectivés), ils se font face avec une prétention à être reconnus en tant qu'individus irremplaçables dans leur détermination absolue ». Cf. Habermas, (1969), p. 250.

« [...] le soi du rapport pratique à soi ne peut s'assurer de lui-même qu'à condition de pouvoir revenir sur lui-même, dans la perspective d'autrui, en tant que leur *alter ego*, sans être cette fois l'*alter ego* d'un autre *alter ego* du groupe concret qui est chaque fois le sien (en tant que « moi »). Il ne se rencontre qu'en tant qu'*alter ego* de *tous* les autres qui sont intégrés à une communauté, volonté libre engagée dans l'autoréflexion morale et être absolument individué engagé dans l'autoréflexion existentielle »<sup>18</sup>

Ces structures du « je » auraient un impact profond, car « une fois que celles-ci sont un fait social, elles ne peuvent laisser intactes les formes traditionnelles de l'intégration sociale »<sup>19</sup>. L'inversion est complète : les rôles sociaux sont alors entièrement soumis à l'autorité morale du « je ».

#### c- Le débat entre Manfred Frank et Habermas : la subjectivité en question

L'objectif général de l'essai de Habermas sur Mead consiste à montrer que le développement moral propre à des individus engagés dans une communication idéalement illimitée constitue une contrainte au niveau des identités individuelles et de groupe. Au centre de ces arguments se trouve une structure complexe de la subjectivité, déployée à partir d'un rapport communicationnel de soi à autrui. Tout en restant à l'intérieur des limites de ce travail, je voudrais maintenant aborder le débat entre la position intersubjectiviste de Habermas et celle de Manfred Frank qui, pour sa part, demeure attaché à une philosophie du sujet. Ce débat n'a pas engagé les deux philosophes allemands sur une longue période ; limité à quelques articles et réponses, la qualité de leur échange est cependant exemplaire. Je ne poursuivrai de cette conversation que les fils qui me paraissent essentiels pour éclairer le pragmatisme meadien de Habermas.

---

<sup>18</sup> Habermas, 1988e, p. 227 (trad. modifiée).

<sup>19</sup> Habermas, 1988e, p. 241.

Frank conçoit le sujet comme une entité entièrement autonome et irréductible à une appartenance collective, quand bien même cette appartenance serait conçue de manière « communautarienne » (l'identité du groupe limitant ce qu'il est possible de connaître et de faire), ou de manière « intersubjectiviste » (ce sont alors des ententes qui tiennent lieu de balises normatives). Cette conception d'un sujet entièrement autonome, fidèle à l'idéalisme allemand, peut même servir, selon Frank, à extirper Habermas la dissolution du sujet dans un monde vécu social, en bloquant une régression infinie au moment d'en définir les soubassements théoriques. J'évoquerai à la suite de ces critiques une réplique intéressante de Lutz Wingert, qui a par la suite été reprise par Habermas. Cette réplique permet en outre d'éclairer le texte de Habermas sur Mead. Je montrerai enfin que cet éclaircissement fait toutefois intervenir des difficultés irrésolues, qui proviennent d'une restriction inexplicite de l'entité collective accueillant l'intersubjectivité à un seul type de collectivité.

Frank décèle deux sources majeures expliquant ce qu'il conçoit comme l'échec d'une théorie intersubjectiviste, ou de ce qu'il appelle la déclassification de la subjectivité<sup>20</sup>. La première source de cet échec se rapporte à la circularité d'un rejet de la subjectivité. La connaissance de soi du sujet tournerait dans une circularité fatale si elle ne constituait pas elle-même son point de départ absolu. À moins de vouloir se défaire totalement de la notion de sujet, ce à quoi résiste Habermas, il ne serait pas possible de rejeter la primauté d'un sujet singulier et irremplaçable, ayant directement accès à une connaissance de soi que le discours ne ferait que rendre explicite.

Dans un de ses récents textes, Frank développe l'objection de la circularité en toute rigueur<sup>21</sup>. La conscience de soi, prise au sens d'une familiarité (*Vertrautheit*) d'un sujet avec sa propre personnalité (*Eigenschaft*), est une connaissance effective possédée par un sujet et

---

<sup>20</sup> Frank, (1995), p. 547.

<sup>21</sup> Frank, (2001).

qui ne saurait être réduite à un savoir linguistique <sup>22</sup>. Elle ne pourrait pas être traduite dans une proposition sans perte de sens, croit Frank, la connaissance de soi étant *constituée* par l'attention particulière qu'un sujet entretient envers ses propres contenus de pensée. De plus, la connaissance de soi est *directement* liée à la familiarité de soi avec ses contenus de pensée, au contraire des contenus propositionnels. Une telle « familiarité anonyme », appartenant exclusivement à une conscience propre, ne peut pas être caractérisée comme telle ou telle ; c'est-à-dire qu'elle ne saurait être médiatisée, car elle pourrait seulement être *éprouvée* par une conscience singulière. Puisqu'il faut expliquer ce qui fonde des sujets à s'adresser mutuellement *en tant que sujet* avec des pronoms, Habermas ne ferait alors que présupposer ce qu'il devrait expliquer avec son approche grammaticale de la subjectivité.

Si cette objection était valide, Frank pourrait miner le terrain avec une seconde source de problèmes, qui concerne cette fois les ramifications herméneutiques de l'approche intersubjectiviste. Il serait possible de contourner la circularité d'un rejet du sujet et de le faire émerger non pas d'un usage formellement correct des pronoms, mais du *contenu* qui lui est conféré par la pratique linguistique d'un monde vécu particulier. Ceci propulserait cependant la théorie dans l'arène herméneutique, selon Frank. Si l'autonomie du sujet ne pouvait être conceptuellement assurée à un niveau précédant les pratiques d'une communauté, la pression exercée par le monde vécu sur les choix individuels deviendrait sans égale. Apprécier le contenu du concept de l'individu moderne exigerait en effet de se référer aux « mécanismes nivelants du marché, aux endoctrinements administratifs des citoyens, aux régulations autonomes totalement anonymes des systèmes sociaux ou aux violations légales des Droits de l'Homme <sup>23</sup> ».

---

<sup>22</sup> Frank, (2001), p. 230.

<sup>23</sup> Frank, (1995), p. 546 (trad. libre).

Frank évalue une réplique possible de Habermas, qui consisterait à dire qu'une théorie de l'intersubjectivité ne nie pas l'existence de l'individu, mais tente seulement d'en déployer la signification dans un espace public constitué par les rapports intersubjectifs. L'individu serait alors cet être doué de capacités telles qu'il peut opérer des choix dans un espace *déjà* interprété par un monde vécu. Cette capacité de choix fonctionnerait par abduction, écartant ce qui ne lui conviendrait pas<sup>24</sup>. Frank réplique que la structure holiste des rôles sociaux mine cette capacité de choix. Les individus ayant eux-mêmes, dans un monde vécu déjà interprété par des rôles sociaux, une identité interprétable, comment assurer cette capacité de choix qui leur permettrait de refuser ou d'approuver les interprétations qui leur sont soumises ? Il y aurait toujours une interprétation additionnelle se cachant derrière chaque tentative d'interprétation de soi à partir des rôles socialement interprétés. C'est pourquoi, selon Frank, l'individu ne peut être conçu comme la convergence de divers rôles sociaux ou comme la meilleure interprétation d'une identité, mais comme la source irréductible de la responsabilité individuelle déterminant toute décision, source qui préside à la transformation des codes sociaux et sans laquelle l'universalisme ne serait qu'un lit de Procuste<sup>25</sup>. Si des individus sont fondés à se reconnaître mutuellement comme étant la source unique et responsable de leurs actes, ce ne serait pas en vertu d'une pression émanant du langage, mais bien plutôt grâce à un *don* de soi projeté de chacun en chacun, qui est d'autant plus authentique qu'il émane d'un sujet en accord avec lui-même<sup>26</sup>.

Ces critiques ont rencontré une réplique concise de la part de Habermas, en particulier concernant la prétendue définition circulaire du sujet à l'œuvre dans une théorie

---

<sup>24</sup> Frank, (1995), p. 548.

<sup>25</sup> Frank, (1995), pp. 548-549.

<sup>26</sup> Cette dernière lecture se trace en filigrane du texte de Frank. Pour plus de détails sur cette *donation* de l'individu, on pourra lire Renaut (1989), en particulier les pages 297-299.

intersubjectiviste<sup>27</sup>. Dans la mesure où la réplique de Habermas pouvait maintenir une notion intersubjective du sujet de façon non circulaire, il aurait alors un appui stable lui permettant de contrebalancer les excès d'une interprétation herméneutique de la biographie individuelle.

La réplique de Habermas reprend une distinction à laquelle j'ai fait allusion plus haut, qu'il considère toutefois n'avoir pas développée avec succès :

« Seinerzeit habe ich freilich, wie ich inzwischen von Lutz Wingert gelernt habe, nicht hinreichend differenziert zwischen der *Unvertretbarkeit* dessen, der *in propria persona* handelt, und jenem Anspruch, sowohl als *zurechnungsfähige* Person überhaupt wie auch als lebensgeschichtlich individuierte, also *unverwechselbar einzige* Person anerkannt zu werden »<sup>28</sup>

Habermas se réfère en outre à un texte de Lutz Wingert où ce dernier critique, à l'aune du concept d'irremplaçabilité, la notion de subjectivité que Frank rattache à la familiarité de soi<sup>29</sup>.

Wingert part lui aussi de l'analyse pronominale : des individus seraient *fondés* à se désigner réciproquement comme des sujets irremplaçables du fait qu'ils s'autorisent à dire « je », ceci impliquant bien entendu qu'un autre « je » s'adresse aussi à eux comme un « tu »<sup>30</sup>. Mais *pourquoi* en viennent-ils à s'autoriser de cet usage ? S'inspirant de Fichte, Frank répond à la question qu'il juge, on s'en rappelle, embarrassante pour la position de Habermas : *s'opposant* à mes comportements et mes attentes, autrui est rencontré comme cet autre que *ma* personne connaît déjà en tant qu'analogue de *ma* personnalité propre. La relation épistémique à soi, où le « je » se rencontre comme pure spontanéité, forme ici le fondement

---

<sup>27</sup> Cf. Habermas, (1995), en particulier pp. 559-565.

<sup>28</sup> « Jadis, comme je l'ai appris par l'entremise de Lutz Wingert, je n'ai pas en effet réussi, de façon satisfaisante, à différencier l'*irremplaçabilité* qui agit *in propria persona*, de cette prétention d'être reconnue comme personne responsable et individuée de façon générale par une histoire biographique, par conséquent comme une personne *assurément unique*. » Habermas, (1995), p. 561 (c'est Habermas qui souligne).

<sup>29</sup> Wingert, (1993), p. 296 sqq.

<sup>30</sup> Wingert, (1993), p. 301.

de la relation de soi à autrui. À ceci, Wingert oppose trois objections<sup>31</sup>. Tout d'abord, le flux indistinct d'expériences circulant dans la conscience de soi serait loin d'être transparent ; ce serait plutôt par l'utilisation du langage qu'il acquiert un sens, grâce à l'*articulation* entreprise avec autrui. En deuxième lieu, même s'il était possible de penser la familiarité comme ce qui n'a pas encore été articulé, Wingert rappelle que c'est l'usage des expressions indexicales (telles que les pronoms personnels) dans un *contexte pratique* qui constitue le socle conceptuel de la relation épistémique à soi.

C'est à partir de la troisième objection de Wingert envers Frank que se profile une réponse expliquant ce qui motive des individus à se désigner mutuellement comme des êtres irremplaçables. Elle précise également l'idée selon laquelle cette désignation mutuelle constitue le socle de la relation épistémique à soi. La familiarité avec soi est en effet bien plus une singularité biographique qu'une notion sur laquelle peut s'ériger l'irremplaçabilité ; ce dernier concept intègre en effet les caractéristiques d'une composante indexicale qui peut se passer de la description d'une singularité. Par exemple, la façon dont une personne regrette publiquement un acte pourrait ne dénoter aucune originalité, mais ceci ne saurait empêcher qu'elle se désigne elle-même comme la source responsable de son acte. C'est pourquoi la désignation de l'irremplaçabilité contenue dans l'usage des pronoms précède conceptuellement la fonction complémentaire permettant à des individus de relater leur singularité : malgré des erreurs dans l'attribution de qualités contingentes, le « je » garde son irremplaçabilité<sup>32</sup>. C'est grâce à la composante indexicale des pronoms que les individus peuvent se désigner mutuellement comme des sujets irremplaçables (*unvertretbar*), par-delà les tentatives des uns et des autres de les « représenter » (*vertreten*) d'une manière déterminée dans un monde vécu. La solidarité de chacun avec chacun fait fond sur une

---

<sup>31</sup> Wingert, (1993), pp. 297-299.

<sup>32</sup> Wingert, (1993), p. 301.

pratique qui désigne l'individu comme un être à part entière, irréductible à telle ou telle qualité. La distinction entre l'irremplaçabilité et la singularité serait alors orientée par une structure communicationnelle et non par la familiarité avec soi ; une fois cette structure mise en place, le sujet dispose d'un point d'appui rendant possible la connaissance de soi.

À vrai dire, l'usage indexical des pronoms ne fait que mettre en place la désignation causale reliant une expression à son objet. Si l'irremplaçabilité doit inclure le concept d'une volonté autonome se concevant comme responsable de ses actes, la caractérisation de Wingert ne permet pas d'en arriver là. Se référant au texte de Wingert, Habermas introduit cet ingrédient additionnel par l'entremise d'une analyse *performative* des pronoms : c'est parce qu'il est engrené dans un contexte social *linguistiquement structuré* que l'usage des pronoms peut relier la structure pronominale à la notion de responsabilité. La notion de responsabilité individuelle n'a pas besoin d'être fondée sur des états mentaux situés dans la tête des locuteurs, mais dépendrait en dernière instance de l'usage *performatif* des pronoms dans des prétentions à la validité. L'idée est qu'en même temps qu'ils se désignent mutuellement comme irremplaçables, les locuteurs feraient le premier pas leur permettant d'assumer leur biographie. L'attitude performative dans une situation communicationnelle ferait en sorte qu'une fois acquise la possibilité de se référer comme irremplaçable, une locutrice possède un socle lui permettant de *prétendre* à une articulation *adéquante* de son histoire biographique. Inversement, il lui est possible de soumettre son interprétation de soi à la critique, un auditeur étant maintenant en droit d'exiger des réponses appropriés ou une révision de ces réponses.

Avec cette précision sur le statut théorique de l'irremplaçabilité, Habermas espère échapper à la régression dont l'accuse Manfred Frank. Loin d'être présumé, le sujet responsable de ses actes émergerait d'un contexte linguistiquement structuré dans la mesure où ce sont les locuteurs eux-mêmes qui, *une fois acquise la possibilité de se désigner*

*mutuellement comme irremplaçables*, non seulement disposent d'un socle assurant leur individualité, mais ne peuvent éviter de *continuer la conversation*, c'est-à-dire de répondre aux critiques et de justifier la validité de leurs énoncés, notamment ceux concernant l'authenticité d'une biographie assumée. C'est la combinaison du socle de l'irremplaçabilité et du mécanisme des prétentions à la validité, rendue possible par l'usage de pronoms, qui fait surgir la notion de responsabilité.

Cette réplique de Habermas peut toutefois laisser perplexe. Il faut se demander en effet à quelles conditions un individu s'assure de son irremplaçabilité dans un monde vécu linguistiquement structuré. Il paraît relativement évident de concéder, parmi les conditions de possibilité de l'échange linguistique, que les locuteurs reconnaissent mutuellement leur identité de locuteurs. On ne parle pas à un mur, comme le dit l'adage. Mais ce à quoi réfère Habermas constitue rien de moins que les fondements de la raison pratique. Le *mécanisme* du langage contiendrait des idéalizations fortes, qui, en vertu de sa structure grammaticale, *fonderait* la responsabilité morale d'une locutrice qui reconnaîtrait du coup celle d'autrui. À vrai dire, ceci constitue une étrange façon de garantir la responsabilité : des idéalizations fortes (dont la responsabilité morale) prennent la place d'un phénomène ordinaire (reconnaître la capacité communicationnelle d'autrui) qui a pour résultat de faire du langage une pratique qui transcende son usage quotidien. Le langage est conçu comme une structure générale qui *oriente* inévitablement les locuteurs par des idéalizations fortes. Habermas réitère ainsi en douce le même type de spéculations qu'il condamnait chez Mead. Le contenu moral et théorique qui accompagne la notion d'irremplaçabilité sont des idéaux normatifs très complexes et fort disputés.

Imaginons toutefois qu'il soit possible de résoudre la plupart des conflits interprétatifs concernant la source de la moralité de cette manière. Qu'a-t-on alors gagné ? Rien de plus qu'un statut *formel*. Cette source de la moralité est en effet purement formelle, au sens où

les locuteurs ne font que reconnaître mutuellement leur qualité singulière d'être chacun pour soi-même la source responsable de ses propres actes, sans que rien ne soit encore dit à propos du *contenu* de ce qui fait un être responsable. La source formelle dont il est ici question est une qualité pratique possédée par tout locuteur d'une langue, peu importe celle-ci. Il ne s'agit pas de répondre à la question : « Pourquoi être moral » mais à celle-ci : « Que signifie [pour tout un chacun] être moral » ?<sup>33</sup>. La construction de ce point de vue moral, ou le contenu pratique conféré par la structure pronominale, n'inclut pas autre chose qu'une source spontanée d'action (un *je* s'adressant à un *tu*), qui problématise le contenu d'un monde vécu discontinu : pour contester un énoncé qu'une locutrice considère erroné, il lui faut utiliser la structure ayant donné naissance à l'erreur. Ces discontinuités ne concernent pas cependant la source spontanée qui s'engage dans une conversation, puisque celle-ci est présumée par les échanges argumentatifs qui se font et se défont. Derrière la singularité d'un *je*, se profile certes une irremplaçable individualité, mais il n'est pas possible de lui donner un contenu intentionnel, sinon celui d'accepter le pari d'une communication non violente pour répondre aux attentes d'autrui. Il reste que ce pari incarne des qualités formelles, valables pour tout interlocuteur. Ainsi, les *motivations* morales des locuteurs ne sont pas couvertes par les spécifications formelles ; les structures pronominales et la dynamique des prétentions à la validité concernent seulement la source générale de leur raison pratique.

Pour avoir une idée du *contenu* de la raison pratique, il importe plutôt de rattacher la source générale de la raison pratique aux contenus des énoncés. Le langage ne peut pas faire surgir, par sa seule *forme*, une notion substantielle de la responsabilité individuelle ; il faut disposer en plus d'un *fonds commun de significations linguistiques*. En s'adressant l'un à

---

<sup>33</sup> Forst (2002), p, 199,

l'autre comme locuteurs, les individus *rendent possible* l'idée d'une responsabilité morale, qui demeure indéterminée. Mais bien que les significations partagées se distinguent de la responsabilité formelle de locuteurs reconnaissant leur irremplaçabilité mutuelle à partir d'une structure grammaticale, les *structures linguistiques* peuvent relier ensemble la forme et le contenu de la responsabilité morale. En effet, le contenu des rôles sociaux dépend d'un langage conçu comme une institution sociale, puisque c'est dans une communauté linguistique particulière que les rôles sociaux ont une signification. Ceci implique que les locuteurs puissent se défaire d'une partie de leur monde vécu pour en critiquer le contenu, ce qui, comme il a été montré au chapitre précédent, présuppose à tout le moins une approche institutionnelle. Par ailleurs, la même approche rend possible la dynamique de la structure pronominale, puisque les locuteurs peuvent alors dépasser les contenus sémantiques liés à des pratiques particulières et se hisser au niveau d'une structure formelle détachée de contenus déterminés, la structure conceptuelle de base. Il convient cependant de compléter celle-ci avec une notion de responsabilité qui impute à chacun un point de départ autonome.

La responsabilité est la notion minimale de l'autonomie morale : se donner à soi-même sa propre loi morale implique de se concevoir comme point de départ. Selon Habermas, ceci n'est possible que si l'individu peut s'arracher de toute communauté de socialisation et se concevoir comme un « *alter ego* de tous les autres qui sont intégrés à une communauté »<sup>34</sup>. Pourquoi ce détachement radical ? Parce que toute détermination précédant la conceptualisation de l'autonomie reviendrait à faire des locuteurs des pantins de cette détermination. Les locuteurs qui exigent de faire reconnaître leur irremplaçabilité ne peuvent pas éviter de reconnaître celle d'autrui – la logique de l'échange des pronoms l'exige. En même temps, ils se reconnaissent *mutuellement, réciproquement et universellement* une

---

<sup>34</sup> Habermas, 1988e, p. 227.

identité générale, celle d'un être humain irremplaçable capable de justifier à d'autres ses actes et ses énoncés. Cette identité est purement formelle, au sens où elle est générale (elle vaut pour tous) et procédurale (elle ne préjuge pas des particularités locales). Elle exprime ce que signifie être moral : d'une part, cela signifie de pouvoir justifier ses actes à partir de sa propre singularité et d'autre part, de reconnaître pour tout être semblable le même ensemble de capacités. Pour que soit possible cette reconnaissance mutuelle fondant la moralité, il faut que les individus puissent se détacher de leurs diverses situations sociales. Or, ce détachement est conceptuel et non ontologique : les individus se *conçoivent* comme entièrement autonomes mais ne sont pas moins des êtres situés. Comment résoudre ce paradoxe d'une subjectivité située mais détachée de sa situation ?

Ce paradoxe recouvre plusieurs problèmes. Par exemple, il est vrai que les rapports dialogiques illustrent le meilleur comme le pire : des locuteurs ne tiennent pas leurs promesses, mentent, instrumentalisent leurs pairs, se servent du dialogue comme outil de domination, etc. Quand bien même l'autonomie individuelle pouvait idéalement se concevoir dans les structures langagières, les locuteurs restent pris dans une grisaille communicationnelle, où se trament des stratégies innombrables. Habermas affiche à l'encontre du rejet pessimiste des idéaux communicationnels un optimisme eu égard à la rationalisation des mondes vécus, dans la mesure où le principe d'autonomie orienterait la reproduction des mondes vécus par le langage. Mais comment identifier cette structure universelle qui surplomberait tous les mondes vécus ? Le fait est que les langues naturelles articulent n'ont pas *une* mais *des* structures pronominales, qui ont tout au plus des airs de famille<sup>35</sup>. De plus, même s'il était possible de délimiter une convergence dans la structure pronominale de diverses langues, en faire un contenu orientant le développement moral des

---

<sup>35</sup> Mey, (2001), p. 289 sqq.

mondes vécus contreviendrait au formalisme de l'éthique de la discussion. Enfin, en cherchant à imposer une structure identitaire générale qui préjuge des contenus moraux, on pourrait se faire, sans le vouloir, le promoteur d'un agenda caché visant à uniformiser les structures sociales des mondes vécus, ce que Frank a pressenti en évoquant le lit de Procuste animant certaines thèses universalistes. Comment caractériser alors la structure linguistique autorisant *tous* les locuteurs à se concevoir comme des êtres autonomes, malgré leur provenance et leur situation historique ?

Une solution à ce problème consisterait à explorer la structure pronominale du monde vécu *en tant que participant à la conversation*. Habermas considère, tout comme Wingert, que le statut pronominal du monde vécu est celui, dans un premier temps, d'une *troisième* personne, qui limite les perspectives d'une première et d'une deuxième personne, mais qui ne peut pas, en principe, être adoptée par ceux-ci. Les locuteurs ne peuvent en effet se défaire de leur irremplaçabilité ; le sort des humains est celui d'une finitude rattrapée par son histoire et renvoyée à son irremplaçable singularité, même au sein d'une solidarité brisée <sup>36</sup>. Dans un second temps, la possibilité de concevoir une solidarité réconciliée exige un concept d'identité collective, un « nous » qui préserverait l'irremplaçabilité de chacun : chez Habermas, ce « nous » prend le nom de « patriotisme constitutionnel » <sup>37</sup>. Le patriotisme constitutionnel incarne une possibilité de concevoir le monde social partagé par les locuteurs *en tant que première personne du pluriel*. Autrement dit, la notion de l'irremplaçabilité ne ferait pas seulement qu'imposer le formalisme d'une autonomie morale individuelle dans les mondes vécus ; le « nous » d'une communauté de locuteurs lègue également *un certain*

---

<sup>36</sup> Habermas, (1995), p. 564.

<sup>37</sup> Ce dernier terme désigne pour Habermas une identité *politique* à laquelle pourraient s'identifier les citoyens d'une société pluraliste, identité dont l'un des traits est de « désolidariser » la culture politique commune des cultures politiques majoritaire et minoritaires. Une autre particularité du « patriotisme constitutionnel » est son identification forte à une morale universaliste du type des Droits de l'Homme. Je me consacrerai aux rouages politiques de ce concept au dernier chapitre de ce travail.

*contenu* au concept d'irremplaçabilité. Or, il faut se demander s'il est exact de saisir le monde vécu comme ce qui socialise et individualise les locuteurs, d'une part, et ce face à quoi les locuteurs peuvent prendre une distance appréciable, d'autre part, si cette entité prend le statut d'un sujet indistinct, distant, dont on ne pourrait pas, logiquement, se dire ni redevable, ni indépendant, *sauf dans un seul cas*, celui du patriotisme constitutionnel.

Pour résumer ce qui vient d'être dit, disons tout d'abord que l'appropriation de Mead par Habermas permet de dresser une notion intersubjective du sujet. Celle-ci situe les fondements de l'irremplaçable singularité de l'individu dans un contexte social linguistiquement structuré. L'originalité de cette position recèle cependant un problème de taille. Habermas commence par fonder l'irremplaçabilité à partir de la composante indexicale des pronoms, qui désignent à chaque fois, selon le contexte, un (ou des) individus unique(s). Mais la composante indexicale ne peut pas fournir à elle seule une notion forte de responsabilité : pour arriver à ce but, il faut introduire des idéalizations fortes qui ont la fâcheuse tendance de détacher les langues naturelles d'un langage compris de façon idéale, sans parler des liens implicites entre ces idéalizations et une philosophie problématique de l'histoire dont, si l'on suit les indications de Habermas lui-même, nous ne disposerions plus. Le résultat serait que l'approche formaliste qui rattache la raison pratique à une notion d'autonomie individuelle incarne une tension, à laquelle n'échappe pas plus le « tournant linguistique » de Habermas que les approches formalistes qui l'ont précédé. Cette tension oppose une structure de reconnaissance générale de tous les locuteurs à des structures particulières qui à la fois rendent possible et limitent leur autonomie. À ce point, rien n'indique qu'un seul type de reconnaissance générale, le patriotisme constitutionnel, résorbe cette tension de manière légitime.

Il importe alors de prolonger mes réflexions sur le concept de volonté collective qui accompagne la mise en place de la structure générale de reconnaissance. Un tel concept de

volonté collective doit rendre possible les processus de reconnaissance mutuelle dans un cadre où l'appartenance à un groupe ne viole pas l'autonomie individuelle. La notion de patriotisme constitutionnel semble exploiter cette voie, qu'il faut interroger à partir du concept d'identité collective qui la sous-tend.

## 2- Le mouvement dialectique d'une structure générale d'identification

En conférant un rôle prépondérant au monde vécu dans la signification des expressions, Habermas devait développer un concept solide de l'identité personnelle mettant l'individu à l'abri des dangers que Manfred Frank a consignés. La force centripète d'un monde vécu impersonnel est ainsi contrebalancée par l'utilisation du langage, grâce auquel les locuteurs se reconnaîtraient mutuellement comme des êtres singuliers et irremplaçables. Le jeu d'échange pronominal ne saurait toutefois supporter à lui seul un principe substantiel de l'autonomie morale. Les locuteurs ne sont pas des « êtres désengagés » détachés de toute situation ; leur monde vécu les invite incessamment à s'identifier à un aspect ou l'autre de ses manifestations. Les locuteurs se poussent d'eux-mêmes à s'identifier, par la voie d'un besoin de reconnaissance, qui à une communauté négociant ses intérêts par la force, qui à un sous-groupe manipulant l'appareil administratif en vue d'imposer une volonté particulière, qui à un groupe culturel écrasant les aspirations individuelles. Ces situations se répètent sans cesse ; elles montrent comment les engagements qui font suite à une identification sont manipulés en vue de stratégies inavouables. Résister à ces identifications s'inscrit dans un processus dialectique, car la résistance s'identifie d'abord à une volonté collective dans laquelle se reconnaît la voix irremplaçable mais exclue. S'il était possible de recréer le mouvement dialectique de cette structure générale d'identification dans un ensemble

d'institutions, le résultat serait de mettre en marche une pratique de résistance collectivement organisée. Le patriotisme constitutionnel de Habermas prétend s'insérer dans cette démarche.

La manière dont Habermas élabore le plus souvent son patriotisme constitutionnel demeure toutefois vulnérable aux critiques de ceux qui y voient la promotion d'un agenda caché. D'autres critiques, exposées dans les chapitres précédents, viennent ainsi s'ajouter au dossier. La principale d'entre celles-ci doute qu'un locuteur puisse toujours s'extraire de son monde vécu par la seule force des raisons. La capacité *effective* de protestation individuelle ne peut s'assurer d'elle-même, ni dans un monde vécu englobant, ni par la seule puissance de raisonnement. L'autonomie minimale fondée sur la logique pronominale n'est rien s'il n'est pas possible d'en dégager des principes substantiels. J'ai montré que la meilleure façon de sortir de ce mauvais pas était de construire une théorie de la signification qui conçoit la langue comme une institution sociale. Avec les considérations qui précèdent, on comprend mieux ce qui motivait Habermas à introduire une notion forte de l'autonomie individuelle : les contenus culturels du monde vécu risquant de submerger les états mentaux du locuteur, il fallait concevoir ce dernier comme un être autonome et irremplaçable, en vertu de sa propre individualité. Il peut paraître surprenant de constater le retour en force d'un monde vécu, cette fois compatible avec la notion d'autonomie, par le biais du patriotisme constitutionnel. Mais le monde vécu est une composante essentielle à la théorie habermassienne, dont ce travail espère en jauger franchement la teneur.

Les premiers pas ont déjà été faits : la composante linguistique du monde vécu n'est plus une vaste entité holiste et le concept d'identité individuelle trouve ses fondements dans le langage. Il est maintenant possible d'évaluer la capacité du concept d'une volonté collective linguistiquement structurée à éclairer la notion de monde vécu. C'est à ce prix, il me semble, qu'il serait possible pour Habermas de répondre à la fois aux critiques de Lafont et de Frank.

Face à Lafont, il faut montrer que le monde vécu n'est pas un avatar de la philosophie herméneutique ; face à Frank, que l'autonomie individuelle n'est pas une entité que seule peut assurer une philosophie du sujet.

Je commencerai par une généalogie critique des diverses notions d'identité collective que Habermas a développées. Grâce à un brillant texte de Patchen Markell, je pourrai extraire des écrits de Habermas le paradigme d'une pratique de résistance aux identifications, qui enrichit de beaucoup l'idée de patriotisme constitutionnel. Cette partie est importante, car elle me sera utile pour le dernier chapitre. Elle montre également que Habermas s'est graduellement enlisé dans une réification des identités concrètes. Je tâcherai, pour alléger ce durcissement face aux processus d'identification, de déployer le paradigme de résistance au niveau d'une collectivité ; pour ce faire, je devrai m'aider de la notion de sujet pluriel de Margaret Gilbert qui, malgré certaines faiblesses, me servira à mettre de l'avant une version minimale mais équilibrée de l'identité collective chez Habermas.

#### a- Généalogie du concept d'identité collective chez Habermas

Habermas aborde le problème de l'identité collective du point de vue d'une pragmatique formelle à partir de 1974<sup>38</sup>. Cette tentative avait été précédée de quelques incursions durant les années soixante, qui n'étaient pas clairement orientées par la grille systématique de la pragmatique formelle, mais qu'il sera utile de rappeler. Ce rappel me permettra de mettre en place une critique interne du patriotisme constitutionnel qui débouche, dans le sillage de l'interprétation dominante qu'en fait Habermas, sur une réification des identités concrètes : la résolution des conflits identitaires, individuels comme collectifs, est sublimée dans le cadre

---

<sup>38</sup> J'utiliserai la version anglaise de ce texte, qui est amputée de parties non essentielles à mon propos.

contrefactuel d'une intersubjectivité idéalisée. Cette réification impose un mode unique d'identification, montrant comment Habermas éprouve de la difficulté à résoudre le conflit d'une identité tendue entre l'autodétermination et la réalisation de soi. D'autres travaux inspirés de la théorie de l'agir communicationnel, par exemple ceux d'Axel Honneth, multiplient les identités concrètes dans la structure de reconnaissance, tendues entre une réconciliation avec autrui et une réalité tronquée. L'autonomie morale constituerait alors *une* composante de cette structure et non le point de fuite de toute reconnaissance. Il faudra alors voir si Honneth, avec sa théorie des luttes de la reconnaissance, réussit à intégrer les identités concrètes dans une structure générale de manière telle qu'une pragmatique formelle puisse y trouver son compte.

Patchen Markell a écrit un article très éclairant à propos du concept de « patriotisme constitutionnel » chez Habermas<sup>39</sup>. L'hypothèse directrice de Markell est que le patriotisme constitutionnel ne serait pas seulement, comme plusieurs critiques le laissent entendre, une identification des membres d'une communauté politique à un ensemble de principes politiques déterminés. Il serait aussi porté par un autre thème, moins remarqué parce qu'il surgit seulement dans des écrits mineurs, où le patriotisme constitutionnel est dépeint comme une *pratique de résistance* face à des identifications politiques réifiantes. Deux paradigmes caractériseraient ainsi le concept d'identité collective, en outre dans son incarnation habermassienne. Le premier paradigme correspond à une interprétation assez commune des identités collectives, mais qui a été fortement critiquée : Markell le définit comme une « stratégie de réorientation » (*strategy of redirection*) des particularismes en direction de normes universelles. Malgré l'universalisme qui est allégué, cette stratégie est attaquée, d'une part, par une herméneutique de la suspicion héritée de Foucault, qui voit se

---

<sup>39</sup> Markell, (2000).

tramer une lutte de pouvoir derrière de nobles concepts. D'autre part, les critiques du libéralisme voient dans le patriotisme constitutionnel une version fort abstraite d'une neutralisation équivoque de l'espace politique. Il existe toutefois, dans les écrits politiques mineurs de Habermas, dans certains passages de *Droit et démocratie*, mais aussi, comme aurait dû le signaler Markell, dans des textes plus anciens, un second paradigme du concept d'identité collective, qui pourrait répondre à ces critiques. La structure générale d'identification est conçue comme ce qui permet de rester en équilibre entre l'identification totale et le refus de toute identification.

Mais il reste que Habermas a surtout mis l'accent sur la réorientation d'une identité sociale commune en direction de principes universels. Ainsi, un texte de 1974 écrit pour la réception du prix Hegel pose la question de savoir quelle identité collective une communauté peut se donner, dans la mesure où elle veut éviter l'appel à des traditions, des visions du monde, des valeurs fortes, ou à toute autre forme de démarcation particulière entrant en conflit avec des principes universels<sup>40</sup>. La façon même dont la question est posée dénote une époque qui n'est plus la nôtre. On imagine mal, surtout après le débat entre libéraux et communautariens, une opposition aussi marquée entre le particulier et l'universel. Ce qui demeure toutefois intéressant, c'est que la réponse de Habermas concorde avec une interprétation courante du patriotisme constitutionnel, qui suscite les critiques évoquées plus haut. Une identité sociale « rationnelle », telle que Habermas la concevait, devait épouser les contours d'une identité collective grâce à laquelle les individus se conçoivent comme « des participants dans la formation d'une volonté collective qui sous-tend l'élaboration de l'identité commune »<sup>41</sup>. Le cadre identitaire commun est ainsi lui-même fondé sur des

---

<sup>40</sup> Habermas, (1974), p. 94. Le titre original de ce texte est : « Des sociétés complexes peuvent-elles former une identité rationnelle ? » (trad. libre).

<sup>41</sup> Habermas, (1974), p. 99 (trad. libre).

principes *individualistes* qui rendent possible la formation d'une volonté collective. La macro-identité qui unit ces principes n'est pas, comme la plupart des identités, conçue comme un ensemble de contenus culturels. Ce qui compte n'est pas le *contenu* d'une identité, mais plutôt sa *forme*, dans la mesure où elle rend possible une conversation entre participants qui évaluent le contenu de leurs propositions à partir des seuls principes d'une argumentation rationnelle : « [en] l'absence de traditions indubitables, il faut choisir entre la violence et la communication terre-à-terre »<sup>42</sup>.

La notion d'identité collective refait surface dans les textes de Habermas une dizaine d'années plus tard, cette fois dans le contexte fort différent de la « querelle historique » (la *Historikerstreit*) portant sur la « normalisation » du passé nazi de l'Allemagne<sup>43</sup>. Habermas s'insurge alors contre des historiens qui proposent de tourner la page de la Deuxième Guerre Mondiale, celle-ci n'ayant été rien de plus, à leur avis, qu'une « rupture » dans l'histoire du peuple allemand. Le but de ces historiens est éminemment politique, l'espoir étant de détourner l'identification du nationalisme allemand à son « errance » nazie et de profiter d'un patriotisme « normal » s'enracinant dans un passé illustre. Quoiqu'il en soit des détails de cette polémique, un nouveau développement dans le traitement de l'identité collective par Habermas dénote une réceptivité à la tension tiraillant les identités, prises entre la loyauté proximale et la justification rationnelle, ou entre ce que David Miller nomme le *quotidien* et le *philosophique*<sup>44</sup>.

Durant les années où se prépare la publication de *Droit et démocratie*, dont le thème principal oppose la factualité à la validité des normes, Habermas soumet son concept d'identité collective rationnelle à une expérience concrète, à travers la *Historikerstreit*. C'est

---

<sup>42</sup> Habermas, (1974), p. 102 (trad. libre).

<sup>43</sup> Cf. Habermas, (1985-1990), ch. III, VI et VII.

<sup>44</sup> Miller (2002), p. 53.

durant ces débats, en effet, que surgit pour la première fois le terme de « patriotisme constitutionnel ». Mais plutôt que de clarifier la notion d'identité collective, cette expérience en fit plutôt ressortir l'équivocité. D'une part, plusieurs textes, de cette époque jusqu'à aujourd'hui, se situent en droite ligne avec l'essai de 1974 : la perte des repères traditionnels exigerait de développer une identité postconventionnelle détachée des « différentes formes de vie culturelle, ethnique et religieuse », afin de « pouvoir coexister et communiquer à l'intérieur d'une *seule et même* communauté »<sup>45</sup>. Cette première version encadre les identités concrètes avec une identité postconventionnelle contenant une série de normes morales fortes (dont les Droits de l'Homme). En ce premier sens, le patriotisme constitutionnel est une stratégie de réorientation :

“This strategy claims to render affect safe for liberal democracies by redirecting our attachments and sentiment from one subset of objects (the ‘ethnic’) to another subset of objects (the ‘civic’). Since the ethnic conveniently turns out to be the source of all affect’s pathologies, the civic can offer all the benefits while ‘eschewing exclusion’ at the same time.”<sup>46</sup>

D'autre part, Habermas ne perd pas de vue que tout concept d'identité, aussi ambitieux soit-il, renferme une dialectique que Markell désigne comme oscillant entre dépendance et conflit. Dans les écrits sur la *Historikerstreit*, une attention est en effet prêtée aux manifestations spontanées de groupes qui résistent à des déterminations collectives réifiantes. Par exemple, certaines manifestations pour la paix expriment une identité commune qui, ne vise pas tant un consensus sur des principes moraux, que la résistance à une identification jugée erronée<sup>47</sup>. Or, les participants à ces manifestations ne font pas que résister à une identité trompeuse, ils adoptent aussi les valeurs d'une pratique de résistance dont *fait partie* le patriotisme constitutionnel.

---

<sup>45</sup> Habermas, (1996a), p. 109 (c'est Habermas qui souligne).

<sup>46</sup> Markell (2000), p. 39

<sup>47</sup> Markell, (2000), p. 56.

Markell aurait pu approfondir davantage la dialectique qui anime le concept d'identité s'il avait reculé à une date antérieure à 1974. Bien que sa théorie du langage n'avait pas la forme qu'elle a aujourd'hui, Habermas propose de relire les textes de cette époque pour comprendre la dialectique de l'identité. En effet, dans un recueil d'interviews datant de 1986, il concède que son analyse du concept d'identité individuelle ne rend pas entièrement compte d'une dynamique propre à l'identité <sup>48</sup>. Il remarque toutefois avoir déjà abordé ce problème dans un compte-rendu d'un ouvrage recensé en 1964, où se profile l'idée d'une dialectique du langage <sup>49</sup>.

À cette époque, c'est à travers une approche dialectique du langage que Habermas voulait comprendre comment « les individus singuliers peuvent s'identifier réciproquement sans cesser pour cela de se maintenir comme non identiques les uns par rapport aux autres » <sup>50</sup>. Dans un texte portant sur Hegel, le *processus* d'individualisation est compris au sens d'une socialisation (*Sozialisierung*), à l'opposé d'une « intersubjectivité sans fracture » ou d'une collectivisation (*Vergesellschaftung*) supprimant la volonté subjective de l'individu <sup>51</sup>. Le mouvement dialectique de l'identité rappelle que les absorptions de l'individualité dans une totalité qui la dépasse font partie de l'histoire de l'individu. La force de ces absorptions est aussi puissante que celle requise pour s'en arracher : le conflit fait partie du processus d'individualisation. Ainsi, « ce n'est pas l'intersubjectivité sans contrainte qui est dialectique, mais l'histoire de sa répression et de son rétablissement » <sup>52</sup>. Dans cette optique, le discours contestataire, qui a pour point de fuite une retraduction de ses protestations dans le monde

---

<sup>48</sup> Habermas, (1986a), p. 202.

<sup>49</sup> Habermas, (1964). Voir ma traduction se trouvant en annexe. Le texte de Heinrich, ainsi que celui de Habermas, porte sur « la difficulté de dire non », c'est-à-dire l'acte de protestation. Habermas aurait pu signaler qu'il a condensé l'essentiel de ce compte-rendu durant son débat avec Gadamer, dans (1967a), pp. 191-192.

<sup>50</sup> Habermas, (1967b). p. 171.

<sup>51</sup> Habermas, (1967a), p. 192.

<sup>52</sup> Habermas, (1967b), p. 173.

vécu, constitue l'envers du processus d'identification. La « clé de la réconciliation » consiste alors dans « l'acte de traduire [dans le monde vécu] une expression en formation », de manière à ce qu'elle conserve « l'équilibre salutaire » entre « le sacrifice de l'individualité et l'isolement des individus »<sup>53</sup>. Ce qui est visé est une équilibre entre, d'une part, la suppression de l'irremplaçable individualité du locuteur dans un monde vécu impersonnel et, d'autre part, son atomisation dans une subjectivité coupée du monde. Dans la mesure où il en épouse les contours, le médium du langage est le lieu d'une *transformation* par les individus de leur rapports tronqués au monde. Ces transformations doivent respecter les capacités individuelles qui, se réclamant *à la fois* de l'inclusion et de la différence, permettent aux individus de résister aux identifications réifiantes.

Dans une certaine mesure, la notion de patriotisme constitutionnel, interprétée généreusement, se conçoit à la lumière du mouvement dialectique des identités entre attachement et arrachement. C'est en ayant à l'oeil une distinction entre les identités particulières et universalisantes que Habermas module la portée de cette dialectique pour son patriotisme constitutionnel. La *réalisation de soi* dans une biographie particulière se conçoit à travers une description herméneutique des projets de vie (individuels ou collectifs), tandis que l'*autodétermination* puiserait son orientation universaliste dans le principe d'autonomie. Transposée à l'échelle des communautés politiques, cette distinction tranche finement entre, d'une part, un aspect *descriptif* de l'identité collective qui intègre des composantes tant historiques, géographiques, linguistiques que culturelles et, d'autre part, l'orientation normative d'une identité collective à travers son autodétermination démocratique :

« For descriptive purposes, neither a purely political nor a purely genealogical concept of people is adequate, since people arise and vanish 'in the course of culture'. Looked at

---

<sup>53</sup> Habermas, (1964), pp. 451 et 447 (trad. libre).

normatively, it is only a people's desire for democratic self-determination that can legitimate the demand for political independence »<sup>54</sup>.

Les identités particulières sont ainsi opposées à une perspective universaliste. Dans cette mesure, les identités collectives sont semblables à leur contrepartie individuelle. Dans la mesure où l'autonomie morale de l'individu conduit à des droits individuels fondamentaux, ne serait-il pas de même pour l'autonomie démocratique des collectivités ? Habermas reproduit certes la dialectique d'une structure de l'identité au niveau collectif, mais il résiste à reconnaître des agents moraux collectifs. L'autodétermination politique des collectivités se trouve ainsi soumise à la communauté englobante des membres d'une communauté communicationnelle idéale, communauté qui n'a pour identité que celle de locuteurs engagés dans une discussion illimitée.

Ce qui autorise cette dépendance des collectivités à une communauté idéale est une conception de l'individu qui traverse l'œuvre de Habermas, déjà présente dans le texte de 1964 sur les actes protestataires :

« Die vergesellschafteten Individuen können offensichtlich ihre Existenz durch organisierte Anpassungsprozesse an die natürliche Umgebung und durch Rückanpassung an das gesellschaftliche System der Arbeit selber nur in dem Maße sichern, in dem sie diesen organischen Stoffwechsel mit der Natur *durch ein äußerst prekäres Gleichgewicht der Individuen* untereinander vermitteln. »<sup>55</sup>

Un rapport équilibré entre individus assure une transmission des moyens d'adaptation. Cet équilibre se reflète dans une identité qui résiste tout autant à l'identification aliénante qu'au refus de toute identification. Or, cette caractérisation n'oblige en rien de limiter les structures de l'identité par le principe d'autonomie morale. D'une part, l'omniprésence du monde vécu, tant au niveau linguistique qu'au niveau des identités collectives, jette un doute

---

<sup>54</sup> Habermas, (1998a), p. 17.

<sup>55</sup> « *Les individus* socialisés peuvent, selon toute évidence, assurer leur existence par un processus d'adaptation organisé au milieu naturel et par une réadaptation au système socialisé du travail, seulement dans la mesure où ils se transmettent mutuellement cette assimilation organique avec la nature, *grâce à un équilibre extrêmement précaire du rapport entre individus.* » Cf. Habermas, 1964, p. 446 (c'est moi qui souligne).

sur une stratégie qui sépare le monde vécu des orientations normatives guidant les structures de l'identité individuelle. Il se pourrait bien que, comme dans le cas de la langue et du langage, cette séparation ne soit qu'une abstraction qui ne correspond pas à la réalité de manière adéquate. D'autre part, la distinction entre les composantes descriptives et prescriptives, en isolant les collectivités concrètes d'un même côté, reproduit le manque d'imagination avec lequel les philosophes libéraux ont répondu à l'émergence des conflits identitaires. D'autres philosophes ont fait preuve de solutions plus audacieuses.

Tout en se situant dans le sillage de l'École de Francfort, Axel Honneth a développé une philosophie originale qui reconstruit ce qu'il appelle une « grammaire morale des luttes sociales » à travers une théorie des luttes pour la reconnaissance<sup>56</sup>. Cette analyse part des processus de formation de l'identité individuelle analysés par Mead : grâce à son aspect intersubjectif, la reconnaissance permet d'exprimer ce que l'affirmation de soi présuppose. Ainsi, la compréhension du monde par un individu dépendrait du *feedback* d'autrui. Il en serait de même pour un rapport pratique au monde. Mais comment caractériser la structure de base qui permet à chacun de comprendre ce dont il est question, de proposer des résolutions de problèmes et d'en reconnaître la teneur ? Le principe fondateur de la « grammaire » de Honneth n'est pas l'autonomie morale, mais l'autoréalisation éthique<sup>57</sup>. Honneth est sensible à la dialectique qui unit les finalités que se donnent une communauté et les moyens dont elle dispose. C'est au travers d'une réalité institutionnelle reconnue dans une même société que les membres de celle-ci exigent une reconnaissance de leur identité<sup>58</sup>. Des individus luttant pour leur reconnaissance exigent de profiter d'une structure sociale offrant des avantages comparables à tout un chacun.

---

<sup>56</sup> Honneth (2000), p. 198.

<sup>57</sup> Honneth (2000), p. 207.

<sup>58</sup> Honneth (2003), p. 131.

L'originalité de ces travaux consiste dans la perspective normative qui rend possible, selon Honneth, une structure de reconnaissance. Celle-ci est inspirée de la philosophie hégélienne et se ramène à trois sphères de reconnaissance dénotant trois relations à soi : la confiance en soi qui exige la reconnaissance des affects et des besoins ; le respect de soi exigeant la reconnaissance d'une responsabilité morale et enfin, l'estime de soi qui sollicite la reconnaissance de capacités. Ces trois sphères sont ainsi celles de l'amour, du droit et de la solidarité. Elles correspondent à des besoins fondamentaux qui expriment une structure générale de reconnaissance. Elles expriment les aspects du monde social qui, du point de vue des individus, sont essentiels à leur propre bien-être. D'une part, le monde social intègre des composantes particulières dont certains individus ne profitent pas et qui les justifient à demander une reconnaissance. D'autre part, le monde social retraduit les besoins fondamentaux toujours de manière partielle et fragmentée ; c'est pourquoi les individus ont besoin d'une structure générale de besoins sur laquelle ils peuvent compter pour régler leurs conflits d'interprétation. De cette manière, les éléments sociaux qui reproduisent des injustices sociales décriées sont reliés à des objectifs normatifs substantiels.

La perspective d'une lutte pour la reconnaissance soulage la théorie communicationnelle de pressions exercées sur son formalisme. La pragmatique formelle se sépare des questions liées à la vie bonne ; autrement dit, la caractérisation d'une autonomie formelle tirée des structures pronominales *conviendrait à des individus qui partagent déjà un mode de vie commun* et qui décident d'encadrer celui-ci avec des principes formels ne préjugeant pas de leurs projets individuels. Honneth ne nie pas que des principes formels puissent guider l'organisation d'une société, mais il doute que ceux-ci conviennent entièrement au développement individuel : « ce n'est qu'à partir d'une conception du bien-être individuel,

aussi fragmentée soit-elle, qu'il nous est possible d'apprendre lesquels des aspects d'une vie publique sont essentiels pour réaliser l'autonomie individuelle »<sup>59</sup>.

Ce qui est commun aux deux auteurs est leur refus de considérer l'organisation sociale autrement que sous les aspects de l'autonomie, malgré leur aveu du rôle essentiel que joue la communauté au niveau de la formation de l'identité. C'est-à-dire que tant pour Honneth que pour Habermas, l'interprétation des besoins, individuels ou collectifs, peut être ramenée à un accord entre individus. Mais dans les deux cas, ce choix pose problème.

Au chapitre précédent, certaines impasses de l'interprétationnisme au niveau d'une théorie du langage ont fait l'objet d'une discussion. Le problème principal est que partager une langue signifie, dans le cadre interprétationniste, partager un *même* rapport au monde dont on admet la vérité de manière préreflexive. Il est illusoire cependant de croire que les prétentions à la validité sortiront les locuteurs de ce mauvais pas. La solution consiste à d'abandonner la thèse interprétationniste selon laquelle partager un langage implique de partager un rapport semblable au monde, ce qui peut se faire sans trop de heurts en adoptant une approche institutionnaliste. Nonobstant ce correctif, les théories communicationnelles de Habermas et de Honneth soutiennent tous deux l'idée qu'une communauté rassemblée dans un même monde vécu gouverne certes le contenu sémantique des énoncés, mais les prétentions à la validité demeurent à l'abri de l'autorité collective. Le résultat est qu'à chaque fois que sont spécifiées les valeurs normatives orientant une société, un seul principe moral (l'autonomie individuelle) ou, dans le cas d'Honneth, une série de principes éthiques (la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi) sont isolées d'un ensemble de valeurs réputées contingentes. C'est pourquoi les identités collectives risquent de se réifier dans des ensembles peu dynamiques : une partie jugée essentielle de ces identités est extraite de la

---

<sup>59</sup> Honneth (2003), p. 179 (trad. libre).

contingence du monde et élevée au niveau d'une infailibilité. Si le monde était *seulement* composé d'une communauté ou de communautés parvenues à un même stade d'évolution, il serait possible de relier le formalisme du principe d'autonomie à un seul type de monde vécu, jugé légitime par tous les groupes sociaux. Mais ce n'est pas le cas de notre monde ; le patriotisme constitutionnel est *une* solution parmi d'autres. Ce que la suite de ce travail montrera, c'est que la pluralisation des solutions possibles exige d'admettre dans l'espace public des agents collectifs.

#### b- Le sujet pluriel de Margaret Gilbert

La tension entre l'autodétermination et la réalisation de soi se résorbe chez Habermas comme chez Honneth dans ce qui apparaît comme une réification, bien que l'identité collective particulière incarnant le (ou les) principe(s) fondateur(s) de la structure générale d'identification ait pour tâche positive d'articuler les conflits éthico-existentiels. Les groupes doivent la légitimité de leur autodétermination politique à la possibilité d'une entente intersubjective dans une communauté de locuteurs pris en tant qu'individus. La reconnaissance mutuelle d'individus irremplaçables se fait alors de façon purement négative, *en tant qu'ils peuvent s'isoler* de leur ancrage social. Le lieu où les locuteurs reconnaissent leur irremplaçabilité (ou, dans le cas d'Honneth, leurs besoins fondamentaux) se définit *a contrario* d'une communauté située. La reconnaissance des histoires de vie particulières est subordonnée à une communauté de communication détachée de toute particularité. En quel sens l'autonomie individuelle constitue la source normative de l'autodétermination des groupes ?

L'autodétermination de soi passe, chez Habermas, par un *langage* dont la structure grammaticale correspond abstraitement aux *langues* effectives. Cette analyse linguistique est restée insensible aux conditions sociales de l'autodétermination des groupes. Dans le but de rectifier ce tir, il faudrait explorer, en partant d'un niveau proprement théorique, l'idée d'une autodétermination collective comme condition *complémentaire* à l'autodétermination de soi. Margaret Gilbert offre un point de départ intéressant avec le concept de sujet pluriel : une caractéristique que posséderait *tout* groupe est que ses membres se représenteraient la volonté collective comme un « nous ». Dans cette mesure, la communauté de communication idéale dont parle Habermas n'est-elle pas *aussi* un sujet pluriel, ayant un statut semblable aux autres groupes sociaux, lorsque s'y réfèrent les participants à une communication ? Mais ce statut est-il équivalent à celui d'un être moral, ou lui est-il subordonné ?

La notion d'identité collective ne recouvre pas uniquement l'autoreprésentation de ses membres. Si c'était le cas, nous aurions une notion trop faible de ce qui constitue un groupe ; bien qu'elle pourrait avoir une incidence sur l'identité individuelle, il y manquerait des critères objectifs permettant de délimiter avec précision les groupes sociaux et de concevoir leur autonomie d'une façon indépendante. Dans ce but, je critiquerai la notion de sujet pluriel de Gilbert qui ne résout pas les difficultés que soulève la recherche de critères objectifs de ce qui constitue un groupe. Je poursuivrai cette recherche dans la section qui suivra celle-ci, avec une notion équilibrée de l'identité collective.

Dans un livre qu'elle a intitulé *On Social Facts*, Margaret Gilbert tente de circonscrire le phénomène des groupes et d'en offrir une description satisfaisante<sup>60</sup>. Son but est de dégager des propriétés communes à tous les groupes afin de montrer *en quoi* consiste un groupe. Ce

---

<sup>60</sup> Gilbert, (1989).

faisant, Gilbert n'offre pas une caractérisation proprement normative du groupe ; elle tente plutôt de les *décrire* tels quels, principalement à partir de l'utilisation du « nous » par des locuteurs. Je reviendrai sur ce choix méthodologique un peu plus loin.

Le souci de Gilbert est d'éviter une définition circulaire du groupe. Un exemple de circularité serait de définir le groupe à partir de l'usage d'une langue. Le problème est alors que l'existence d'une langue donnée dépend du groupe qu'elle est pourtant censée définir. Il existe des groupes dont la particularité est que les membres parlent tous la même langue, mais ce serait, historiquement et conceptuellement, une erreur de dire que c'est l'usage de la langue qui a donné naissance au groupe. Dans un autre texte, Gilbert met d'ailleurs sa définition non linguistique des groupes sociaux à profit pour expliquer comment se développe une langue <sup>61</sup>.

Sa définition non linguistique de ce qu'est un groupe est relativement concise : « un ensemble d'individus constituent un groupe social si et seulement s'ils constituent un sujet pluriel » <sup>62</sup>. Il faut alors comprendre ce qu'entend Gilbert par « sujet pluriel ». Cette notion se caractérise par l'utilisation du « nous » qui se réfère à une action ou à un attribut mental :

«[...] each of a certain set of persons must correctly view himself and the rest, taken together, as 'us'\* or 'we'\*. [...] 'We' refers to a set of people each of whom shares, with oneself, in some action, belief, attitude, or other such attribute, that is, in some traditionally so-called 'mental' attribute. » <sup>63</sup>

La notion de sujet pluriel se décompose ainsi en plusieurs parties. Je vais commenter rapidement trois d'entre elles : 1- *chacun* des membres du groupe se représente le groupe ; 2- chacun doit se le représenter *correctement* ; 3- chacun *participe* à la volonté du groupe.

---

<sup>61</sup> Gilbert, (1996), pp. 249-261.

<sup>62</sup> « a set of people constitute a social group if and only if they constitute a plural subject » (Gilbert, (1989), p. 204).

<sup>63</sup> Gilbert, (1989), p. 152-3. Gilbert utilise les astérisques en tant que *scare quotes*, c'est-à-dire pour indiquer un usage précis des termes soulignés.

1- Le groupe dépend du fait que chacun de ses membres se conçoit comme membres du groupe. Ces représentations participent à l'existence d'un groupe ; un groupe n'existe pas indépendamment d'elles. À la source de ces représentations individuelles se trouve une « décision personnelle » : « la fondation ultime d'une collectivité pourrait être décrite comme l'acceptation volontaire de chaque personne (peut-être suite à des pressions énormes) à partager quelque chose avec d'autres »<sup>64</sup>. Or, ceci impliquerait que les représentations individuelles soient un corollaire de la décision de faire partie de la volonté d'un groupe. Ces représentations ne sont ni des conditions suffisantes d'existence d'un groupe, ni un prérequis à l'existence d'une collectivité, mais symbolisent, du point de vue de ses membres, l'existence d'une volonté collective dont ils font partie : « les collectivités humaines ne sont 'rien' au-delà d'un ensemble particulier d'états concernant les êtres humains qui en sont membres »<sup>65</sup>.

2- Le groupe social, en tant que sujet pluriel, n'est pas seulement, aux yeux de Gilbert, le résultat d'une décision collective d'individus. Certaines conditions doivent être remplies pour que cette volonté constitue un groupe. Les membres du groupe doivent mutuellement et ouvertement exprimer leur franche volonté (*willingness*) de faire partie d'un sujet pluriel. En outre, cette condition d'expression (qui n'est pas nécessairement linguistique) est accompagnée d'une condition de publicité : la décision sincère de chacun des membres de faire partie du groupe doit être publiquement accessible, ou à tout le moins, le fait que tous auraient exprimé sincèrement leur volonté de faire partie du groupe doit faire partie du monde vécu (*common knowledge*) d'une population donnée<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> « the ultimate foundation of a collectivity could be described as each person's volunteering (possibly in the face of considerable compulsion) to share in something with certain others » (Gilbert, (1989), p. 222).

<sup>65</sup> « human collectivities are 'nothing' over and above some special set of states of the individual human beings which are their member » (Gilbert, (1989), p. 430).

<sup>66</sup> Gilbert, (1989), p. 213.

3- Les membres d'un groupe sont disposés à joindre leur force et à participer à des buts qui leur sont communs. Or, ces buts sont irréductibles aux buts personnels des individus. Joindre ses forces en vue d'accomplir des buts constituent ceux-ci en tant que buts communs (*joint goals*). Les délibérations portant sur les buts communs concernent les individus pris en tant que membres d'un groupe et non pas pris isolément. Quant à savoir dans quelle mesure les buts communs peuvent s'opposer à des buts individuels, ce sont aux membres d'un groupe d'en décider, puisque les buts communs, nous dit Gilbert, sont le résultat de stipulations conjointes. Celles-ci consistent dans des décisions prises en commun qui entraînent des engagements communs, ou conjoints (*joint commitments*). Ce qui distingue alors un agrégat d'individus qui coopèrent en vue de satisfaire leurs préférences – et qui peuvent donc révoquer un accord contredisant celles-ci –, d'un sujet pluriel émanant d'engagements conjoints est que le sujet pluriel est irréductible à des préférences individuelles, bien que procédant d'intentions individuelles d'en faire partie <sup>67</sup>.

Le résultat de ces remarques sur les groupes est un équilibre entre les individus et les groupes : « humans as singular agents and humans as member of plural subjects are ontologically on a par » <sup>68</sup>. Il ne s'agit pas ici de nier l'existence de conflits entre les besoins, les croyances, les attitudes ou les principes de l'un ou de l'autre, mais de résister à ce que l'une des entités l'emporte automatiquement sur l'autre. Ceci est cohérent avec l'intention de Gilbert d'en rester à une description des groupes. Elle constate que l'existence même des groupes entraîne des obligations, des privilèges et des droits, mais elle ne cherche pas à ordonner ceux-ci relativement aux droits et obligations de l'individu.

---

<sup>67</sup> Ceci se rapproche de ce qui pour Habermas constitue le fondement d'une communauté politique : une « association de sujets de droit libres et égaux » complétée d'un « pouvoir politique » irréductible aux libertés individuelles (cf. Habermas, (1992), p. 150 et surtout le chapitre III).

<sup>68</sup> Gilbert, (1989), p. 432.

Ce sont les situations d'acceptation qui ordonneraient ces droits et obligations, dans la mesure où la volonté du groupe dépend de son acceptation par les membres. « Acceptation » est pris ici en un sens large. Qu'est-ce que veut dire pour « nous », c'est-à-dire en tant que sujet pluriel, accepter une proposition donnée ? Chacun des membres du groupe constitue un corps unique (*single body*) acceptant la proposition <sup>69</sup>. Cette acceptation peut ne pas être explicite. Dans tous les cas, le résultat serait qu'un engagement commun lie les participants à un ensemble d'obligations et de droits <sup>70</sup>. Or, ce qui caractérise ces obligations est de découler d'une structure d'engagements *communs*. En tant que tels, ils ne sont pas, nous dit Gilbert, soumis à une structure émanant d'un individualisme méthodologique, tels les préceptes moraux qui garantissent l'identité morale des individus. Par la seule forme de leurs actes d'acceptation, les individus s'engagent à épouser les intentions d'un sujet pluriel. Si l'on rajoute ici un principe moral, telle l'idée qu'un accord serait légitimé par des individus qui soupèsent leurs intérêts bien compris, on introduirait une clause qui, selon Gilbert, ne fait pas partie de tous les schèmes d'action engageant des individus pris en groupe <sup>71</sup>.

Par conséquent, les engagements communs ne sont pas réductibles aux schèmes préférentiels des individus. Toutefois, ceci entraîne un raccord entre engagements normatifs qu'il faut pouvoir légitimer. S'il est vrai que les individus se regroupent dans des sujets pluriels ayant une volonté collective propre, il faudra équilibrer les préférences, besoins, attitudes, principes normatifs irréductibles, etc., des *individus pris en groupe* avec ceux des *individus singuliers*. Aussi longtemps que les engagements se font sans conflits, on peut lire les textes de Gilbert comme offrant une description assez nette de la réalité de la vie sociale. Par

---

<sup>69</sup> Gilbert, (2000), p. 4.

<sup>70</sup> Gilbert, (2000), pp. 6-8.

<sup>71</sup> Gilbert, (2000), p. 159.

contre, advenant un conflit, il faut expliquer pourquoi et à quel prix les individus seraient contraints à observer leurs engagements communs.

Cette question n'est pas résolue par un descriptivisme. Il s'agit en effet de comprendre ce qui  *motive*  les individus à protéger certains groupes. La description de ce qui constitue un engagement commun ne permet pas de répondre à des problèmes de hiérarchisation : par exemple, pourquoi et dans quelles situations doit-on favoriser un groupe national plutôt que local ? D'aucuns répondraient qu'il est dans l'intérêt bien compris de chacun de protéger un groupe d'appartenance qui a le pouvoir d'affirmation le plus étendu. D'autres diraient que la prudence, cherchant à perpétuer les conditions d'une vie bonne, permet de trancher parmi des devoirs et des obligations incompatibles. De telles réponses sont clairement insatisfaisantes dans l'optique habermassienne. D'une part, ce descriptivisme tend à privilégier un aspect partiel des états de choses décrits. Ceci est d'emblée mis en échec par l'idée que le monde vécu constitue une vaste entité dont il n'est possible d'extraire qu'une partie du contenu. Même durant une analyse exhaustive, le monde vécu continue d'agir en arrière-plan ; en privilégier une section revient à prendre la partie pour le tout. Ne serait-il pas possible de répliquer que le concept d'intentionnalité collective de Gilbert présente un cadre qui limite les intentions individuelles ? Dans ce cas, poursuivrait-on, ce ne serait pas le « vaste monde vécu » qui déterminerait les états mentaux individuels, mais le groupe auquel l'individu appartient. Or, en se limitant aux schèmes intentionnels des individus, Gilbert ne permet pas de trancher entre des intentions conflictuelles. Il est possible que les groupes entrent parfois en conflit  *entre eux* . Le contenu normatif de la notion de collectivité est orpheline de critères objectifs qui permettraient de trancher entre diverses collectivités existantes, auxquelles un même individu peut être rattaché de diverses façons. Dans cette optique, pourquoi l'individu  *devrait-il*  accepter d'équilibrer l'autodétermination de soi avec l'autonomie collective ?

Avant de répondre à cette question, les notions fondamentales de l'agir communicationnel doivent résoudre une ambiguïté. Les structures linguistiques telles que Habermas les conçoit ne vont pas aux sources profondes de l'identité individuelle et collective. Habermas conçoit les communautés à partir de contenus culturels, historiques et linguistiques partagés. Mais ce type de communauté est isolé d'une communauté de communication idéalisée qui ne serait rien de plus qu'un agrégat d'individus discutant sans fin. Il ne faut pas commettre l'erreur de concrétiser la communauté de communication idéale ; ce n'est rien de plus qu'une présupposition que tout individu doit faire, avant d'engager avec autrui un échange argumentatif. Il n'en demeure pas moins que si les individus peuvent se concevoir comme faisant partie de la « communauté » de tous les êtres humains, les énoncés qu'ils utilisent ne sont sûrement pas déterminés par une forme de vie particulière. Il doit donc être possible, au moins du point de vue d'un observateur du monde vécu, d'analyser les énonciations avec une approche institutionnelle. Cette perspective reste toutefois partielle puisque, selon Habermas, les communautés situées ont à résoudre des conflits qui les obligent à décentrer leur perspective et à s'engager avec d'autres mondes vécus ; dans cette mesure, la rationalisation des mondes vécus intériorise un *discours* universel dans sa composante culturelle.

Il existerait donc quelque chose comme une communauté universelle concrète à laquelle participeraient les communautés particulières. Les individus appartenant à ces mondes vécus « rationalisés » s'identifieraient non seulement à leur communauté éthique et à une communauté morale, mais à un contenu universel concret. Il est à remarquer que l'approche institutionnelle du langage autorise un tel discours, la structure conceptuelle de base d'une communauté linguistique étant limitée à des définitions ostensives qui font appel à des capacités perceptuelles que tout individu possède. Autrement dit, les engagements conjoints des communautés *entre elles* présupposent une *structure commune d'engagements* – un sujet

pluriel qu'un patriotisme constitutionnel propose d'incarner. Il importe alors de dégager cette notion de son ambiguïté conceptuelle, qui pour le moment, oscille entre sa réification dans une identité abstraite rabaissant toutes les autres et son indétermination dans une pratique de résistance mal assurée.

### c- Une version équilibrée de l'identité collective

Pour développer un concept d'identité collective compatible avec la théorie de l'agir communicationnel, il me faudra tout d'abord mettre en scène un problème philosophique concernant l'individuation des états mentaux qui paraît indirectement lié au sujet de ce chapitre, mais dont la résolution aidera à faire progresser mon analyse. Ce problème est le suivant : comment rendre justice à certains états mentaux des individus qui paraissent se dérober à un examen linguistique ? Il peut paraître étrange de croire qu'une notion de sujet pluriel aide à résoudre ce problème. Pour défendre ma position, je m'aiderai de certaines interventions de Tyler idiosyncrasique qui sont fort à propos dans ce contexte. Je montrerai ensuite que la définition gilbertienne du sujet pluriel laissent irrésolues certaines questions tournant autour du problème du rejet des identifications. Enfin et faisant suite à certains passages chapitre précédent, je proposerai une interprétation à deux niveaux du problème de l'identité.

Le rapport au monde des participants à une discussion ne se limite pas à des expériences dont le contenu même serait orienté par l'objectif d'une entente linguistique. Ils éprouvent aussi des rapports avec le monde et à leur propre subjectivité qui ne sont pas réductibles à une expression linguistique conventionnelle. Pensons aux sentiments, émotions, perceptions et remémorations comportant une « familiarité anonyme » où il est possible de

reconnaître un *contenu* éprouvé de façon indistincte. Habermas classe certaines de ces expériences subjectives parmi celles qui seraient sujettes à des prétentions à l'authenticité. Or, cette catégorie ne circonscrit pas le phénomène dont il est ici question. Il s'agit de la *singularité* (irréductible à une expression conventionnelle) recouvrant l'expérience, par exemple, d'un sentiment diffus à l'égard d'autrui. Certes, nous ne ressentons pas toujours le besoin de mettre en forme ces expériences. Mais ce qui peut paraître indicible peut, dans un autre contexte, traverser le miroir de l'ineffable. Imaginons le dialogue suivant, où L et A commentent leur brève rencontre avec l'individu *x* :

L : « Je ne saurais dire ce qui est bien chez *x*, mais je suis convaincue qu'il est une bonne personne. »

A : « Je suis tout à fait d'accord avec toi. »

Du point de vue de l'agir communicationnel, la locutrice a émis deux prétentions, chacune étant reçue avec approbation par l'auditeur. La première constate l'impossibilité d'exprimer avec précision le contenu d'un sentiment, tandis que l'autre propose une caractérisation générale de ce contenu. Dans le droit fil d'une interprétation habermassienne, il faudrait alors dire que les deux locuteurs tentent de parvenir à un consensus sur l'authenticité d'un sentiment. Or, cette analyse semble manquer le but de la discussion. Si les prétentions de L étaient valides, les locuteurs partageraient un rapport semblable à un monde *qui n'est pas seulement le monde subjectif de la locutrice*. La locutrice n'essaie pas *seulement* de justifier la sincérité d'un sentiment difficile à circonscrire, mais cherche *surtout* à stabiliser une expérience du monde, indéterminée sous certains aspects, afin d'en tirer certaines conclusions avec son auditeur. Le fait que cette expérience soit en partie indicible ne semble rien enlever à sa réalité effective qui, aux dires des deux protagonistes, n'est pas seulement subjective.

Dans la mesure où la validité des contenus d'expérience serait déterminée à partir des prises de position de locuteurs détachés de leur monde vécu, Habermas est contraint de

réduire le contenu de l'échange précédent à des expériences subjectives privées dont les locuteurs ne peuvent que contester ou approuver la sincérité. L'expérience étant indistincte au niveau de l'action, elle ne pourra pas être liée à celle d'autrui dans une discussion dont le thème serait celui de la justesse d'une norme. Il n'y a pas de bonne raison justifiant telle ou telle attitude normative envers  $x$ . Dans la perspective habermassienne, il est préférable de la comprendre comme un sentiment personnel dont la validité dépend d'une appréciation éminemment subjective, c'est-à-dire son authenticité. D'aucuns ont conclu que l'agir communicationnel ne parvenait pas à circonscrire une classe importante de phénomènes :

« [...] it really does not make sense to immure all these nonlinguistic elements of mental life in an 'inner world' from which they are trotted out only on special 'dramaturgic' occasions. [...] The point here is that as the bearers of this world-relation and of the intersubjectivity that makes it possible we are not just creatures of language and of culture, [but primordially] subjects. » <sup>72</sup>

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de réhabiliter une philosophie du sujet afin de résoudre ce problème, ni de relativiser la primauté d'une philosophie du langage. Une solution plus économe dans le cadre habermassien serait d'interpréter ces expériences vécues avec l'idée de sujet pluriel.

En partant de l'idée de sujet pluriel, on constate que la locutrice demande à son auditeur s'il est correct que *tous deux* en viennent à considérer, *prima facie*, une personne  $x$  comme étant une bonne personne. L ne dit pas seulement : « j'ai éprouvé tel sentiment eu égard à cette personne et peut-être as-tu, toi aussi, éprouvé un sentiment analogue ; mais peu importe la teneur précise de ce sentiment, j'en déduis  $r$  par rapport à  $x$ , si tu me l'accordes ». Elle se sert plutôt d'une possible *expérience conjointe*, dont les contours demeurent indéterminés, comme d'un tremplin pour pouvoir dire : « nous avons tous deux éprouvé un sentiment diffus qui *nous* permet de stipuler qu'à première vue,  $x$  est une bonne personne ». Pour pouvoir dire ceci, il faut que L et A puissent mettre leur sentiment personnel dans une

---

<sup>72</sup> Olafson, (1990), p. 656.

même forme. La référence à un monde vécu impersonnel ne saurait ouvrir cette voie. Tout d'abord, il serait étrange de dire qu'au sein du monde vécu, il existe un sentiment permettant de croire que  $x$  est une bonne personne. Par ailleurs, utiliser une forme du genre « il est possible de constater que... » ne permettrait pas de décliner les obligations reliées à ce constat. La locutrice et l'auditeur se sont en effet *engagés* à traiter  $x$  comme une bonne personne ; ils sont *tous deux* dans la situation semblable d'individus engagés à coopérer conjointement. En outre, leurs sentiments personnels ne peuvent pas prendre le dessus sur leurs obligations mutuelles, mais seulement *contester* la prétention à la validité justifiant les obligations liées aux expériences conjointes qu'éprouve le sujet pluriel formé par L et A.

Ce qu'il faut expliquer, c'est comment des sentiments, indistincts du point de vue d'individus singuliers, se transforment en une expérience vécue distincte, du point de vue d'individus formant un sujet pluriel. Par exemple, si L apprenait par voie détournée que  $x$  n'est pas une personne digne de foi, elle ne pourrait modifier son attitude envers  $x$  qu'à la suite d'un nouvel accord avec A, ou du moins, en sachant qu'elle est liée à l'approbation de A et que ce dernier modifierait en conséquence sa propre attitude. Tant que les sentiments de L et A ne subissent pas cette transformation, ils demeurent rivés à une expérience subjective privée qui ne permet pas de faire dériver des obligations.

Il pourrait être rétorqué que le support de ces transformations ne serait pas tant un sujet pluriel qu'un vaste monde vécu *linguistiquement* structuré. Au sein du monde vécu, certains énoncés concernant  $x$  seraient valides, bien qu'évidemment faillibles. C'est ce qui fait dire à Habermas que le monde vécu constituerait un savoir culturel allant de soi mais qui, à la lumière d'une situation problématique, deviendrait contestable. Cette réponse demeure insatisfaisante. Si le monde vécu était conçu comme une vaste entité linguistique, il faudrait supposer que tous les locuteurs aient accès aux mêmes contenus propositionnels. Tous les locuteurs seraient liés aux conclusions de L et A concernant  $x$  ? Voilà qui paraît absurde. Si

on réplique que L et A ne feraient qu'injecter dans le monde vécu des interprétations potentiellement valides pour des situations semblables, on ne ferait que multiplier les situations et les interprétations à l'infini.

La notion de sujet pluriel est plus prometteuse. Reprenons cette notion dans le cadre de la sémantique des conditions d'assertabilité déjà esquissée au précédent chapitre. L et A se conçoivent comme possédant une certaine autorité eu égard à la façon de traiter  $x$  ; ils prennent alors un engagement conjoint qui devient valide en vertu des règles liées aux actes de langage. Leur autorité est certes faillible, car elle s'appuie sur des pratiques sociales qui ne confèrent pas une portée très large à ce type de sentiment. Ces pratiques sont pourtant elles-mêmes rendues possibles grâce à la présence d'institutions spécifiques, dont celle du langage. Ainsi, l'expression de tels sentiments requiert un groupe ayant une structure institutionnelle assez forte pour déployer le cadre d'une autorité légitime dont peuvent se prévaloir les locuteurs – à l'époque moderne, celle des prétentions à la validité. C'est en tant que membre de ce groupe (autorisant certains actes de langage sous un ensemble de conditions) que L et A ont la capacité d'émettre des jugements sur  $x$  ayant force d'obligation. Les autres locuteurs sont liés à l'engagement conjoint de L et A dans la mesure où leur attitude envers  $x$  élargit le cercle d'interaction : si un autre individu B traitait  $x$  différemment, des sanctions ou des modifications attitudinales seraient à prévoir. La communauté dont font partie L et A leur octroie une certaine latitude concernant leurs états intentionnels, mais qui peuvent être contestés par un autre membre de la communauté *qui accepte la distribution d'une même autorité compétente*. Les états mentaux privés dépendent d'un sujet pluriel sous deux aspects importants : leur octroyant d'emblée un statut public, leur formalisation par un sujet pluriel leur confère une intelligibilité et une force normative. Il est intéressant de constater que cette analyse ne dépend pas seulement des états intentionnels des locuteurs, mais fait intervenir des institutions effectives possédant un certain degré d'objectivité.

Cette discussion me fournit l'occasion de rassembler les conclusions des chapitres précédents et de préparer la voie aux prochains. Il s'agit de synthétiser une philosophie du langage et de l'identité pour mettre en place un concept d'agent collectif approprié à un niveau politique. Suite à ce qui a été dit jusqu'ici, le monde vécu pourrait être conçu en tant que communauté privilégiée d'interactions, octroyant un statut d'autorité collective à chacun de ses membres, qui ont alors la capacité de participer aux décisions collectives et d'agencer les situations d'autorité. Il est supporté par une série de mécanismes subjectifs (dont l'analyse du sujet pluriel de Gilbert nous a fait voir certaines composantes) et d'institutions objectives, dont celle du langage. À force de se perpétuer dans le temps, un groupe linguistique parvient à développer un ensemble d'institutions (culturelles, sociales, politiques, économiques ou autres) à travers lesquelles les locuteurs appartenant à un même monde vécu reconnaissent leur identité collective. Toutefois, suite aux aléas de l'histoire, certains groupes sont réputés autonomes, d'autres réussissent à conquérir cette autonomie, certains autres demeurent partiellement ou pas du tout autonomes. *Le monde vécu, proprement conçu, peut se démarquer d'une interprétation culturaliste et regrouper une unité sociale et politique linguistiquement structurée dont l'autonomie est liée à sa reconnaissance par les autres mondes vécus.* Le concept de monde vécu comprend ainsi des nations, des États-nations, des États multinationaux, des organisations supranationales et régionales. Voyons une première objection à cette idée.

On pourrait m'objecter qu'un nombre incalculable d'expériences internes et privées sont mises à l'écart par mon approche. Aucune expérience interne ne semblerait avoir de sens si elle n'était pas réitérable dans un sujet pluriel. Autrement dit, le concept de monde vécu qui est ici déployé reprendrait implicitement la position communautarienne en forçant les expériences individuelles dans le moule d'une expression valable pour la communauté.

Je répliquerai en m'aidant de certains commentaires de Tyler idiosyncrasique à propos de la conscience de soi. On sait que idiosyncrasique défend une conception externaliste de la signification, selon laquelle la signification des mots dépend d'un rapport des individus avec leur environnement physique et social. Les états mentaux des individus auraient un contenu dépendant non pas des capacités d'un individu à maîtriser des concepts, mais de son rapport à des conventions communautaires et aux conceptions qui leur sont associées<sup>73</sup>. L'individu ne perd-il pas le contrôle sur des états mentaux qui, en quelque sorte, lui appartiennent ? idiosyncrasique répond qu'il faut distinguer entre, d'une part, l'individuation des états mentaux par des facteurs non-individualistes, tels l'environnement physique et social et, d'autre part, la conscience que nous avons de nos propres pensées au moment où nous les cogitons (disons la conscience de soi)<sup>74</sup>. L'individuation non-individualiste des états mentaux ne menacerait pas la conscience de soi, dans la mesure où celle-ci est une auto-attribution valide en vertu de sa seule forme<sup>75</sup>. idiosyncrasique concède que l'individu soit une autorité de plein droit eu égard à ses états mentaux, pourvu que l'on fasse les distinctions qui s'imposent. À un premier niveau, je connais le contenu de mes pensées parce que je connais leurs conditions d'utilisation, conformément à une sémantique des conditions d'assertabilité. En outre, je suis ouvert aux corrections que mon environnement apporte à mes usages. À un second niveau, *je* connais mes pensées simplement en vertu d'une connaissance intime de ma propre autorité, qui s'attribue ses propres pensées. La conscience de second niveau qu'un sujet possède eu égard à ses propres pensées n'est pas discursive, nous dit idiosyncrasique, mais immédiate<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Burge, (1979), pp. 78-79.

<sup>74</sup> Burge, (1988), pp. 117, 119 et 125.

<sup>75</sup> Voir aussi Sawyer (2002), qui répond aux critiques.

<sup>76</sup> Burge, (1988), p. 119.

Voilà qui permettrait de faire jouer un rôle à ce que Manfred Frank appelle la « familiarité anonyme » du sujet avec soi. Une conception intersubjective du sujet n'éprouve pas de difficultés à accueillir une notion primitive du sujet, une conscience immédiate de soi, bien qu'elle situe le déploiement de son *contenu* au niveau d'un espace radicalement intersubjectif. La *conscience* de soi ne permet pas d'accéder à la *connaissance* de soi ; celle-ci ne pourrait s'acquérir qu'au cours d'une sortie hors du soi, à travers donc un dialogue avec autrui. L'identité individuelle intègre certes une conscience de soi, au sens d'un flux interne de conscience. La conscience de soi offre ainsi un support adéquat à l'identité formelle, élaborée durant la section précédente portant sur Mead : celle d'un être humain irremplaçable habitant un corps et en mesure de justifier à d'autres ses actes et ses énoncés. Cette identité formelle, je le rappelle, n'a aucun contenu substantiel. Les identifications d'une conscience de soi avec elle-même concernent un premier niveau identitaire qui préside à la formation du caractère. Elles doivent passer par un sujet pluriel pour déployer toute leur richesse discursive.

C'est grâce à un sujet pluriel qu'une partie des idéalizations fortes de Habermas trouvent leur place dans le monde vécu. Le concept de sujet pluriel exprime une structure qui accorde à l'individu des capacités critiques *déterminées* et une identité institutionnelle *minimale*. Certes, une partie des actes communicationnels ne font qu'échanger des « bons propos » et perpétuent des identifications déjà stables. Mais Habermas ne se limite pas à analyser le processus d'une conversation ; il cherche bien plus à dégager les conditions qui permettent aux locuteurs de parvenir à des ententes. Dans cette perspective, la résolution de problèmes, qui est l'autre face de l'agir communicationnel, entraîne, par le biais des ententes intersubjectives, des reconfigurations constantes du contenu du monde vécu.

Il ne saurait y avoir de critiques possibles du contenu du monde vécu sans qu'il ne soit exigé des participants qu'ils suspendent au moins une partie de leur rapport au monde vécu,

c'est-à-dire à leur identité, de façon provisoire. Comme le chapitre précédent l'a montré à propos de la problématisation du monde vécu, une partie seulement du monde vécu peut être mise en parenthèses. Sans une conception institutionnelle du langage, il ne serait pas possible d'isoler une structure linguistique permettant la critique du monde vécu. Ce même schéma se répète concernant l'identité des locuteurs. Car ce qu'on peut constater, c'est que les individus demeurent liés aux contraintes de *leur* monde vécu : en tant que telles, ces obligations émanent davantage d'un sujet pluriel *situé* que des structures linguistiques universelles formant un monde vécu impersonnel. Si la capacité critique résidait exclusivement dans les compétences communicationnelles universelles comprises de manière formelle, un locuteur ne posséderait aucune motivation pour s'extirper de ses nombreuses appartenances identitaires et d'en critiquer le contenu.

En revanche, il est possible de saisir le sens des obligations liées à un sujet pluriel dans le cadre habermassien à la condition de distinguer ce qui fait partie du *caractère* du « nous » (le monde vécu) de ses *structures* qui, entre autres, conditionnent le *contenu* des capacités réflexives et critiques de l'individu<sup>77</sup>. Ces capacités, qui permettent aux individus de revenir sur leur monde vécu et de le recomposer, sont des *capacités discursives universelles* qui prennent leur essor dans un contexte social particulier. Elles tirent leur source à la fois de la conscience de soi individuelle et d'un sujet pluriel. D'une part, la *forme* de ces capacités est suffisamment générale pour être considérée universelle ; il n'est pas besoin de parler d'un individu situé pour lui reconnaître des capacités réflexives et critiques. De plus, l'argumentation, qui prend forme par l'échange de raisons, exige que chacun reconnaisse autrui comme ayant la capacité d'approuver ou de rejeter des affirmations avec de bonnes

---

<sup>77</sup> Le premier à avoir mis en évidence cette distinction sous ces termes est Will Kymlicka dans (1989), pp. 162 sqq. Michel Seymour la précise d'une manière qui m'est fort utile dans (1999), ainsi que dans (2001). Cf. *supra*, section V.2.b.

raisons. La réciprocité est inscrite formellement dans les capacités réflexives et critiques, par le biais d'une conscience de soi qui supporte la connaissance de soi. Dans un premier temps donc, la caractérisation pronominale offerte dans les pages précédentes suffirait à fonder ces capacités. Mais d'autre part, la *distribution* de ces capacités, leur contenu substantiel ainsi que leur usage légitime dans des communautés linguistiques, doit faire intervenir une autorité collective qui préside à une structure institutionnelle. Le déploiement des critiques doit épouser des règles admises en commun. Par exemple, les règles du tour de rôle diffèrent d'une communauté à l'autre ; on ne saurait se faire comprendre facilement sans les observer. Les membres d'un même monde vécu n'ont certes pas à se mettre d'accord sur toutes les orientations particulières de leur monde vécu. Mais il existe par contre un ensemble de règles qui structurent ces institutions. L'accord commun sur les règles constitutives des échanges argumentatifs est une précondition à une argumentation effective soumise aux normes de l'autonomie à la fois individuelle et collective.

L'autorité individuelle doit presque toujours être équilibrée avec l'autonomie de communautés politiques, éthiques et culturelles. Les outils dont se servent le droit et la politique incluent des procédures de justification pour des revendications collectives. Il ne serait pas raisonnable, dans un monde pluraliste, d'inclure des entités collectives « organiques » possédant un contenu substantiel qui écrasent les individualités. Mais inclure des groupes ayant une structure institutionnelle laissant place à des interprétations diverses, rend explicite les institutions dont les individus ont besoin et qui servent à individuer des acteurs collectifs légitimes.

Dans ce qui suit, je vais donc utiliser l'expression « monde vécu » de manière abrégative, pour dénoter un monde vécu politique et social linguistiquement structuré dont l'autonomie est liée à sa reconnaissance par d'autres mondes vécus. Cette abréviation désigne, à notre époque, plusieurs types de communautés politiques. Je ne discuterai pas du caractère des

mondes vécus, c'est-à-dire des interprétations infiniment riches des formes de vie, parfois partielles, d'autres fois englobantes, qui n'emportent jamais l'unanimité mais qui se renouvellent incessamment. Les théories politiques libérales nous ont habitués à distinguer les communautés « éthiques » des communautés « politiques », mais ceci crée la fausse impression qu'une communauté politique n'a pas de « caractère » que les groupes et les époques pourraient interpréter diversement. Or, il est clair du point de vue d'une approche institutionnelle que les structures politiques sont liées à des mondes vécus ayant un caractère particulier. C'est pourquoi il est préférable de distinguer *caractères* et *structures* du monde vécu aux niveaux éthique, politique et légal de la vie en groupe. Bien que ce soit en quelque sorte une distinction *abstraite* (et non seulement fictive), elle permet d'orienter la réflexion sur la manière dont divers mondes vécus s'imbriquent les uns dans les autres. Il existe certes des conflits interprétatifs concernant, par exemple, la pérennité du caractère religieux de structures nationales dans certaines communautés, mais ces conflits peuvent être résolus si la réflexion s'élève au niveau des structures qu'il est juste de reconnaître. En vertu des structures institutionnelles effectives du monde vécu auquel ils appartiennent, les membres d'un même monde vécu possèdent une identité institutionnelle qui leur confère des droits négatifs et des obligations positives. L'appartenance à un monde vécu influence non seulement la vie éthique des individus, c'est-à-dire les finalités qu'ils se donnent en tant qu'individus ou en groupes, mais aussi leur agir politique. Bien entendu, ceci n'empêche pas que pour justifier leurs actes, *tous* les locuteurs font usage de leur identité formelle et universelle d'êtres humains irremplaçables.

Les mondes vécus sociopolitiques sont individués grâce à des critères objectif et subjectif. L'analyse de Gilbert explore les détails du critère subjectif qu'est la croyance, ou le sentiment, d'appartenir à un monde vécu. Mais des critères objectifs sont aussi nécessaires, dont la langue. La langue permet aux groupes de se développer et de conquérir leur autonomie, dans

la mesure où un groupe linguistique possède une structure institutionnelle d'engagements conjoints. Par conséquent, la plus petite unité possible méritant l'appellation de monde vécu devra contenir un ensemble de locuteurs parlant *au moins une* langue particulière. Comme il est ici question de monde vécu sociopolitique, la plus petite organisation sociolinguistique capable de légitimer une autonomie politique forme un autre critère objectif important. Par ailleurs, le concept abstrait d'organisation supranationale peut se concevoir comme la plus large unité sociolinguistique possible. Enfin, la communauté morale de tous les locuteurs constitue un *présupposé pragmatique* qu'il n'est pas possible d'éviter de faire dans le cours d'une conversation sérieuse à l'intérieur de tous ces mondes vécus.

Quel est le sens de ces modifications apportées au concept de monde vécu? La pragmatique formelle cherche à expliquer comment des locuteurs peuvent, à partir des idéalizations fortes contenues dans le langage, habiter un monde vécu qui obéit à des critères normatifs légitimes. L'impact d'une telle théorie sur notre monde est qu'il serait possible d'opposer, aux puissants conglomérats financiers, aux collusions de pouvoir et aux détournements des intérêts communs par les intérêts particuliers une force non violente qui se trouve à la portée de tout locuteur, dans la mesure où son interlocuteur accepte de jouer le jeu de l'argumentation qui sous-tend le langage. Une façon pour les individus de prendre en charge leur destin serait ainsi de mettre en place des institutions délibératives et d'exiger des décideurs qu'ils expliquent leurs actes. Cette position écarte toutefois, par peur du pire, les solidarités de groupe qui traversent les mondes vécus. L'identité institutionnelle que je cherche à développer domestique cette solidarité.

Une réplique à une autre objection possible montre la teneur de cette modification. Il serait possible de s'inquiéter du fait que l'identité institutionnelle, rattachée à une entité aussi vaste que le monde vécu, constitue une structure identitaire trop forte. Il en serait de même pour les identités nationales, qui ne respecteraient pas la dialectique identitaire. Ces

identités collectives seraient plutôt des exemples d'identité aliénante. Comment empêcher un vaste monde vécu d'imposer une structure identitaire qui ne servirait que les intérêts de quelques-uns, surtout si l'argument que je défends exige de reconnaître formellement les réalités institutionnelles ?

Je répliquerai à cette importante objection en deux temps. La première partie consiste à insister sur la distinction entre *structure* et *caractère* du monde vécu. Bien qu'un monde vécu incorpore des formes historiques particulières (des *caractères* particuliers qui se modifient au gré des époques), il offre à l'individu une *structure* (que Mead a comprise sous la forme de rôles sociaux) qui, entre autres choses, rend effectives les capacités de réflexion individuelles. Il est important dès lors de ne pas confondre ces deux pôles, ce que semble faire l'objection. Mais admettons que l'objection fasse la distinction entre structure et caractère de culture. Que dire d'un monde vécu qui impose une identité dommageable aux individus ? Il faut tout d'abord rappeler que l'identité institutionnelle est *une identité parmi d'autres*. Il n'est pas question d'en faire la structure de toute identité. Il est possible de critiquer le contenu d'une identité institutionnelle sans perdre son identité morale d'être humain à part entière (cette dernière remarque prendra toute son importance au moment de critiquer la position de Rawls au prochain chapitre).

Mais l'objection pourrait insister sur le fait que les identités nationales, pour prendre cet exemple, ont été dommageables aux individus. Je rappellerai d'abord les importantes remarques de Wingert et de Habermas concernant l'utilisation de la première personne du singulier. En énonçant « je » face à un « tu », l'individu se conçoit comme irremplaçable, et ne saurait se défaire de son irremplaçabilité. Dire ceci équivaut à dire que l'individu ne saurait s'identifier entièrement à un *caractère* qui forme son identité. Face à tout contenu identitaire, il peut toujours reculer, opposer un doute et rester, par la discussion, apposé à son irremplaçabilité. Il ne saurait s'absorber entièrement dans un monde vécu sans faire face à

des contradictions identitaires. Dans un premier temps, donc, il n'y a pas de réponse directe à offrir concernant le problème d'un monde vécu totalement dominé par des contraintes idéologiques, sauf qu'un tel monde vécu pousse les individus à des pathologies identitaires. Ce problème constitue toutefois un cas limite ; au quotidien, dire « je » face à un « tu », c'est aussi se rapporter à un « nous ». Lorsque deux individus articulent le flux souvent indistinct de leurs expériences du monde, des notions distinctes se construisent qui auront, tôt ou tard, à subir la sanction d'un « nous ». Un « nous » qui respecte l'irremplaçabilité des personnes est, au bout du compte, un sujet pluriel composé d'individus qui se conçoivent comme ayant une identité institutionnelle minimale, comme des locuteurs dotés d'une autonomie privée et publique. Par leurs actes, ils auront à construire des institutions qui reflètent les capacités critiques de la personne. L'équilibre précaire des individus ne se réalise pas grâce à une discussion impersonnelle, mais à travers des institutions sociales dans lesquelles les individus se reconnaissent. Cette reconnaissance, parce qu'elle passe par la discussion, implique que chacun reconnaisse son irremplaçabilité et celle de l'autre.

### Conclusion

Grâce au concept de sujet pluriel emprunté à Margaret Gilbert, j'ai pu dégager des principes d'individuation des mondes vécus qui pourraient aider à hiérarchiser les divers groupes se disputant l'autorité politique dans des arènes publiques. Il est aussi devenu possible de détacher une structure linguistique de son ancrage culturel, en montrant comment des stipulations conjointes peuvent avoir force d'obligations sans nécessairement dominer tous les états mentaux des individus. La notion d'identité institutionnelle met un cran d'arrêt au holisme qui guettait le principe de l'individualisation par la socialisation, danger qui pouvait

faire opter pour un retour à une philosophie du sujet. On comprend alors comment cohabite une identité postconventionnelle de l'individu, qui résiste à des identifications réifiantes, avec des capacités réflexives qui ne pourraient pas prendre leur essor sans une configuration institutionnelle minimale. La plus abstraite des identités, celle qui, aux yeux de Habermas, offre la plus grande amplitude d'autodétermination politique, le patriotisme constitutionnel donc, inclut elle-même une telle configuration institutionnelle, qui permet à des individus de donner un sens à leurs actes en se détachant de certaines contingences sociales.

Un long chemin a donc été parcouru depuis le début de ce travail. J'ai voulu aller au creux de la théorie du langage de Habermas pour tenter de rendre plausible un argument mal compris, en premier lieu par Habermas lui-même, selon lequel une analyse du langage permet de fournir les bases normatives d'une théorie de la société. Explorant une fondation pragmatique de la relation normative instituée dans une interaction entre deux locuteurs, Habermas relie cette interaction à un monde vécu situant des locuteurs dans un processus de rationalisation du monde vécu. Cependant, comme l'a montré le premier chapitre, le holisme sémantique qui caractérise le monde vécu bloque la possibilité de déployer les prétentions à la validité. Mon second chapitre a montré ensuite qu'une langue déploie son appareil sémantique au niveau d'une structure conceptuelle de base (moléculaire), ce qui n'inclut rien de plus qu'un lexique formulé dans des stéréotypes et des règles conventionnelles, ainsi que des actes déclaratifs instituant des définitions de dictionnaire. Cette approche institutionnelle épouse les objectifs d'une éthique de la discussion, qui veut partir du processus de socialisation pour expliquer comment les locuteurs sont liés à des présupposés communicationnels sans tomber dans une interprétation maximaliste du langage. C'est pourquoi il faut limiter la contextualisation de la structure conceptuelle de base et la séparer de son environnement culturel, sans quoi l'analyse tombe dans les mailles d'un langage organiquement lié à une vision du monde.

Le concept d'identité collective vient fournir les éléments dont Habermas avait besoin pour insérer des idéalizations fortes dans une théorie de la communication. En tant que locuteurs, les individus ont une identité qui passe par un groupe offrant une structure de rôles sociaux. C'est cette structure qui guide le déploiement de principes normatifs. Les trois premiers chapitres proposent ainsi une reconstruction théorique de ce qui motive les individus et les groupes à régler leurs comportements de manière délibérative. Pour la survie de tout individu, l'organisation en groupe est essentielle, tandis que la coordination linguistique assure la pérennité du groupe. L'autorité linguistique, comme je l'ai montré au chapitre précédent, vient graduellement à être partagée entre les locuteurs via le travail d'arrière-fond des actes de langage et des prétentions à la validité. Une sphère de problématisation des énoncés devient un élément important du bien-être des groupes et des individus. Progressivement, le mouvement dialectique de la structure générale d'identification à un monde vécu pénètre les rôles sociaux : les prétentions à la validité deviennent un élément essentiel à la résolution de conflits.

Les travaux d'Axel Honneth ont approfondi ce qui se situe à la base des luttes contre l'exclusion et les injustices. Ce sont des sentiments d'humiliation, de mépris et en particulier, de non reconnaissance de sa juste valeur qui poussent les individus à exiger que justice soit faite. La réalité institutionnelle d'un monde vécu est un élément fort important dans ces luttes pour la reconnaissance, sans en être l'élément englobant. En vertu de la dialectique de la structure générale des identifications, aucun élément identitaire ne peut prétendre à la souveraineté absolue sur l'individu. Toute identification est une identification en partie tronquée ; l'inclusion véhicule toujours une part qui exclut la différence. La différence la plus minime, celle qui subsiste derrière toute identification, se rapporte en dernier lieu à une conscience de soi irremplaçable.

En quel sens un individu est-il irremplaçable ? Les individus sont ceux dont les prises de position, par oui ou par non, engagent d'un seul tenant. Ils sont aussi ceux dont la familiarité avec soi est non pas une métaphore ou une image du monde, mais une conscience, bien que très peu distincte si elle demeure à l'écart de tout échange avec autrui. Un groupe ne possède pas de flux unifié de conscience aussi élaboré. Sans entrer dans des arguments ontologiques, il suffit de remarquer qu'un groupe peut imaginer une série de procédures pour renverser une décision collective, il peut refuser de se contraindre à une autre partie du groupe, il peut sanctionner les brebis égarés, bref : un groupe n'est jamais vraiment égal à lui-même comme l'est l'individu. C'est un peu pour cette raison, je pense, que Habermas tire l'autodétermination collective du côté de la communauté d'individus associés volontairement : il n'a pas pu ou voulu considérer les groupes sous l'angle d'engagements conjoints, qui n'existent pas indépendamment des individus mais qui relient ceux-ci par une volonté non individualiste. Tout individu est irremplaçable, mais en tant que revendication elle n'aurait plus de sens dans un espace où aucune contingence n'affectait l'individu. Ce n'est que dans l'espace politique proprement dit que l'irremplaçabilité de l'individu, la marque de sa finitude, prend tout son sens. Par contre, si celle-ci garde son sens jusqu'au bout, c'est parce qu'elle n'est pas recouverte par une identification souveraine qui masquerait à l'individu sa finitude et celle d'autrui, ainsi que la pluralité des groupes.

C'est résolument dans l'arène politique que les vrais conflits se posent entre individus, entre groupes, ainsi qu'entre individus et groupes. Il incombera aux deux prochains chapitres d'évaluer la capacité d'une théorie de l'identité collective à se mesurer aux défis du réel. En insérant un peu plus de dialectique dans le concept d'identité collective de Habermas, mon hypothèse est que sa théorie pourra enfin répondre à des situations tendues de déni de reconnaissance.

### **III. Identités politiques et reconnaissance**

## CHAPITRE IV

### LE LIBÉRALISME POLITIQUE DE JOHN RAWLS

LE RAPPROCHEMENT D'UNE PRAGMATIQUE FORMELLE avec une conception institutionnelle de l'identité reste dans les limites d'une analyse des *structures* du monde vécu, tout en révélant une réalité institutionnelle que les théories de la reconnaissance inspirées de Habermas, y incluant celle d'Axel Honneth, présupposent sans expliciter. L'approche institutionnelle ne revendique pas, de manière « culturaliste », la reconnaissance d'une valeur inhérente possédée par toute culture. Il ne s'agit pas non plus de légitimer l'ethnocentrisme des « politiques de l'identité » qui interdisent la critique externe des communautés culturelles. L'approche que je défends consiste dans une critique *interne* du paradigme individualiste de la reconnaissance, qui a alimenté le libéralisme en général et en particulier l'éthique de la discussion de Habermas. Je ne rejette donc pas le point de vue moral qui reconnaît tous les êtres humains comme des égaux. Je considère, comme Habermas et beaucoup d'autres, que ce point de vue est un élément constitutif de l'espace public politique. Par contre, ma critique vise à montrer que la prise en compte de cet élément individualiste ne doit pas conduire à un isolement des structures culturelles

d'identification hors du domaine politique. C'est ce qui la rend constructive, au sens où elle prétend offrir au concept d'individu un environnement conceptuel qui défend l'égalité d'une manière plus cohérente que ne le fait l'individualisme moral en général.

La notion de réalité institutionnelle offre une perspective inédite sur le cadre général d'un monde vécu partagée par les membres d'une même communauté politique. Une réalité institutionnelle fait partie des *structures* auxquelles s'identifient tous les membres d'une même société. Comme le montre bien Honneth, la sphère politique se développe à travers des luttes pour la reconnaissance : les individus héritent d'un ordre de reconnaissance, suffisamment formel pour reconnaître chacun comme égal entre tous, mais qui doit néanmoins répondre à des revendications matérielles d'égalité. Ces revendications matérielles se fondent sur une réalité institutionnelle déjà présente. Il importe peu, du point de vue d'une approche institutionnelle, de trancher entre le formalisme habermassien qui se limite aux présupposés d'une situation de parole et la version attribuée à Honneth, où la situation de parole elle-même s'appuie sur une éthique matérielle « faible » prenant le pouls du bien-être individuel. L'essentiel est que dans les deux cas, une réalité institutionnelle est présupposée au niveau des structures de culture faisant partie de l'identité politique des membres des sociétés modernes.

L'utilisation de pronoms contraint les locuteurs à reconnaître l'identité linguistique, pourrait-on dire, de leur interlocuteur. C'est là le premier pas d'une reconnaissance mutuelle qui s'opère dans le langage. En outre, l'autonomie qui en découle est encore trop minimale pour qu'il puisse être question d'une autonomie morale substantielle. Il faut aller plus loin : c'est grâce à la pression qui émane de la communauté linguistique qu'une réalité sociale est reliée de manière intrinsèque à une série de présupposés communicationnels. Ce lien intrinsèque ne provient pas des capacités générales des locuteurs, mais des échanges linguistiques ayant cours dans des communautés concrètes. En reliant les présupposés

communicationnels à une réalité institutionnelle, les locuteurs importent des structures de culture dans les institutions politiques qu'ils contribuent à façonner. Ils demeurent libres de critiquer ces institutions car, se référant seulement aux structures institutionnelles, ils peuvent s'extraire du caractère particulier de leur culture. Prenant alors part à des discussions rationnelles, pour employer le vocable habermassien, ils sont tenus de reconnaître leur égale irremplaçabilité et la réalité institutionnelle à laquelle ils prennent part. Une conception procédurale de la justice, une conception structurelle de l'identité et un ensemble de présupposés communicationnels sont ainsi tous les trois liés de manière intrinsèque.

L'identité institutionnelle peut dès lors être conçue comme un élément inhérent au cadre général d'identification des sociétés politiques modernes. Pour schématiser, trois niveaux peuvent être dégagés. À un niveau politico-juridique, les locuteurs exercent leur identité institutionnelle, qu'ils partagent (en partie) avec autrui en ce qui concerne la collectivité politique à laquelle ils appartiennent. Cette identité est parachevée des deux côtés : d'une part, leurs projets de vie les identifient souvent de manière non politique (identité que je nommerai, à la suite de Habermas, une identité « éthique ») ; d'autre part, les compétences réflexives et critiques d'un être capable de communiquer avec autrui lui confère une identité morale qui, étant valide peu importe sa situation, est formelle. Habermas prend une direction semblable, mais il maintient une séparation nette entre l'identité morale et toute autre identité, pour demeurer dans le cadre d'une interprétation strictement individualiste de l'identité politique. Ceci a pour effet de reléguer l'identité institutionnelle, qui inclut toujours un ou plusieurs agents collectifs, à un niveau « éthique », c'est-à-dire hors du domaine politico-juridique. Ma critique interne aura pour effet de modifier cette configuration.

Mais il est encore trop tôt pour avancer cette critique. En premier lieu, les éléments principaux d'un cadre général de reconnaissance (la distinction entre structure et caractère

de culture, le concept d'identité institutionnelle et les trois ordres d'identification, éthique, politique et moral) ont besoin d'être approfondis avec des réflexions générales sur le lien entre la reconnaissance des communautés et la démocratie délibérative. Passer directement des analyses préliminaires du chapitre précédent à une critique de la philosophie politique habermassienne brouillerait mon propos. C'est pourquoi je vais me consacrer, dans ce chapitre, à extraire du libéralisme politique de John Rawls un point de vue analytique sur les éléments dont j'aurai besoin pour ma critique interne des structures de reconnaissance chez Habermas. Une conséquence indirecte mais bénéfique de ce détour sera de montrer l'envergure d'un cadre délibératif de reconnaissance. En d'autres termes, il sera démontré la compatibilité de mon approche avec les positions influentes de Rawls et de Habermas.

L'analyse développée jusqu'ici des contenus identitaires des institutions politiques peut sembler, du moins à certains, en opposition avec les théories contemporaines de la justice, en particulier celles d'orientation déontologique. Une manière de montrer qu'un tel conflit n'est qu'apparent est d'insister non seulement sur la compatibilité mais également sur les rapports intrinsèques qui relient une théorie bien comprise de la reconnaissance avec une théorie délibérative de la démocratie. Une démocratie délibérative ne se détourne pas de l'idée de bien commun, mais elle le purge de toute caractérisation culturaliste, toute ascendance pré-politique, ou tout autre « bien » qui ne fait pas partie des conditions de la délibération. Fidèle à l'équilibre entre le juste et le bien, elle éprouve cependant des difficultés à répondre aux revendications provenant des communautés. L'hypothèse de ce chapitre consiste à montrer que la résolution de ces difficultés exige une mise à jour des liens qui unissent délibération et reconnaissance.

L'intérêt d'aborder le libéralisme politique de Rawls consiste dans le fait que celui-ci a modifié sa théorie initiale, qui interprétait le paradigme de reconnaissance avec une approche individualiste, pour accommoder les revendications de groupes à travers un paradigme

délibératif. Cette modification est accompagnée d'une autre, cette fois au niveau du concept de justification : les critères qui justifient une décision proviendraient non pas d'une théorie sur la nature humaine mais d'un consensus jugé « raisonnable » parce que compatible avec une raison publique délibérative. Il faut remarquer ici le passage d'une théorie purement individualiste et substantielle à une théorie procédurale accommodant la diversité des formes de vie. L'analyse de ce passage préparera le terrain à un passage semblable que le prochain chapitre mettra en scène, cette fois dans la pensée de Habermas. Rawls ne réussit pas cependant à justifier la neutralité des principes politiques, en particulier parce qu'il limite le concept de justification au cadre d'une démocratie constitutionnelle beaucoup trop rigide pour s'ouvrir à la pluralité des configurations délibératives possibles. L'approche de Rawls bénéficie, suite à la critique interne d'un cadre délibératif de reconnaissance, d'une ouverture plus conciliante avec le pluralisme des communautés politiques.

La seconde section étudiera la manière dont Rawls a élevé sa réflexion concernant le pluralisme des communautés politiques au niveau d'une organisation politique mondiale. Dans *Law of Peoples*, son dernier ouvrage, la conception politique de la personne devient elle-même plurielle : un libéralisme politique admet cette diversité et en fait même une vertu, en la stabilisant à travers un droit des peuples. La diversité des conceptions de la personne est à comprendre dans le cadre d'une diversité de communautés politiques, certaines n'étant pas proprement *libérales* mais tout de même *décentes*. Rawls va même jusqu'à conférer aux peuples le statut d'agent moral, ce qui est tout aussi intéressant que problématique. En reliant, pour partir d'un modèle simplifié, l'idée de peuple à un État unitaire, Rawls se rend vulnérable aux critiques qui montrent, de manière convaincante, que le modèle de l'État-nation n'est plus le standard à observer. Je conclurai avec une réponse à ces critiques, qui implique de tenir compte de la diversité *interne* des communautés politiques, la plupart intégrant plusieurs peuples et même plusieurs *types* de peuples. Cette

lecture pluraliste constitue un second coup de barre allant dans la direction d'une démocratie délibérative.

L'analyse de la théorie de Rawls à partir d'un cadre délibératif de reconnaissance prépare ainsi la voie au prochain chapitre, qui en reprendra les implications chez Habermas. Le problème principal, dans les deux cas, est celui de la pluralité des identités : la solution aux conflits identitaires tient à une transformation des identités à tous les niveaux, qui doivent accepter leur propre caractère faillible et le partage de la souveraineté politique.

### 1- La justice interne : la conception politique de la personne

Le cadre délibératif de reconnaissance que je développerai dans ce chapitre et le suivant est profondément rattaché aux théories de démocratie délibérative. C'est dans cette optique que j'étudierai les rapports que Rawls entretient avec ces théories. L'argument général que l'on rencontre est le suivant : dans un cadre délibératif, il est nécessaire que les théories de la reconnaissance puissent échapper au piège qui consiste à associer la reconnaissance à la souveraineté absolue. La poursuite de la reconnaissance, si elle doit avoir pour terme l'érection de l'identité particulière au rang de souveraineté indépassable, ne peut que conduire à l'affrontement d'identités particulières entre elles, puisque la souveraineté absolue se fait toujours en soumettant les groupes plus faibles<sup>1</sup>. Le partage de la souveraineté exige pour sa part une légitimité démocratique qui se vérifie grâce à des processus inclusifs, dans lesquels tous les acteurs concernés prennent part aux décisions.

---

<sup>1</sup> Le plus récent ouvrage de Patchen Markell, *Bound by Recognition* (2003), est une belle étude systématique du piège de la souveraineté absolue qui guette la reconnaissance.

C'est ce point de départ que j'utiliserai pour mettre à jour les liens entre délibération et reconnaissance.

Selon John Dryzek, l'expression « démocratie délibérative », née en 1980<sup>2</sup>, prit son véritable envol durant les années 1990, en remportant alors l'adhésion d'une foule de penseurs, notamment celles de Rawls et de Habermas<sup>3</sup>. Il est frappant de constater que des auteurs aussi éloignés les uns des autres que Benjamin Barber, Joshua Cohen, idiosyncrasique De Shalit, John Dryzek, Amy Gutman, Jürgen Habermas, Bernard Manin, Frank Michelman, John Rawls, Cass Sunstein et Michael Walzer – pour ne nommer que ceux-là – se soient tous réclamés d'une approche délibérative. Il apparaît réducteur dans tous les cas de croire qu'une démocratie délibérative constitue une *alternative* au libéralisme et au républicanisme, comme le soutiennent Habermas et Rainer Forst<sup>4</sup>. Il est sûrement plus juste de concevoir la délibération comme un paradigme démocratique d'une importance telle que des théories concurrentes peuvent prétendre en remplir les exigences.

La principale caractéristique d'une démocratie délibérative, dont l'axiome central consiste à fonder la légitimité politique sur l'inclusion de tous les concernés dans les processus démocratiques, est de chercher à réconcilier le pluralisme axiologique des sociétés modernes avec une certaine idée du bien commun. Cette idée du bien commun n'est pas réduite à un agrégat de préférences individuelles, ou réifiée dans une identité collective particulière ; le bien commun serait plutôt le résultat d'une recherche collective élaborée dans des conditions exigeantes de délibération. C'est ce qui explique que tant d'auteurs se soient réclamés d'une approche délibérative : les libéraux tentent de montrer que leur conception du bien commun n'est pas agrégative, tandis que les républicains et les communautariens s'évertuent

---

<sup>2</sup> John Dryzek, dans (2000) p. 2 en attribue la paternité à Joseph Bessette.

<sup>3</sup> Rawls (1996) et Habermas (1992).

<sup>4</sup> Tous deux considèrent en effet qu'une théorie délibérative doit se tenir à l'écart d'une philosophie du sujet, auxquels les théories concurrentes demeureraient soumises. Cf. Habermas (1992), p. 326 et Forst (2002) p. 121.

à montrer que reconnaître des identités collectives n'équivaut pas à un collectivisme de mauvais aloi. L'approche délibérative cherche ainsi à s'imposer comme une critique constructive des institutions démocratiques dans un contexte de pluralisme des valeurs. La difficulté qui caractérise les théories délibératives est de spécifier un ensemble de principes *nécessaires* aux délibérations mais qui *suffisent* à l'organisation institutionnelle d'une communauté politique, car la reconnaissance du pluralisme des valeurs implique une diversité dans l'organisation politique des diverses communautés. Autrement dit, le contexte pluraliste dans lequel s'inscrit le paradigme délibératif ne peut éviter de se heurter aux revendications de reconnaissance émanant de groupes, car il exclut d'emblée une notion du bien commun en tant qu'agrégat de préférences individuelles. Dans les termes d'une démocratie délibérative, la recherche du bien commun est une opération coopérative et collective.

L'influence des travaux de Rawls peut s'expliquer par la manière dont il a tenté de synthétiser de nombreuses positions politiques et philosophiques, comme c'est le cas avec son idée d'une raison publique qui impose des contraintes strictes aux débats publics, bien qu'elle s'ouvre à la pluralité des conceptions du bien. Une première version de sa théorie a utilisé à ce sujet une notion de rationalité minimale, un ensemble de « convictions bien pesées » qui justifient les procédures tenant lieu de raison publique. Plusieurs critiques ont dénoncé les présupposés controversés sur lesquelles s'appuyait alors Rawls, que je condenserai en analysant le rôle du respect de soi dans les conceptions du bien. Il est indéniable qu'à cette époque, Rawls s'est appuyé sur une théorie libérale compréhensive de ce que signifie avoir une conception du bien. Le « second Rawls », tel qu'il est devenu coutumier de le nommer, abandonna cette notion restrictive de la nature humaine et encadra le concept de justification avec une culture politique qui encourage tant la délibération sur les termes de coopération sociale que la poursuite individuelle du bien. Cette justification amendée des

principes de justice mise sur un constructivisme radical, où la personne n'est pas autre chose qu'une contrainte particulière dans un système de règles. Le concept d'une culture politique « purifiée » des désaccords potentiels, sur lequel se fonde le constructivisme de cette seconde mouture, justifie par contre un reproche souvent fait à Rawls, celui de tableer sur une notion irréaliste de consensus excluant les désaccords fondamentaux.

Quoiqu'il en soit, comme plusieurs intuitions rawlsiennes seront fort utiles pour la poursuite de mon travail, il sera profitable d'élaborer une réponse aux critiques faites contre Rawls. Étant donné l'importance que j'accorde à la notion d'identité, en particulier institutionnelle et morale, la modification de concepts rawlsiens comme ceux de « justification » et de « raisonnable » ne posent pas de problèmes particuliers si le résultat est de rendre plus cohérent le lien qui unit délibération et reconnaissance. Une ouverture délibérative de la théorie de Rawls se traduirait certes par une relativisation des contraintes pesant sur l'idée de raison publique, mais il n'est pas nécessaire d'abandonner pour autant la neutralité de justification des principes du libéralisme politique qui passe, au niveau d'une organisation politique interne, par une notion consensuelle de l'identité institutionnelle. Il importe ainsi de conserver la notion d'une conception politique de la personne. Cette modification apportée au programme de Rawls permettra ensuite d'aborder, dans la seconde partie de ce chapitre, son dernier ouvrage qui se penche sur le problème d'un droit des peuples.

#### a- Généalogie de l'idée de raison publique

Rawls avait déjà rapproché son libéralisme politique des théories délibératives lors de son débat avec Habermas en 1995<sup>5</sup>, mais ce n'est qu'en 1997 qu'il relia explicitement sa « démocratie constitutionnelle bien-ordonnée » avec une « démocratie délibérative »<sup>6</sup> : les institutions d'une démocratie délibérative sont alors spécifiées dans le cadre, jugé « essentiel », d'une démocratie *constitutionnelle*<sup>7</sup>. L'importance du cadre constitutionnel remonte à l'époque de la *Théorie de la justice*, c'est-à-dire en 1971, lorsque Rawls définit le projet constitutionnel comme « une procédure idéale pour conduire les débats publics sur la justice, c'est-à-dire un ensemble de règles bien conçues qui portent à leur maximum le savoir et les capacités de raisonnement du groupe afin d'approcher le mieux possible, si ce n'est d'atteindre, le jugement correct. »<sup>8</sup>. Le cadre constitutionnel occupe ainsi le rôle d'un arbitre qui délimite les raisons acceptables dans un débat public, c'est-à-dire le rôle d'une raison publique. Dans ce qui suit, je vais faire la généalogie de l'idée de raison publique et son rapport dans l'architecture générale de la théorie rawlsienne, ce qui me permettra ensuite d'éclairer la filiation de Rawls avec la démocratie délibérative.

Le concept de « raison publique » délimite un « forum politique public » permettant de justifier un ensemble précis d'institutions. Les juges, représentants élus et autres officiers publics ont des mandats publics mais doivent aussi justifier publiquement leurs décisions en se référant à des raisons qui respectent la liberté et l'égalité de tous les citoyens, ainsi que leur sens de la justice et leur capacité de raisonnement. Se situant dans la pensée politique de

---

<sup>5</sup> Rawls affirma alors que son libéralisme politique impose les mêmes limites que la démocratie délibérative aux interventions légitimes dans un débat public : cf. Rawls, (1996), p. 430.

<sup>6</sup> Rawls, (1997), p. 138 (ma traduction).

<sup>7</sup> Rawls, (1997), p. 139 (ma traduction).

<sup>8</sup> Rawls (1987), p. 399 (il s'agit ici de la traduction française de la *Théorie de la justice* de 1971).

tradition libérale, Rawls circonscrit le forum politique public avec un projet constitutionnel hiérarchisant les institutions politiques et légales. Il demeure également dans le sillage de cette tradition en octroyant à l'individu une place centrale : « chaque personne », nous dit Rawls au début de sa *Théorie de la justice*, « possède une inviolabilité », bien que contrairement à certaines théories libérales, cette inviolabilité n'est pas directement liée à la « nature » de l'individu, mais est « fondée sur la justice »<sup>9</sup>. Au lieu de se fonder sur des droits prétendument naturels, c'est une élaboration philosophique de l'idée de personne qui, en parallèle avec le concept de justice, justifie le cadre de délibération publique.

Plusieurs théories contractualistes ont suivi cette voie ; l'originalité de Rawls consiste dans la manière dont l'idée de personne est élaborée, ou construite. Les personnes sont représentées comme étant « libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une situation initiale d'égalité », ce qui rend possible une délibération hypothétique visant à déterminer les meilleures principes de justice<sup>10</sup>. La fiction d'un « état de nature » qui, dans les théories contractualistes, justifie les contraintes pesant sur les institutions, est débarrassée de ses oripeaux anthropologiques avec une « situation initiale » élaborée de manière constructiviste. La situation initiale reçoit un traitement exhaustif et se comporte un peu comme la « situation de parole » d'une éthique de la discussion, mettant en valeur les conditions pesant sur la délibération entre individus égaux. Comme on le sait, la principale contrainte consiste à placer les hypothétiques participants à la délibération derrière un « voile d'ignorance » qui les prive de toute information concernant leur situation contingente, comme par exemple la société et la classe à laquelle ils appartiennent. Les participants à la délibération (les « partenaires ») doivent seulement savoir qu'ils possèdent des qualités rationnelles leur permettant de poursuivre une

---

<sup>9</sup> Rawls (1987), pp. 29-30.

<sup>10</sup> Rawls (1987), p. 37.

conception du bien, peu importe celle-ci ; les principes de justice ont pour but de satisfaire cette poursuite du bien en assurant à tout un chacun une distribution équitable des ressources dont dispose la société.

Placés derrière un « voile d'ignorance », les partenaires évaluent la capacité de divers principes de justice à satisfaire la distribution équitable de biens premiers, c'est-à-dire des biens fondamentaux « que tout homme rationnel est supposé désirer », peu importe son projet de vie, qui sont les suivants : « les droits, les libertés et les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse [... ainsi que] le respect de soi-même »<sup>11</sup>. Ce qui va d'abord retenir mon attention dans ce qui suit concerne le respect de soi en tant que bien premier : ce concept incarne la première version d'une théorie de la reconnaissance chez Rawls.

Rawls considère le respect de soi comme le bien premier le plus important. C'est grâce au respect de soi que les individus acquièrent un sens de leur propre valeur, ainsi que de la satisfaction et du plaisir dans la poursuite de leurs projets<sup>12</sup>. L'importance du respect de soi, du moins dans les sociétés modernes, n'est certainement pas à négliger. Mais ce qui intrigue le lecteur, c'est que selon Rawls, les individus n'ont pas besoin d'entretenir une conception éthique particulière pour comprendre l'importance du respect de soi ; cette prise de conscience présuppose seulement une rationalité intéressée. Il serait avantageux pour quiconque de se faire respecter par autrui afin de pouvoir se respecter soi-même : « quand nous avons le sentiment que nos projets ont peu de valeur, nous ne pouvons plus les continuer avec plaisir ni être satisfaits de leur exécution »<sup>13</sup>. Pour tout individu, quels que soient ses projets, la valeur de ceux-ci proviendrait en premier lieu d'une reconnaissance

---

<sup>11</sup> Rawls (1987), p. 93.

<sup>12</sup> Rawls (1987), p. 209.

<sup>13</sup> Rawls (1987), p. 480.

sociale, qui à son tour rendrait possible une image de soi avantageuse et stabiliserait l'autonomie individuelle. C'est pourquoi les principes de justice auront à répondre aux exigences du respect de soi. Ainsi, les membres d'une société reconnaissent mutuellement leur nature morale en imaginant une procédure de sélection de principes de justice qui satisfait la distribution équitable du respect de soi ; « en agissant selon ces principes, les personnes expriment leur nature d'être rationnels, libres et égaux entre eux »<sup>14</sup>.

Christian Lazerri a émis de bonnes objections à la manière dont le respect de soi est relié à une structure de reconnaissance dans la *Théorie de la justice*<sup>15</sup>. Ce qui ressort implicitement de ces objections, et qui explique l'intérêt d'en discuter dans ce chapitre, consiste dans le fait qu'elles révèlent une théorie particulière du bien qui trouve sa source dans la notion rawlsienne du respect de soi. Pour démontrer ce point, je résumerai deux des objections de Lazerri. La première est que, contrairement à ce que dit Rawls, il n'est pas du tout évident que la réalisation d'une conception du bien, peu importe laquelle, lègue un sentiment de respect de soi. Pour en arriver à cette conclusion, il faut pouvoir compter sur une thèse implicite, mais qui ne cadre pas bien dans l'économie générale de la théorie de Rawls. En effet, concernant par exemple la liberté, pour que tout individu puisse profiter d'une reconnaissance de sa propre valeur à travers la liberté qui lui est octroyée par un principe de justice, il faudrait qu'il conçoive que « la distribution d'une égale liberté équivaut à une *égale valorisation implicite* des différentes conceptions du bien »<sup>16</sup>. Or, Rawls ne peut pas partir de l'idée qu'un État libéral valorise également toutes les conceptions du bien, peu importe leur contenu, et conclure que chacun profitera alors d'un sentiment de respect. Car savoir que sa propre conception du bien vaut celle des autres n'est pas la même chose que savoir que sa

---

<sup>14</sup> Rawls, (1987), p. 288.

<sup>15</sup> Lazerri (2003).

<sup>16</sup> Lazerri (2003), p. 11.

propre valeur obtient le respect qui lui est dû. Pour pouvoir tirer la conclusion plus forte, Rawls aurait besoin d'un État « perfectionniste », c'est-à-dire anti-libéral, encourageant les conceptions du bien en vertu de leur valeur propre.

Une seconde objection étoffe la première. Rawls valorise beaucoup l'autonomie, par exemple lorsqu'il soutient, à la suite de Kant, que le respect de soi tire sa source du fait que les principes qu'une personne se donne « sont choisis par elle comme étant l'expression la plus adéquate de sa nature »<sup>17</sup>. Mais comme le souligne Lazerri, Rawls peut à la limite soutenir que seuls *certain*s individus profitent d'une telle autonomie, ceux qui sont « susceptibles de s'approprier rationnellement leur conception du bien. Les autres, et ils sont nombreux, n'ont donc pas de raison de considérer que leur propre valeur se trouve institutionnellement garantie en raison de leur liberté de choix, ce qui diminue, cette fois, l'extension de la reconnaissance publique »<sup>18</sup>.

Le résultat est alors que la raison publique libérale, telle que la conçoit Rawls, ne tire pas sa justification uniquement des capacités rationnelles des individus et d'une construction politique jugée raisonnable, c'est-à-dire conforme à nos « convictions bien pesées » sur la justice. Implicitement, Rawls s'appuie sur une conception particulière du bien, que Patrick Neal nomme une *méta-théorie* libérale du bien<sup>19</sup>. Pour paraphraser Neal, la méta-théorie libérale du bien implicite dans la pensée de Rawls cherche à justifier la prétendue neutralité de la position libérale à l'égard des conceptions du bien. Si tous en effet suivaient les préceptes d'une méta-théorie libérale du bien, la pluralité des conceptions du bien ne viendrait pas mettre en danger la neutralité des principes, permettant une coexistence pacifique des conceptions du bien sans faire de présuppositions controversées. La neutralité

---

<sup>17</sup> Rawls (1987), p. 288.

<sup>18</sup> Lazerri (2003), p. 14.

<sup>19</sup> Neal (1997), p. 127.

que recherche Rawls bute toutefois sur une notion controversée du respect de soi. Mais ne pourrait-on pas rétorquer que la méta-théorie est elle-même neutre ? C'est-à-dire que, même si les individus ne pouvaient pas, dans les faits, profiter d'une reconnaissance égale de la valeur de leurs projets personnels, les principes de justice ne seraient-ils pas eux-mêmes le produit de la justification la plus neutre qu'il soit possible d'élaborer ?

Une raison publique implique, selon Rawls, qu'il soit possible de distinguer entre, d'une part, la « sensibilité morale » de personnes *raisonnables* délibérant sur les principes de justice et, d'autre part, les calculs et les évaluations d'agents *rationnels* poursuivant leurs fins propres<sup>20</sup>. Pour faire en sorte que les institutions politiques et sociales soient également justes envers toutes les conceptions du bien que poursuivent les uns et les autres, le libéralisme politique prétend rester neutre à l'égard de ces conceptions en laissant chaque individu libre de poursuivre celle qui lui plaît. Une façon de respecter cette liberté est de ne favoriser aucune conception en particulier. Un domaine d'action est alors isolé des évaluations publiques, qui est celui de l'agir *rationnel* : tant que les individus ne contreviennent pas aux préceptes communs, ils sont en droit de poursuivre les fins qu'ils désirent. De la sorte, le libéralisme laisserait à chacun le loisir de poursuivre librement ses fins, seul ou avec d'autres, dans une structure politique qui offrirait un environnement non seulement stable, mais surtout, équitable en terme de coopération sociale.

Si la distinction entre une sensibilité morale et la poursuite rationnelle de ses propres fins est possible, ce serait au moins grâce au fait que les membres d'une société libérale, tant ceux qui adhèrent à une conception libérale du bien que les autres, peuvent opérer pour eux-mêmes une séparation entre leur poursuite du bien et la conception commune de la justice. Un individu qui conçoit son identité comme étant essentiellement constituée par la valeur

---

<sup>20</sup> Rawls (1987), p. 176.

que d'*autres* lui ont conférée ne possède pas, au sens de Rawls, une identité rationnelle. De la sorte, une identité adaptée aux sociétés libérales (au sens de Rawls) devra incorporer une méta-théorie libérale du bien, que Neal définit comme étant « une *conceptualisation* vraiment différente [relativement à une identité non libérale] de ce que cela signifie avoir une conception du bien »<sup>21</sup>. L'autonomie individuelle est comprise comme un bien qui *doit* faire partie de l'identité de chacun. Partant de l'idée d'une société constituée comme un système équitable de coopération, Rawls estime en effet que des citoyens capables de coopérer auront à « assumer la responsabilité de leurs fins »<sup>22</sup>. Sauf le fait d'être responsables, les citoyens comprennent leur personne comme étant « indépendante de toute conception particulière du bien ainsi que du système de fins ultimes qu'elle comporte »<sup>23</sup>. Enfin, ils considèrent que leurs revendications ont une valeur en soi, indépendamment d'une conception politique de la justice<sup>24</sup>.

La caractérisation de la personne chez Rawls contient une méta-théorie libérale qui n'est pas justifiée de manière neutre et entraîne une modification libérale de la conception de soi. Cette conception n'est *pas* neutre à l'égard des autres conceptions du bien (ou des autres conceptions du soi) qui octroient une moindre valeur à l'autonomie personnelle. Pour pouvoir se *reconnaître* dans les principes de justice de Rawls, il faut se penser soi-même comme rationnel et raisonnable d'une manière spécifiquement libérale.

---

<sup>21</sup> Neal (1997), p.127.

<sup>22</sup> Rawls (1993), p. 60.

<sup>23</sup> Rawls (1993), p. 56.

<sup>24</sup> Rawls (1993), p. 58.

b- Une version *politique* de la raison publique : justification et acceptation des principes

À partir du début des années 1980, la stratégie de justification du voile d'ignorance subit un profond changement. De l'aveu même de Rawls, la *Théorie* défendait la distinction entre le rationnel et le raisonnable de manière « compréhensive », c'est-à-dire dans le cadre d'une théorie qui se prononce sur des sujets pour lesquels un accord n'est pas possible – des sujets tels que la religion, le sens de la vie, la nature humaine. Une doctrine compréhensive incarne des controverses insolubles dans le contexte pluraliste moderne. La notion de respect de soi, rattachée à la psychologie morale de la troisième partie de la *Théorie de la justice*, affiche des thèses que Rawls qualifierait de « perfectionnistes ». Mais là où Neal, en appelant le sabre hobbesien à la défense des valeurs libérales, choisit d'assumer pleinement tout ce qu'implique l'incommensurabilité de valeurs controversées, Rawls répond par une prise en compte sérieuse du pluralisme issu de contacts entre communautés, faisant ainsi un pas résolu vers un cadre délibératif de reconnaissance.

Dès son article de 1980 sur le constructivisme kantien et surtout dans *Libéralisme politique* (publié en 1993) Rawls prend ses distances avec sa théorie de 1971, qu'il juge incompatible avec le pluralisme axiologique du monde moderne. Les modifications proposées sont importantes, car elles concernent le statut épistémique de la théorie elle-même. Il s'agit de fonder la neutralité de justification des principes non plus à partir des convictions bien pesées quant à la nature humaine, mais à partir de ce que signifie une conception *politique* du libéralisme, ou non-métaphysique, qui évite de faire référence aux doctrines compréhensives de la personne et du bien. La conception politique de la personne est alors présentée comme le produit d'une culture politique particulière, la « nôtre ». Les doctrines compréhensives, en tant que conceptions raisonnables du bien qui participent à cette culture, possèderaient alors de bonnes raisons d'opter pour le libéralisme politique.

Il est essentiel d'explorer cette modification importante au programme de Rawls, dans la mesure où sa théorie antérieure soulève trop de difficultés en ce qui concerne un cadre délibératif de reconnaissance compatible avec le paradigme libéral de neutralité. Le Rawls seconde mouture met en place des éléments importants pour une théorie de la reconnaissance. Je commencerai par distinguer, comme Rawls et plusieurs commentateurs l'ont fait, entre une neutralité qui a trait à la justification des principes du libéralisme et une neutralité concernant ses effets. Je montrerai ensuite comment la neutralité de justification est conceptualisée à travers une définition « raisonnable » du politique qui cherche à éviter le paradigme des prétentions à la vérité. J'analyserai ensuite brièvement l'idée selon laquelle l'acceptation des principes devrait entraîner des effets non neutres. J'approfondirai à ce moment une tension entre justification et acceptation des principes de justice, qui pour résoudre le problème d'une théorie abstraite coupée de son ancrage social, paye le prix d'un relâchement du statut épistémique de la théorie. Le critère qui justifie les décisions sociales est en effet réduit aux traditions politiques d'une société, ce qui prive la théorie d'un point de vue radicalement critique. Ce n'est qu'à la prochaine partie que je corrigerai ce tir avec une approche délibérative.

La neutralité de justification des principes du libéralisme politique occupe une fonction importante, qui est d'éviter les querelles « métaphysiques » que le pluralisme des sociétés modernes ne permet plus de résoudre. Ce pluralisme est tout autant visible dans les sciences sociales que naturelles, qui chacune dans leurs disciplines respectives ou de concert avec d'autres, ne s'entendent pas sur les principes premiers. En plus de cet éclatement théorique, un cadre libéral parie sur la possibilité qu'un individu soit libre de poursuivre ses propres fins, mais qu'il puisse circonscrire avec autrui un ensemble de fins communes concernant la justice. Eu égard à la disponibilité de telles fins communes, Rawls refuse de se fonder sur une neutralité procédurale de type habermassienne, définie comme un ensemble de valeurs

neutres, par exemple l'impartialité, en se référant seulement aux conditions d'une discussion libre<sup>25</sup>. Tel que le conçoit Rawls, le pluralisme exige un concept de justification qui s'appuie plutôt sur un consensus recoupant les positions raisonnables de citoyens appartenant à une même société. Dans ces conditions, il n'est pas possible d'être neutre envers des conceptions non raisonnables, ou d'empêcher des effets non neutres sur les conceptions qui se rapprochent ou s'éloignent des principes de justice choisis. La neutralité des effets n'étant pas réalisable, la neutralité de justification est limitée à une *neutralité de but*, « au sens où les institutions fondamentales et les politiques publiques ne doivent pas être conçues pour favoriser une doctrine en particulier »<sup>26</sup>. Je vais commencer par étudier de plus près ce que veut dire une neutralité de justification comprise par rapport aux buts qui sont délimités pour orienter les institutions politiques.

Le but des institutions politiques est, selon Rawls, de satisfaire un consensus par recoupement des diverses conceptions qu'entretiennent les membres d'une même société à propos des finalités de la justice politique. Fidèle à la théorie contractualiste, Rawls part toujours, malgré les modifications apportées à sa théorie, d'une procédure fictive qui met en scène des participants dont le choix repose sur une série de contraintes « raisonnables ». L'accent est plus que jamais mis sur le constructivisme de cette situation initiale de choix : les participants à la délibération n'incarnent pas une thèse particulière concernant la subjectivité humaine. Ce ne sont pas des sujets concrets qui délibèrent ; la situation initiale est une expérience fictive que *nous* construisons afin de garder l'attention sur les contraintes qui conviennent à l'élaboration d'une structure sociale équitable. Dire que ces contraintes sont raisonnables équivaut à dire qu'elles sont justifiables du point de vue du plus grand nombre d'individus, peu importe leur conception du bien, justement parce qu'aucune thèse

---

<sup>25</sup> Rawls (1995), p. 235 (traduction de C. Audard de *Political Liberalism*).

<sup>26</sup> Rawls (1995), p. 237.

concernant la subjectivité n'est ici en jeu. Le constructivisme recoupe les diverses positions raisonnables qui caractérisent une société particulière et partage ainsi le poids de la justification sur l'étendue des membres d'une société.

Les conditions pluralistes des sociétés modernes exigent des individus qu'ils choisissent des principes de justice communs ne favorisant pas leur propre conception du bien. La justification des principes doit passer par un consensus recoupant des conceptions diverses ; quel critère permettra alors de juger que cette justification est correcte, s'il n'est plus possible de faire appel à des valeurs neutres ? Prenons par exemple le problème qui consisterait à convaincre un individu que la distinction entre la conception commune de la justice et les conceptions du bien est justifiée. Ce que Rawls propose, c'est tout d'abord de laisser tomber la question de savoir si les arguments conduisant à cette distinction sont *vrais* et de se concentrer plutôt sur leur caractère *raisonnable*<sup>27</sup>. Il faudrait alors justifier le bien-fondé de la distinction entre le juste et le bien de la manière suivante : en dépit des conceptions individuelles qui lui résistent, une telle distinction est la meilleure façon d'adapter les diverses conceptions du bien à des normes de coopération tenues pour justes, dans une société où le pluralisme des conceptions du bien est une condition incontournable de la vie politique. Elle serait raisonnablement admise, donc, par la plupart des citoyens.

Supposons qu'un individu récalcitrant accepte l'argument selon lequel le pluralisme est un fait incontournable de sa société. Il accepte ainsi de vivre dans une communauté politique qui n'est pas guidée par une idée particulière du bien. Ceci l'obligerait par contre à abandonner l'espoir visé par sa conception du bien de modeler la conception commune du juste. Bien qu'il soit vrai que sa conception du bien serait en partie « neutralisée », dès lors qu'il accepterait la distinction entre le « rationnel » (sa poursuite du bien) et le raisonnable

---

<sup>27</sup> Rawls (1995), pp. 128 et 166.

(la conception commune du juste), la *justification* de cette distinction s'opèrerait de façon indépendante nous dit Rawls car, bien qu'elle *puisse* être adoptée pour des raisons morales, il suffit qu'elle puisse *au moins* l'être pour des buts raisonnables. C'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire de justifier les contraintes de la situation de délibération et les principes de justice sur des bases morales (même s'il est vrai que la conception politique de la justice est aussi une conception morale, comme Rawls l'admet<sup>28</sup>). Il suffit de montrer que le but de cette conception est de mettre en place une société bien ordonnée. Le climat de coopération sociale qu'une conception commune du juste engendre permet à quiconque de poursuivre librement sa conception du bien, dans la mesure où celle-ci demeure raisonnable. De plus, les raisons qui soutiennent la conception libérale de la personne et les principes de justice procèdent d'un consensus sur les meilleures intuitions politiques que partagent les membres d'une communauté particulière :

« Les sources de cette position [constructiviste] se trouvent dans des idées fondamentales de la culture politique publique ainsi que dans les principes et les conceptions de la raison pratique que partagent les citoyens. Ainsi, si la procédure peut être correctement formulée, les citoyens devraient être capables d'en accepter les principes et les conceptions, à côté de leur doctrine compréhensive raisonnable. »<sup>29</sup>

Les termes de coopération du libéralisme politique ne sont pas toutefois un *modus vivendi* qui risque d'éclater à tout moment, ce qui serait le cas si les principes de justice devaient uniquement leur acceptation aux effets bénéfiques qu'ils entraînent. L'adoption du noyau moral du libéralisme politique s'opère, en fait, de manière indirecte par rapport aux conceptions raisonnables du bien. Le consensus se fait par un *recouplement* des positions particulières : chaque membre de la société fait correspondre ses idéaux moraux avec ceux du libéralisme politique mais garde pour soi les raisons particulières motivant son acceptation. La justification des principes n'est pas entièrement publique. La raison en est que Rawls

---

<sup>28</sup> Rawls (1993), p. 224 n. 19. Je reviendrai à la fin de ce chapitre sur l'ambiguïté du terme « moral » chez Rawls.

<sup>29</sup> Rawls, (1995), p. 132.

prétend qu'il est vain de vouloir s'en tenir à des valeurs neutres, puisque les principes de justice sont substantiels au sens où il sont ancrés dans une culture politique déterminée – mais de manière semi-publique. Les membres d'une société constatent, en quelque sorte, que les principes de justice sont raisonnables et équitables « sans renier les aspects plus profonds de leurs doctrines compréhensives »<sup>30</sup>, c'est-à-dire sans que les uns opposent aux autres la connexion particulière de leur conception du bien et de la justice commune.

Le statut semi-public de la justification de la théorie de Rawls a attiré des critiques, dont celle de Habermas, qui doutent de la possibilité de mettre en place un consensus semi-public : « Est-il, d'une façon générale, possible que de la pluralité des raisons fondées sur les visions du monde, dont le caractère non public est réciproquement reconnu, se dégage un consensus qui, pour les citoyens d'une communauté politique, puisse servir de fondement à un usage public de la raison ? »<sup>31</sup>. Je reviendrai sur cette critique dans la prochaine partie, dans la mesure où Rawls pourrait répondre en pointant en direction d'une tradition constitutionnelle qui semble recevoir une approbation générale ; cette réponse exige toutefois une ouverture délibérative que Rawls n'a pas complété.

Admettons pour le moment qu'il existe bel et bien un tel consensus parmi les membres d'une société, de sorte qu'il soit possible de justifier les buts des institutions politiques d'une manière neutre et qu'en outre, chacun puisse retrouver, à partir de sa propre conception du bien, les raisons morales qui entraînent son adhésion aux principes de justice. Il est possible qu'un individu émette des doutes sur la manière dont le libéralisme politique conçoit une priorité de la justice sur les conceptions du bien, mais qu'après en avoir constaté les effets bénéfiques, admette que les valeurs rattachées au libéralisme politique sont compatibles avec ses valeurs morales. Par contre, ce qui est loin d'être neutre, ce sont les *effets* entraînés par la

---

<sup>30</sup> Rawls (1995), p. 132.

<sup>31</sup> Habermas (1995), p. 163.

reconnaissance d'une sphère commune de la justice qui règle les rapports intersubjectifs ; ces effets sont même désirés en tant que tels<sup>32</sup>. La neutralité de justification ne doit pas empêcher l'évaluation des effets du libéralisme, qui ne sont certainement pas neutres. La discussion passe alors du côté de l'*acceptation* des principes du libéralisme (et non plus de leur *justification*) et fait entrer en scène des individus ayant des identités particulières, par exemple culturelles, morales et religieuses, pour ne nommer que celles-là.

La première étape, celle de la justification, répond au problème de la mise en place d'une société politique dans des conditions de pluralité en fournissant une justification indépendante du libéralisme. Une fois l'encadrement d'un libéralisme politique mis en place, la seconde étape concerne l'acceptation du libéralisme politique, c'est-à-dire son unité et sa stabilité<sup>33</sup>. L'étape de l'acceptation met en scène des délibérations politiques variées mais qui ne font pas nécessairement partie de la raison publique. Il ne s'agit plus de justifier la neutralité des principes ; il est plutôt question de leur contenu et des raisons qui font que les citoyens observent, à moyen et à long terme, les principes de justice. À cette étape donc, « les doctrines raisonnables adoptent la conception politique, chacune à partir de son propre point de vue »<sup>34</sup>. Le concept qui importe est celui d'un *consensus par recoupement*, c'est-à-dire un consensus qui n'est pas entièrement public, mais dont les manifestations publiques permettent de dire que les citoyens reconnaissent la conception politique comme étant l'expression de leurs meilleures intuitions morales, à partir de leur propre doctrine compréhensive. S'il y a unité donc, c'est parce que tous les citoyens adoptent une même conception politique ; la stabilité, pour sa part, provient du fait que chacun considère avoir adopté la conception politique commune pour de bonnes raisons.

---

<sup>32</sup> Rawls (1993), pp. 236-238.

<sup>33</sup> Pour un aperçu de ces deux étapes, cf. Rawls (1993) p. 171.

<sup>34</sup> Rawls (1995), p. 172.

Il est à remarquer que l'étape de justification reprend des éléments de l'étape d'acceptation. En effet, une partie des raisons justifiant la neutralité de la conception politique est que celle-ci pourrait s'appuyer sur un consensus par recoupement. Les deux étapes convergent dans le fait que, selon Rawls, on retrouve à leur base la « culture politique publique d'une société démocratique »<sup>35</sup>. Le processus de justification est ainsi relié à une raison publique ancrée dans une histoire. Les raisons qui font que les citoyens *justifient* mais aussi *acceptent* une conception politique font partie de la culture politique d'une communauté concrète. Il en résulte une *base publique de justification* qui limite les raisons disponibles pour justifier les décisions politiques. Si la discussion porte sur la justification des principes et qu'il faille s'en remettre au consensus par recoupement, certaines raisons qui *motivent l'acceptation* des principes ne seront pas publiquement exprimables : seule doit s'exprimer une raison publique limitée à un consensus par recoupement raisonnable. Pour enfin reprendre le fil des chapitres précédents, la raison publique de Rawls reproduit la réalité institutionnelle d'une société à laquelle s'identifie des citoyens provenant de traditions culturelles diverses. Par exemple, la conception libérale de la personne ne doit pas être défendue selon des termes qui avantagent une doctrine libérale de l'autonomie personnelle : « Il est plutôt fait appel à la valeur d'une vie publique conduite en des termes que tous les citoyens acceptent comme équitables. »<sup>36</sup>.

Le résultat est qu'en conformité avec son modèle du consensus par recoupement, Rawls est amené à contraindre, dans « nos » sociétés modernes, l'acceptation des principes par le cadre d'une démocratie constitutionnelle qui tire son caractère raisonnable d'un consensus politique et non d'une version libérale du bien. La place accordée à la culture politique fait en sorte qu'il n'est pas possible de dériver un code législatif concret à partir des seuls

---

<sup>35</sup> Rawls (1993), p. 217.

<sup>36</sup> Rawls (1995), p. 132

principes de justice. Il faut prendre les instruments dont dispose déjà une communauté politique et critiquer ceux-ci à l'aide de la conception politique : ainsi, « [grâce] aux deux principes de justice, nous disposons d'une cour d'appel commune qui nous [permet] de régler les questions de propriété [ou d'autres types de litige] qui surgissent à la lumière des circonstances sociales courantes et prévisibles »<sup>37</sup>. Dans les sociétés qui sont les « nôtres », une tradition constitutionnelle est déjà en place. Le consensus par recoupement devra en inclure le dispositif pour arriver à susciter l'adhésion des membres de ces communautés et pour produire des arguments suffisamment neutres et inclusifs, qui traitent tout un chacun sur un pied d'égalité.

### c. Démocratie constitutionnelle et délibération

La conception politique de la personne n'est pas autre chose, selon le « second Rawls », qu'une réalité institutionnelle à laquelle s'identifient des individus élaborant une théorie de la justice de manière constructiviste. Le tout est un système de règles qui s'apparente à un jeu de *Monopoly*, selon Rawls. Cette position constructiviste présente un grand intérêt, car elle éclaire les possibilités et les difficultés d'une théorie de la reconnaissance. Le constructivisme permet de rester à l'écart d'une interprétation culturaliste des groupes à reconnaître. Il se tient en outre à distance d'une reconnaissance d'identités substantielles, pour plutôt se pencher sur les structures politiques dont tout groupe peut profiter. Une difficulté qui surplombe cependant le constructivisme consiste dans le rapport de sa position formelle à la « substance » éthique des communautés. Rawls aborde ce problème de front. La conception de la personne, qui dans le sillage d'un libéralisme « politique » évite de s'appuyer sur des

---

<sup>37</sup> Rawls (1995), p. 400.

principes controversés, s'applique à des sociétés occidentales ayant fait preuve d'une tradition constitutionnelle, en particulier les États-Unis : « notre objet, c'est nous-mêmes, notre avenir et nos débats depuis, disons, la déclaration d'Indépendance »<sup>38</sup>. Ce point de départ ne doit pas être interprété comme un historicisme. Entre autres, les citoyens doivent être traités comme des personnes ayant des facultés morales dont le but est de construire une « société bien ordonnée », ce qui constitue certainement une perspective critique sur les sociétés concrètes. Ceci ne démontre-t-il pas à tout le moins une tension entre une position philosophique élaborée et un ancrage sociohistorique ? Une tension semblable est, selon toute évidence, à l'œuvre dans la distinction entre les étapes de justification et d'acceptation des principes. La « personne » est, d'un côté, une élaboration se référant à des principes moraux (une personne morale donc) et, d'un autre côté, le condensé d'une tradition politique (le *citoyen*). L'ambition de Rawls est de synthétiser ces deux concepts dans une même unité théorique, qui prend la forme d'une base publique de justification contenant à la fois l'idée de personne morale et de citoyen.

Rainer Forst doute qu'il soit possible de développer cette synthèse avec la notion de consensus par recoupement. Telle que l'utilise Rawls, cette notion étouffe les controverses possibles en renvoyant les acteurs politiques aux traditions circulant dans une société. Lorsque l'entente ne semble pas possible sur un sujet, celui-ci est considéré comme ne faisant pas partie du domaine public. C'est ce qui fait dire à Forst que « le versant moral de la conception est ainsi *trop politique* », puisque des questions d'importance première, par exemple le rapport entre la liberté et l'égalité, reçoivent une réponse en fonction d'un consensus en cours. D'un autre côté, comme les questions sur lesquelles il n'y a pas

---

<sup>38</sup> Rawls (1980), p. 77.

consensus sont rejetées en dehors du domaine public, « le versant qui concerne l'autodétermination démocratique et la justice sociale n'est pas assez politique »<sup>39</sup>.

Dans ce qui suit, je vais reprendre certaines indications de Rawls qui n'ont été examinées ni par Forst, ni par la critique de Habermas citée plus haut. Forst maintient en effet que seul un idéal d'autonomie interprété dans le droit fil des travaux de Kant peut opérer la synthèse de la conception morale et politique de la personne. Évidemment, « une telle interprétation va au-delà de Rawls sur des points décisifs »<sup>40</sup>. Mais je montrerai qu'il n'est pas nécessaire de faire intervenir l'idéal d'autonomie de Kant, bien qu'une notion procédurale de l'autonomie individuelle doit être mise de l'avant. Cette notion n'exige pas une réorientation du projet de Rawls ; il suffit d'approfondir ses remarques cursives concernant l'ancrage de sa théorie dans une démocratie constitutionnelle, ainsi que son rapport à une démocratie délibérative.

Dans ses derniers travaux, Rawls se montre le partisan d'une alliance entre une démocratie constitutionnelle et délibérative. Cette stratégie vise à rendre compatible la neutralité du concept de justification avec l'ouverture à une reconnaissance de la diversité (qui, en outre, provient du caractère semi-public des raisons qui relient chacun au consensus par recoupement). Rawls résiste à un critère de justification qui proviendrait, par exemple, des conditions de délibération et préfère un critère plus large, en rattachant les valeurs politiques aux nombreuses conceptions que les membres d'une société entretiennent à propos du juste et du bien. Ceci permettrait de reconnaître la diversité des conceptions du bien, sans avoir à sacrifier la neutralité de justification, le consensus étant par principe généralisé et raisonnable. Cette approche s'inscrit dans le paradigme des démocraties délibératives, qui expliquent la légitimité des décisions politiques avec la notion de

---

<sup>39</sup> « This makes the conception in a moral respect *too political* ; with respect to democratic self-determination and social justice it is *not political enough* » (Forst (2002), p. 188).

<sup>40</sup> Forst (2002), p. 176.

consensus. Pour orienter les débats et contrecarrer l'instabilité qui pourrait résulter du choc des nombreuses identités non publiques, Rawls limite cependant le contenu de la raison publique, l'arbitre public de la légitimité, par un cadre reflétant « une classe de questions fondamentales auxquelles les valeurs politiques apportent des réponses raisonnables »<sup>41</sup> ; dans « nos » sociétés contemporaines, cette catégorie est remplie par une Constitution libérale (ou une loi fondamentale tenant lieu de Constitution).

Ainsi selon Rawls, une Constitution libérale serait le meilleur candidat pour orienter et promouvoir les délibérations publiques. Quelle place occupe les délibérations dans les décisions politiques ? Estimant que l'élaboration et l'application d'une Constitution doit répondre aux exigences d'une démocratie délibérative, Rawls refuse cependant d'orienter tout le processus politique par les principes délibératifs ; ce processus répondrait plutôt, en dernier lieu, aux valeurs politiques d'une société. Bien qu'un consensus puisse être jugé raisonnable au sens où il met en relief « nos » meilleures intuitions quant à la justice, il reste « substantiel » dans la mesure où il tire son origine d'une tradition particulière : « la justice comme équité est substantielle [...] au sens où elle appartient à et surgit [tant] de la tradition de la pensée libérale [que de] la communauté plus large de la culture politique des sociétés démocratiques »<sup>42</sup>. De la sorte, Rawls tente de fonder son entreprise sur des notions de délibération et de reconnaissance, sans réduire les unes aux autres.

Ces réflexions sont, au moins en partie, le fruit d'une réplique aux critiques « communautariennes » qui reprochaient à Rawls de se fonder sur une conception décontextualisée de la personne. Suite à ces critiques, Rawls porte une attention particulière à intégrer un cadre de reconnaissance dans les principes de justice, mais de manière

---

<sup>41</sup> Rawls (1993), p. 276.

<sup>42</sup> « Justice as fairness is substantive [...] in the sense that it springs from and belongs to the tradition of liberal thought and the larger community of political culture of democratic societies » (Rawls (1995), p. 432).

compatible avec l'idée d'une démocratie délibérative. Ce qui caractérise en tout premier lieu la démocratie délibérative est, je le rappelle, son insistance sur la notion de bien commun<sup>43</sup>. Cette interprétation rejette, d'une part, l'idée que le bien commun résulte d'un agrégat de préférences pré-politiques et, d'autre part, la réification du bien commun dans une identité collective substantielle qui déterminerait l'identité individuelle. Ce n'est donc ni la collecte de données quantitatives concernant les préférences individuelles, ni la transmission de traditions collectives, qui doit répondre à la recherche du bien commun. La procédure délibérative met au centre de cette recherche collective un ensemble de citoyens qui s'engagent ensemble à poser les bonnes questions et à y répondre. La rationalité de leur activité délibérative dépend de la capacité des participants à mettre pleinement en œuvre une coopération intersubjective. La « bonne réponse » quant au bien commun dépendrait d'un ensemble de conditions procédurales guidant les délibérations vers ce qui convient à un groupe d'individus. En réponse aux critiques communautariennes qui détectent une notion décontextualisée de la reconnaissance dans la *Théorie de la justice*, Rawls reprend la notion de bien commun à l'œuvre dans une démocratie délibérative : c'est parce que les individus reconnaissent leur propre conception du bien (partagée ou non avec autrui) dans la conception commune du juste formulée par les institutions publiques qu'ils considèrent cette conception commune comme étant légitime.

Ainsi, afin de contraindre le concept de justice par une délibération publique, Rawls place le cadre constitutionnel, bref la « tradition » politique libérale par excellence, au centre des délibérations d'une société démocratique. De la sorte, le cadre politique d'une démocratie délibérative reconnaît la culture publique d'une société particulière, une culture qui fait office de critère de légitimité en vertu du fait que tout un chacun serait capable de justifier

---

<sup>43</sup> Leydet (2002), p. 175.

cette culture commune comme étant ce qui doit constituer une culture publique *raisonnable*.

Comme le rappelle John Dryzek dans *Deliberative Democracy and idiosyncrasique*, s'il faut saluer l'intégration de la démocratie délibérative dans les principes fondateurs du libéralisme (et l'on peut aussi s'étonner de la capacité d'absorption de ce dernier), il n'en demeure pas moins que le texte constitutionnel n'est qu'une des contraintes qui pèsent sur les délibérations politiques. Il faut aussi rester attentif aux *autres* contraintes qui sous-tendent les délibérations, en outre les forces matérielles qui, souvent de manière dissimulée, structurent l'espace économique et sur lesquelles l'État dépend pour accomplir des fonctions importantes<sup>44</sup>. Par exemple, il est devenu clair, à notre époque, que l'exigence, émise par les États puissants, d'une « démocratisation » des États défailants (*failed states*) est implicitement sous-tendue par des contraintes stratégiques, concernant en outre l'ouverture de marchés lucratifs. Une autre source non reconnue de contrainte politique provient des particularités culturelles : malgré des ressemblances entre les constitutions des États modernes, les citoyens préféreront « leur » Constitution à toute autre. Il n'est pas certain que cette préférence soit réfléchie du point de vue des avantages qu'une Constitution donnée procure à une conception individuelle du bien. Des groupes entiers refuseront d'adhérer à une Constitution parce que celle-ci rejette leurs revendications en tant que groupe. Il est problématique de faire dépendre les décisions politiques principalement d'une structure qui, historiquement, a non seulement rendu possible un État de droit mais a aussi créé des exclusions inacceptables, parfois explicitement mais surtout implicitement.

Il est vrai que les principes de justice sont soumis par Rawls à titre de *proposition* et cela au terme d'un équilibre réfléchi entre « nos » intuitions bien pesées sur la justice et une

---

<sup>44</sup> Dryzek (2000), p. 18 sqq.

expérience de pensée permettant de déduire les droits fondamentaux. Les textes de loi fondateurs des États actuels ainsi que leur application sont loin de concorder avec la théorie idéale des principes de justice. Par ailleurs, comme Rawls l'indique lui-même, la conception politique de la justice est une « cour d'appel » critiquant une Constitution déjà en place. Mais la théorie idéale concède elle-même beaucoup au *modus vivendi* qui caractérise la réalité politique, puisque la *justification* des principes de justice s'opère par le biais d'une réflexion pragmatique sur « nos » intuitions. En effet, comme il a été montré, la justification des principes ne fait pas appel à la vérité de ceux-ci, mais au fait qu'il serait raisonnable de les adopter, du point de vue d'un individu ayant l'intention de proposer des termes de coopération équitables. Cette fondation peut être dite « faible » au sens où elle ne requiert pas autre chose qu'une version équilibrée du sens commun démocratique. Mais elle cache des ambitions très fortes. Ces ambitions ne sont jamais explicitement défendues ; elles caressent plutôt un espoir qui risque d'avoir à se plier au réalisme politique. La stratégie de fondation « faible » présuppose l'existence d'une version raisonnable du sens commun qui réussirait à recouper les intuitions que la majorité d'entre « nous » partageons. Rien n'est moins sûr que l'existence d'une telle entente, si faible soit-elle, surtout si le recouplement des intuitions se fait en privé. Comment dès lors caractériser le recours à la tradition constitutionnelle, sinon comme un espoir que la référence à cette pratique génère une solide entente ?

Admettons, pour les besoins de la discussion, que la conception politique de la personne qui fonde les principes de justice soit *effectivement* le produit équilibré de « nos » meilleures intuitions sur la justice. Le problème est que rien de tout ceci ne garantit l'*acceptation publique* de la théorie de la justice. L'étape de l'acceptation ne saurait être le miroir de la fondation des principes ; l'approbation publique est le lieu d'un débat ouvert et complexe. Les débats publics sont traversés par des considérations qui débordent le sens restreint que Rawls accorde à une pratique politique limitée au cadre constitutionnel. On peut certes

espérer que les principes de justice soient acceptés pour de bonnes raisons. Mais restreindre ces raisons dans le cadre d'un constitutionnalisme libéral ne fait que préciser – si ce n'est imposer – la position libérale. Elle ne donne aucune indication sur ce qui anime la critique du libéralisme ainsi que l'éventail des motivations qui peuvent inciter à s'allier au libéralisme.

En d'autres termes, l'espoir d'une convergence pré-politique sur les raisons motivant l'accord politique se traduit par un appauvrissement de la sphère publique, dans la mesure où celle-ci se coupe du radicalisme de la démocratie délibérative. Ce ne serait pas un problème si Rawls avait utilisé, non pas le modèle d'un consensus par recoupement pour développer les étapes de la justification et de l'acceptation des principes de justice, mais plutôt les conditions d'une démocratie délibérative réellement ouverte. Concernant un critère de justification des décisions politiques, il serait possible de ne se référer qu'aux conditions de délibération pour mettre en place un équilibre entre l'autonomie morale de la locutrice et son autonomie politique qui passe par une identité institutionnelle. Du côté de l'acceptation, l'unité et la stabilité pourrait certainement être assurée *en partie* par une démocratie constitutionnelle, mais une démocratie délibérative exige d'ouvrir le champ des délibérations à toute question que les citoyens jugeront essentielle.

Il est ainsi possible de concevoir la conception politique de la personne de Rawls comme la proposition suivante : *une identité institutionnelle que nul ne peut raisonnablement rejeter s'il désire s'entendre avec autrui sur des termes de coopération sociale*. L'avantage de cette interprétation discursive est de permettre la synthèse entre la conception morale et politique, mieux que ne le fait le consensus par recoupement. Le critère de justification n'est plus un consensus politique, mais la meilleure justification qu'il est possible de produire et que personne ne peut raisonnablement rejeter. Les institutions pouvant être justifiées dans cette perspective devront rendre possible une liberté optimale pour tout un chacun, compatible avec une pluralité de conceptions raisonnables du bien, peu importe le contenu de celles-ci.

De cette manière, en conformité avec les souhaits de Rawls, la définition des termes de coopération sociale présuppose la poursuite individuelle du bien et la contraint en même temps<sup>45</sup>. Des individus qui se conforment à des finalités ne peuvent pas espérer *déduire* les termes de coopération sociale à partir de leur propre conception du bien ; ils doivent justifier leurs interventions. Il se peut même qu'ils aient à modifier leur conception du bien pour parvenir à cette entente.

Engagés dans un processus de justification, c'est-à-dire à s'entendre sur la définition des termes de coopération sociale et, par le fait même, à se considérer mutuellement comme égaux, les participants sont aussi des locuteurs qui prennent en charge leur responsabilité. Comme il a été montré au chapitre précédent, le concept de responsabilité présuppose un cadre formel de reconnaissance qu'une analyse du langage peut mettre à jour. Rawls ne manque pas de rendre justice à ce cadre de reconnaissance en alléguant que tous les citoyens possèdent les facultés morales leur permettant de poursuivre *leur* conception du bien et d'exprimer un sens *commun* de la justice. Par contre, il rejette explicitement le sens formel et universel de cette structure durant son débat avec Habermas sur cette question<sup>46</sup>. Ceci le plonge dans un embarras fâcheux : pour justifier sa *propre* conception, il ne peut éviter la présupposition d'une relation réciproque entre participants qui ne peuvent se convaincre autrement que par voie délibérative. Rawls se rend vulnérable à une autocontradiction performative, dans la mesure où il se refuse à lui-même ce dont il a besoin pour rendre acceptable la justesse de sa proposition – *une présupposition qu'il ne peut éviter de faire même s'il veut en nier l'existence*. La modification de la base publique de justification que je propose résout la difficulté qui guette une conception politique de l'identité institutionnelle libérale ayant à se fonder sur des arguments que nul ne pourra raisonnablement rejeter, si ce qui est

---

<sup>45</sup> Ou, comme le dit Rawls, « le Raisonnable présuppose et conditionne le Rationnel » (1995), p. 93.

<sup>46</sup> Rawls (1997), p. 139.

recherché est un accord généralisé<sup>47</sup>. Au lieu de comprendre les concepts de justification et d'acceptation à partir du contenu de ces accords, elle en demeure aux *conditions* qui rendent possible ces accords.

Le résultat est non seulement de synthétiser les conceptions morale et politique de la personne, en le fondant sur une base plus étroite, mais plus stable, qu'un consensus ; cette modification permet une meilleure articulation des liens unissant délibération et reconnaissance. Un processus délibératif authentique se caractérise par la recherche coopérative d'une entente menée de bonne foi. Les raisons *deviennent* « bonnes » parce qu'elles sont convaincantes, non parce qu'elles proviennent d'une tradition quelconque. Par exemple, pouvoir convaincre autrui exige de le considérer comme un égal – sinon, il ne s'agit plus de convaincre mais d'imposer un point de vue. Une tradition qui rejette cette égalité est condamnable *en vertu de cette entorse aux conditions de délibération* ; il ne faut pas attendre un consensus pour la condamner. Ceci n'empêche nullement d'insérer les traditions politiques d'une société particulière dans le contenu des principes de justice. Comme l'a montré le chapitre précédent, l'identité institutionnelle (qui fait partie d'une base publique de justification) inclut des éléments appartenant à une tradition politique, certains faisant partie des *structures de culture* qu'il n'est pas possible de raisonnablement rejeter. Le concept d'identité institutionnelle incarne un cadre de reconnaissance suffisamment formel (qui ne dépend pas des particularités locales) pour former la base d'une délibération inclusive. L'égalité est ainsi conçue à partir des présupposés de la communication, mais il n'en demeure pas moins que le contenu de l'égalité est délibéré dans des communautés spécifiques. La différence avec cette modification et la proposition de Rawls est que cette dernière consiste à identifier une *méthode philosophique* permettant d'arriver à un ensemble

---

<sup>47</sup> Cette critique de Rawls remonte à Thomas Scanlon, qui plaide pour l'ancrage explicite de la théorie de la justice dans un cadre d'argumentation morale (Scanlon (1982), pp. 110 et 119).

de principes, mais semblables à ceux qui résulteraient d'une telle discussion à l'échelle d'une société. Il n'est dès lors pas étonnant de constater que sa proposition ne dégage pas de critère de justification très stable, bien qu'elle suscite potentiellement une acceptation assez généralisée.

Cette reformulation de l'identité institutionnelle est inspirée de propos que Rawls a lui-même tenus. Celui-ci a en effet cru bon, suite à des critiques de Habermas, de préciser les différentes étapes de justification des principes du libéralisme. Dans un premier temps, il reprend les étapes dont j'ai discuté plus haut, qui se partagent la justification et l'acceptation des principes<sup>48</sup>. Mais ceci ne complète pas la conception politique de la justice. Cette conception, dit plus loin Rawls, s'adresse à un public particulier, nous-mêmes, « en tant que citoyens dans la société civile »<sup>49</sup>, qui ne sommes pas isolés les uns des autres. Nous possédons certes, en tant qu'individus rationnels, des capacités qui commandent le respect. Mais nous formons aussi un « pouvoir constituant » en tant que peuple, celui « de former, de ratifier et d'amender la Constitution »<sup>50</sup>. Rawls établit ainsi un parallèle entre sa conception et la théorie délibérative de Habermas, dans la mesure où tous deux soumettent des propositions qui cherchent à équilibrer l'autonomie privée et publique des citoyens. Dans les deux cas, il est essentiel de pouvoir disposer de principes concernant ce qui est juste, d'une connaissance de la culture politique et de théories sociales et politiques. Bref, Rawls convient tout à fait que sa théorie est une proposition et s'adresse à des individus qui auront à se convaincre mutuellement. Étant plus substantielle que la proposition de Habermas, elle fait un pas de plus dans cette discussion, mais n'ignore pas sa faillibilité.

---

<sup>48</sup> Rawls (1997), pp. 68-73.

<sup>49</sup> Rawls (1997), p. 86.

<sup>50</sup> Rawls (1997), p. 99.

En outre, il faut souligner que la méthode du voile d'ignorance et de la position originelle, la conception politique de la personne, la fiction d'une société politique « bien ordonnée » dans laquelle les individus naissent, vivent et meurent sont tous des « instruments de représentation »<sup>51</sup> qu'il ne faut pas prendre pour des descriptions vraies. Le constructivisme de Rawls n'a jamais été un secret : la théorie prise comme un tout n'est pas une représentation fidèle de la réalité mais une proposition qui sert de balise critique pour évaluer les institutions existantes. C'est pourquoi il importe de reformuler le statut épistémique de la théorie et de souligner qu'elle n'est pas *seulement* politique mais qu'elle présuppose un cadre d'argumentation morale où des individus s'accordent réciproquement la capacité d'argumenter avec de bonnes raisons. Il faut aussi rejeter comme étant contradictoires les passages où Rawls confond les conditions universelles de justification avec l'ancrage historique de sa théorie.

Cette reformulation laisse en l'état les éléments les plus importants de la pensée de Rawls, en particulier la neutralité de justification, sans toutefois donner prise à une critique qui voit dans cette neutralité un voile pudique dissimulant une théorie libérale du bien. Il suffit de montrer que l'identité institutionnelle des participants à une discussion sur les termes de coopération ne provient pas d'une conception particulière du bien, mais de présupposés que ces participants ne peuvent pas raisonnablement rejeter.

En résumé, les modifications que Rawls a apportées à sa *Théorie de la justice* expriment, d'une part, une combinaison étonnante d'une démocratie délibérative et d'un cadre de reconnaissance mais qui, d'autre part, demeurent fragiles étant donné le statut épistémique instable du cadre théorique. Cette instabilité provient d'une confusion entre les étapes de justification et d'acceptation des principes de justice. Rawls a voulu réaffirmer la neutralité

---

<sup>51</sup> Rawls (1997), p. 110.

de justification des principes en pariant sur le fait que la plupart des « doctrines compréhensives » peuvent se rapporter, à partir de leur propre compréhension du bien, à une conception commune de la justice sans qu'elles souscrivent à une conception libérale du bien. La tension entre la perspective philosophique du théoricien et les conditions sociales des sociétés conduit des penseurs comme Forst à subordonner la justification des principes à une conception de l'autonomie individuelle inspirée de Kant. Mais dans la mesure où il importe d'éviter une méta-théorie libérale du bien à l'étape de la justification, il est préférable d'en demeurer à un cadre d'*argumentation* morale : des participants à la discussion sur la justice politique ne peuvent pas raisonnablement rejeter l'égalité qui sous-tend leur identité institutionnelle s'ils veulent s'entendre avec autrui à propos des termes de coopération sociale dans les conditions d'une société pluraliste.

Cette manière de fonder les principes de justice reconnaît des éléments substantiels d'une culture politique particulière : en effet, son versant public réaffirme la primauté d'un cadre constitutionnel puisque celui-ci est le fruit de « notre » tradition politique occidentale, tandis que son aspect non public relie cette tradition aux conceptions particulières du bien ayant cours dans une société. Mais il demeure que les effets des principes de justice modifieront en profondeur ces conceptions du bien, ne serait-ce que par la responsabilisation du citoyen qui doit assumer le « choix » de poursuivre un bien particulier. Il se peut ainsi qu'à l'étape de l'acceptation des principes de justice, les citoyens veuillent en réviser le contenu. À cette étape, il ne sert à rien de limiter la discussion au cadre de justification des principes, puisque ce cadre peut aussi être remis en cause. La solution consiste à réviser le statut épistémique de la proposition de Rawls, ce qui permet d'ouvrir le débat à l'étape de l'acceptation des principes.

## 2- La justice externe : l'argument de la diversité

La discussion précédente reprend le chemin qui mène d'une théorie de la reconnaissance à une démocratie délibérative. Le résultat est de rendre le libéralisme politique compatible avec un cadre délibératif de la reconnaissance. Le statut épistémique de la théorie de Rawls demeure cependant fragile, tant que la fondation philosophique du concept de justification est assurée par un consensus sous la forme de recoupement. Bien que cette notion de consensus devait remédier aux défaillances de la *Théorie de la justice*, qui s'appuyait sur des thèses psychologiques et sociales controversées, le libéralisme se priverait de ressources critiques importantes si sa propre justification devait compter uniquement sur des consensus et des traditions politiques. De plus, en rejetant le formalisme d'une autonomie morale minimale de l'individu, dont la justification provient uniquement des compétences argumentatives, Rawls se met dans une position d'autocontradiction performative. L'autonomie morale minimale, dont ne peut se passer Rawls, est valide en l'absence d'un consensus par recoupement à ce sujet. Il suffit de se référer à une logique de l'argumentation, comme les précédents chapitres l'ont fait. Aucun individu engagé dans une argumentation, pas même Rawls, ne peut nier pour soi ou pour autrui une identité morale minimale sans d'abord la présupposer (comme l'exige toute argumentation), ce qui rend sa négation contradictoire. Plus Rawls mise sur un consensus par recoupement pour justifier et faire accepter sa conception politique, « plus devient indécise la frontière entre, d'un côté, la tâche d'une fondation philosophique des principes de justice et, de l'autre, l'entreprise d'explication politique à laquelle se livre une communauté juridique concrète quant aux bases normatives de sa vie commune »<sup>52</sup>. Pour paraphraser la critique de Forst, la fondation philosophique est arrimée à une culture politique, ce qui risque de la rendre *trop politique*,

---

<sup>52</sup> Habermas (1992), p. 74.

tandis que l'entreprise d'explication politique est reléguée hors du domaine de la raison publique, ce qui tend à la rendre *trop peu politique*.

Une reformulation inspirée par un cadre délibératif de reconnaissance rend possible la résolution de cette difficulté. Il s'agit de reconnaître, à partir d'un point de vue moral, les présuppositions que doit faire tout participant à une discussion mais de rester à un niveau formel, donc peu importe sa situation historique, géographique, culturelle ou autre. Ces présupposés formels font partie d'une conception politique de la personne, au niveau de la rubrique des facultés morales possédées par tout citoyen. Cette perspective, tirée des conditions de la délibération, justifie et reconnaît la primauté de l'autonomie individuelle. Les individus sont la plupart du temps en interaction avec autrui. Il importe de compléter la conception de la personne avec une perspective sociale qui la relie au cadre d'une démocratie délibérative adapté aux sociétés contemporaines. À cet égard, le paradigme d'un projet constitutionnel offre une avenue intéressante, pourvu que les institutions délibératives ne soient pas édulcorées par des principes de justice décidés d'avance et que les institutions reconnaissent la réalité institutionnelle des groupes qui composent la communauté politique. Un tel cadre délibératif de reconnaissance offre l'avantage de reprendre les intuitions du chapitre précédent, qui insiste tant sur les présupposés formels de l'identité que sur la réalité institutionnelle qui ont tous deux leur part à jouer dans l'identité individuelle. En outre, elle laisse en l'état la plupart des outils conceptuels dont dispose Rawls.

Le concept d'autonomie morale de l'individu étant valide seulement en vertu des présupposés de la communication, il ne nécessite pas d'appareil métaphysique lourd, ou ce que Rawls appelle une « doctrine compréhensive ». Or, Rawls range une approche communicationnelle dans ce domaine, ce qui constitue une erreur de catégorisation. Les chapitres précédents n'ont pas fait appel à des concepts substantiels controversés sur le sens de la vie, la nature humaine ou des principes métaphysiques. Au contraire, tout le propos

était d'éviter de présupposer la validité des visions du monde. Si l'on faisait la critique de la catégorie que Rawls nomme « doctrine compréhensive », on verrait qu'il y range toute théorie qui ne justifie pas ses propres concepts avec un consensus par recoupement. Ce dernier type de justification ne réussit toutefois pas à mettre en selle une notion d'autonomie morale dont dépend l'acceptation d'un consensus. La reformulation du concept de justification dans un cadre d'argumentation morale, que la partie précédente a esquissée, occupe un espace qui se situe entre les doctrines compréhensives et le consensus par recoupement, tout en tirant Rawls du mauvais pas qui affaiblit le statut épistémique de sa propre théorie.

Afin de prolonger ces réflexions, je vais emprunter la direction que Rawls a lui-même choisi de prendre et poursuivre l'analyse cette fois d'une dialectique entre universalisme et particularisme au sein de la société mondiale de tous les peuples. La fiction méthodologique adoptée dans *Théorie de la justice et Libéralisme politique* considère une communauté politique comme une « société fermée » où les individus naissent, vivent et meurent. Cette fiction est évidemment une simplification qui, nous dit Rawls, permet de clarifier les enjeux liés à la justice. La communauté, dans le « premier Rawls », est composée d'individus qui entretiennent tous une attitude semblable eu égard à leur conception du bien. Tous se contentent d'une reconnaissance égale de leurs opportunités dans la poursuite d'un bien qu'ils assument entièrement. Le « second Rawls » rejette cette méta-théorie libérale du bien qui s'oppose frontalement, entre autres, à des positions communautariennes « raisonnables » et mise sur un constructivisme inclusif : la conception politique est adoptée par tout un chacun pour des motifs « raisonnables ». En dépit de leur appartenance à des communautés variées (par exemple religieuses), les individus appartenant à une communauté politique unifiée se conçoivent tous sous les traits semblables d'une conception politique de la personne. La conception politique de la personne étant libérale,

ceci suppose que *toutes* les communautés politiques sont libérales, ou du moins, qu'il y va de l'intérêt de celles qui ne le sont pas encore d'opter pour un libéralisme politique. Parallèlement à cette supposition, Rawls maintient toujours que la société bien ordonnée est une société fermée, où tous les membres partagent une même origine ethnoculturelle.

Le problème est que cette méthode masque des conflits qui, à l'intérieur d'un espace public délibératif, ne manquent pas de remonter jusqu'au point de vue moral. Le fait que les citoyens d'une société bien ordonnée partagent une même origine ethnoculturelle écarte d'avance une tension importante qui se dessine dans toute société, en particulier dans les sociétés contemporaines, entre un point de vue considéré « universel » (mais qui, dans les faits, avantagent une partie seulement de la communauté politique) et des individus (ou des groupes) isolés qui n'arrivent pas à faire reconnaître leurs particularismes dans ce cadre. En particulier, le fait que le cadre libéral soit présumé comme la seule alternative raisonnable pour des citoyens partageant une même origine ethnoculturelle alimente le soupçon selon lequel le libéralisme serait un ethnocentrisme déguisé. La manière dont Rawls cherche à résorber les tensions entre groupes et à se délivrer d'un soupçon d'ethnocentrisme consiste, depuis la parution de *Law of Peoples*, à mettre en place un cadre de reconnaissance qui multiplie les types de communautés politiques raisonnables.

Je vais commencer par résumer les arguments que Rawls propose en guise d'un droit des peuples. Je vais ensuite consacrer une partie de cette section à critiquer la notion d'agent collectif utilisée par Rawls, à mon avis trop obscure. Je vais enfin me servir des travaux de Seymour en philosophie politique pour montrer comment il serait possible de préciser la notion d'agent collectif en étudiant la manière dont celle-ci se module dans une application de la théorie à des entités politiques effectives, c'est-à-dire non idéales. En d'autres termes, ce sera une notion pluraliste de peuple qui permettra de sortir Rawls de difficultés houleuses. Par contre, il faudra évaluer le prix de cette modification, qui consiste à rendre encore plus

poreuse la frontière entre un point de vue moral et un point de vue social. Malgré cette dernière difficulté, qui gagnera à être évaluée dans le cadre du prochain chapitre, ce qui me permettra de tirer un bilan positif de ce chapitre est, comme je le montrerai, une intégration poussée d'un cadre de reconnaissance dans une démocratie réellement délibérative.

#### a- Le droit des peuples de Rawls

L'ouvrage que Rawls consacre à l'élaboration d'un droit des peuples a suscité des critiques de la part de plusieurs penseurs, y incluant les partisans de Rawls<sup>53</sup>. La plupart ont dénoncé l'élargissement de la tolérance libérale à l'égard de ce que Rawls appelle des *sociétés décentes*<sup>54</sup>. Cette expression désigne des sociétés pacifiques réputées stables, qui respectent les principes fondamentaux d'un droit des peuples mais qui, par ailleurs, ne sont pas elles-mêmes entièrement libérales. L'organisation interne de ces sociétés décentes, parfois appelées sociétés décentes hiérarchiques, est fondée sur une version « substantielle » de la vie bonne, c'est-à-dire une conception du bien partagée en commun et élargie à la société entière. Les sociétés décentes se comportent alors comme des sociétés que l'on pourrait qualifier de « communautariennes ». Rawls met à égalité les sociétés décentes et libérales, tous deux ayant, selon Rawls, des particularités non généralisables : certains principes libéraux (par exemple l'égalité entre hommes et femmes, ou les libertés d'expression et de participation politique), ne feraient pas partie du code régissant les relations internationales mais appartiendraient à une conception particulière du bien. Par conséquent, il ne serait pas

---

<sup>53</sup> Rawls (1999). On sait que Rawls avait publié un petit fascicule sur le même sujet en 1993 et qui porte le même titre. Le texte de 1999 étant cependant plus complet et définitif, je ne me rapporterai qu'à celui-ci.

<sup>54</sup> Nancy Kokaz utilise le terme de « critiques cosmopolites » et en offre une bibliographie quasi-exhaustive dans (2003), p. 2, notes 2 et 3.

du devoir d'un droit des peuples de renforcer ces principes libéraux particuliers, qui procéderaient en quelque sorte d'une doctrine particulière. Rawls propose ainsi, à l'échelle mondiale, un cadre de reconnaissance fondée sur un argument pour la diversité qui met en sourdine certains principes fondamentaux de l'autonomie individuelle.

L'argument de la diversité remonte à la pratique de l'*affirmative action* qui, durant les années 1970, abandonna le paradigme de la compensation pour adopter celui de la diversité<sup>55</sup>. Il a été formulé clairement par William Galston dans un article qui distingue deux « branches » de la pensée libérale, chacune développant un principe fondamental, soit ceux de la diversité et de l'autonomie<sup>56</sup>. Un libéralisme de l'autonomie insiste sur les conditions qui rendent possible et stimulent le développement des capacités individuelles ; un libéralisme de la diversité encourage plutôt les communautés culturelles à développer leurs propres manières de vivre dans un esprit de tolérance mutuelle. Bien que de manière générale, les libéraux cherchent à équilibrer ces deux principes, Galston remarque qu'un libéralisme de l'autonomie se concilie en partie seulement avec un libéralisme de la diversité. La solution consisterait à abandonner la primauté de l'autonomie et d'en faire non pas un principe fondateur du libéralisme, mais de considérer l'autonomie comme étant une conception particulière du bien. La reformulation des principes fondateurs du libéralisme incluraient ainsi, à l'exclusion de l'autonomie : la protection de la vie humaine, la promotion des capacités individuelles de base et le développement d'institutions sociales rationnelles<sup>57</sup>, qui tous visent une tolérance harmonieuse de la diversité culturelle.

Il est plausible de considérer l'ouvrage de Rawls sur le droit des peuples comme une appropriation finement nuancée de cette thèse. Rawls marie un concept d'autonomie

---

<sup>55</sup> Sabbagh (2003).

<sup>56</sup> Galston (1995), pp. 521 sqq.

<sup>57</sup> Galston (1995), p. 525.

individuelle, jouant un rôle important au sein des démocraties libérales, avec un concept d'autonomie collective déployé au niveau des relations entre peuples. Le cadre de reconnaissance développé dans l'appareil interne des États est élevé au niveau d'une communauté planétaire des peuples, la principale différence étant qu'à ce dernier niveau, Rawls associe la conception libérale de la personne à une doctrine compréhensive. Mais dans les deux cas, la raison principale qui motive la reconnaissance de la diversité des formes de vie est une acceptation tolérante de la pluralité – et non une conception libérale de l'autonomie étendue aux groupes, cette conception étant jugée « compréhensive ».

Il faut toutefois tenir compte de certaines limites que Rawls s'est imposées. Tout d'abord, son analyse simplifie la situation contemporaine à des relations interétatiques. Or, un cadre de reconnaissance réellement délibératif s'appliquerait aussi à l'intérieur des États, qui de nos jours sont pour la plupart des États multinationaux. Je reviendrai plus loin sur ce problème. Ensuite, il faut avouer que Rawls ne précise pas tant le concept d'autonomie collective qu'il ne défend l'idée de tolérance à l'égard des sociétés non libérales, au nom de la diversité des conceptions politiques raisonnables. Parmi celles-ci, certaines réduisent la portée de l'autonomie individuelle telle que la conçoit un paradigme libéral ; ce qui ne devrait pas nous empêcher, nous dit Rawls, de considérer les sociétés décentes comme des agents moraux dignes de respect. Tout se passe ainsi comme si c'était un peu par défaut qu'un concept d'autonomie collective émergeait du paysage : l'autonomie individuelle n'étant pas un principe que tous partagent au sein de leur conception politique, une place devrait être faite pour un concept d'autonomie collective ayant les ressources pour décider de vivre avec ou sans l'autonomie individuelle. Un tel concept par défaut demeure parfois obscur et c'est pour cette raison que j'en critiquerai certains aspects à la partie suivante de cette section.

Les principes du libéralisme politique, comme il a été montré précédemment, ne sont pas dérivés d'une nature ou d'une rationalité quelconque, mais d'une culture politique dont le

contenu est mis en équilibre avec des intuitions raisonnables sur la justice politique. Dans ces conditions (et quand bien même cette position serait amendée avec la notion d'une autonomie morale minimale), il devient possible d'imaginer d'autres traditions politiques tout autant raisonnables. Certes, il ne s'agit pas d'inclure des conceptions déraisonnables qui cherchent à séquestrer l'espace politique à leur unique avantage. Il serait intolérable qu'une position libérale doive tolérer les régimes tyranniques, par exemple. Mais d'autres régimes politiques non libéraux pourraient exiger un traitement équitable, selon Rawls. Des sociétés qui ne respectent pas une stricte égalité de leurs citoyens pourraient, malgré cette entrave à un principe libéral, être admises dans une hypothétique *Société des peuples*. Ces sociétés pourraient exiger le respect de leurs droits en tant que peuple, même si elles ne sont pas strictement organisées selon les principes du libéralisme politique.

Quels sont les critères minimaux que doivent remplir des sociétés non libérales pour être considérées comme décentes ? Selon Rawls, au moins deux aspects doivent être considérés : ces sociétés doivent, d'une part, régler leur conduite de manière pacifique et, d'autre part, honorer les principes encadrant un système légal (que désigne le terme de *rule of law*). Des sociétés non libérales ne se conformeront pas, évidemment, au spectre entier des règles de droit que se donnent des sociétés libérales. Mais elles devront, selon Rawls, en observer un noyau minimal, y incluant les Droits de l'Homme (à l'exception du droit de conscience et du droit d'expression), ainsi qu'un système légal qui impose des devoirs et des obligations provenant d'une conception unifiée de la justice en tant que bien commun<sup>58</sup>. Il faut ajouter à cette liste des droits et devoirs concernant les relations entre peuples. Autrement dit, les peuples libéraux devraient considérer comme leur égal les peuples pacifiques qui, bien que restreignant les libertés de conscience et d'expression de leurs membres, respectent un

---

<sup>58</sup> Rawls (1999), pp. 64-67.

ensemble minimal de droits fondamentaux et fondent leur système de droits à travers une conception unifiée du bien. Le poids de la justification des règles de droit est ainsi assuré par l'aspect raisonnable d'une conception du bien ; c'est-à-dire que les bénéfices qui découlent d'une conception unifiée de la morale et du droit formerait une compensation raisonnable aux empiètements sur l'autonomie individuelle, en autant que l'intégrité corporelle de l'individu ne soit pas en danger.

La première chose à remarquer est que l'acceptation de ces trois critères (la conduite pacifique, le respect de certains droits fondamentaux et l'organisation juridique autour d'une conception unifiée du bien) « ne requiert pas l'acceptation de l'idée libérale que les personnes sont tout d'abord des citoyens et possèdent des droits fondamentaux égaux en tant que citoyens égaux »<sup>59</sup>. Par contre, les sociétés décentes ne rejettent pas intégralement l'autonomie individuelle. Celle-ci est modulée par la manière dont les groupes « représentent l'intérêt rationnel de ses membres »<sup>60</sup>. Les sociétés décentes se distinguent par leur organisation rigoureuse autour d'une conception raisonnable du bien, qui définit le statut juridique de ses membres. La justification du caractère raisonnable de ces sociétés repose alors sur l'organisation sociale des associations collectives. Rawls propose les critères structurels suivants : les membres de sociétés décentes sont tous représentés par un ou plusieurs groupes ; chacun de ces groupes doit être consulté lors de décisions politiques ; les groupes sont représentatifs des personnes qui en sont membres. Ces conditions assurant la représentation des intérêts des individus (pris en groupe), il faudra également que les décisions sociales soupèsent les intérêts de manière équitable. Les priorités sociales devront être aussi prises en compte et enfin, ces priorités devront s'intégrer dans un schème de coopération connu de tous, afin que les groupes puissent participer aux décisions en toute

---

<sup>59</sup> Rawls (1999), p. 66.

<sup>60</sup> Rawls (1999), p. 73.

connaissance de cause<sup>61</sup>. Autrement dit, aucun individu n'est laissé à l'écart si les groupes qui composent une société décente coopèrent pour faire valoir les intérêts de tous. Certes, le droit de protestation est limité. Mais ce droit appartient à une conception particulière de la politique qui, nous dit Rawls, n'épuise pas le concept de sociétés raisonnables. Une organisation sociale qui subordonne l'autonomie individuelle à la solidarité sociale mais excluant la domination entre individus et leur assurant une représentation équitable, est qualifiée de raisonnable, bien que ce soit dans une moindre mesure que dans les sociétés libérales<sup>62</sup>.

Le principe de tolérance des sociétés libérales à l'égard de sociétés non libérales est ainsi interprété à l'aune d'un respect dû aux peuples eux-mêmes. Contrairement aux États, les peuples sont, nous dit Rawls, des *acteurs moraux* au sein de la communauté des peuples, de la même manière que les citoyens sont des acteurs moraux au sein d'une communauté politique. Ce sont certes à travers des gouvernements fondés sur une démocratie constitutionnelle que les peuples libéraux font valoir leurs intérêts ; mais contrairement aux États, les peuples eux-mêmes possèderaient, qu'ils soient libéraux ou décents, une « nature morale »<sup>63</sup>. Les peuples n'exercent pas leur souveraineté comme le font les États. Ces derniers sont rattachés à leurs intérêts rationnels d'une manière qui exclut la prise en compte équitable des intérêts de tous, bien que parfois, par hasard ou par stratégie, les deux domaines coïncident. Les États ne sont pas liés aux autres États par un critère de réciprocité. Les États se déclarent la guerre, construisent et brisent les empires, s'accaparent des richesses et, au bout du compte, succombent à leur propre avidité. Les peuples, pour leur part, limitent

---

<sup>61</sup> Rawls (1999), p. 77.

<sup>62</sup> Rawls affirme que le caractère décent est une idée normative de moindre ampleur que le raisonnable, mais du même genre (1999, p. 67). Il est à noter que la protestation, même si elle est limitée, doit être permise, tandis qu'est exigé un devoir de la part des autorités de justifier leurs décisions et de convaincre les protestataires (1999, pp. 61 et 66).

<sup>63</sup> Rawls (1999), pp. 23-25, 34 sq. et 44.

leurs intérêts par un principe de réciprocité, par le raisonnable donc, de telle manière qu'il leur est naturel de traiter les autres peuples comme des égaux.

Il ne faut pas s'étonner que la ligne de démarcation entre les peuples et les États ait une signification profondément éthique, l'agent moral propre à une éthique des relations internationales consistant, selon Rawls, dans la notion de peuple. Cette notion reproduit celle de personne, cette fois au niveau des relations entre communautés politiques. La personne constitue l'agent moral au centre de l'organisation interne d'une démocratie constitutionnelle, celle de peuple occupe un rôle semblable dans les relations entre peuples. Dans les deux cas, tant au niveau interne des démocraties qu'au niveau externe des relations internationales, Rawls refuse de déduire analytiquement l'entité morale adaptée à la réflexion éthique. Il ne serait plus possible, dans un monde où les théories morales sont abondantes et irréconciliables, de rassembler celles-ci dans un même cadre compréhensif. La solution serait de s'entendre, par-delà nos différentes théories, sur les qualités rationnelles et morales d'une entité fondamentale. Celle-ci ne vise pas à dévoiler la vérité d'une nature morale, mais à élaborer un cadre de coopération équitable, dont la normativité provient de sa conformité au point de vue raisonnable de tout un chacun, peu importe ses allégeances morales (le critère de justification de cette notion étant encore une fois le consensus par recoupement, je garde pour la fin de ce chapitre une critique semblable à celle de la section précédente). Rawls refuse d'associer la notion d'État à celle d'agent collectif pour plusieurs raisons : elle est, d'une part, prise dans les tenailles de l'histoire, son passé étant problématique et son avenir moins que certain ; d'autre part, son rôle dans l'organisation politique des groupes est surtout fonctionnel. Le but de *Law of Peoples* étant de dégager une entité morale qui ne présuppose pas une conception compréhensive particulière, l'autonomie individuelle libérale, qui nécessite pour sa part une forme étatique particulière de protection, échoue à fonder une éthique internationale. Il peut paraître plausible, dans ces

conditions, de se tourner plutôt vers la notion de peuple, dans la mesure où celle-ci serait mieux adaptée aux buts d'une entente sociale et politique que ne le sont la notion d'autonomie individuelle et celle d'État.

Un autre argument en faveur de la prise en compte d'un droit des *peuples* est que les entités politiques reçoivent leur légitimité, du moins en partie, des conceptions politiques qui les soutiennent. Le concept d'État s'insère dans des théories politiques qui ont une histoire et une provenance particulière, pour ne pas dire « occidentale », tandis que la notion de peuple conviendrait davantage à un monde pluraliste. La diversité des conceptions politiques à l'échelle planétaire est un fait qu'il faut prendre au sérieux. S'il fallait d'emblée circonscrire les relations internationales avec le concept d'un État de droit constitutionnel et celui d'autonomie individuelle, ce serait, pense Rawls, présumer qu'une société de type libéral est la seule acceptable. En outre, penser que la politique extérieure des États libéraux doit œuvrer à transformer à leur image les sociétés non libérales présume, encore une fois, que seule une société libérale est acceptable<sup>64</sup>. Le défi de l'internationalisation de la justice consistant à protéger les droits fondamentaux, ce que cherche à montrer Rawls, c'est qu'un tel objectif est mieux desservi si les États libéraux travaillent en commun avec les sociétés décentes, au lieu de chercher à transformer le monde à leur image.

#### b- Deux critiques du concept d'agent collectif

Au cœur du raisonnement qui guide le droit des peuples de Rawls se trouve l'idée que chaque communauté faisant partie de la *Société des peuples* devrait pouvoir exercer son autonomie collective, endiguée, bien sûr, par un noyau commun des Droits de l'Homme. Cette

---

<sup>64</sup> Rawls (1999), pp. 82-83.

autonomie collective, qui est qualifiée de « raisonnable » puisque fondée sur un principe de réciprocité, se distingue de l'autodétermination étatique purement rationnelle, mais aussi de l'autonomie individuelle libérale, les peuples n'étant pas une simple agrégation d'individus mais bien plutôt des agents moraux autonomes. L'intérêt de cette conception, dans l'optique d'une analyse des liens unissant délibération et reconnaissance, est double. Tout d'abord, elle apparaît compatible avec le concept d'autonomie collective dégagée au chapitre précédent, qui se fonde sur une théorie de la communication ayant pour but de justifier des éléments centraux d'une démocratie délibérative. Elle conçoit les peuples selon une approche constructive, à partir de leur organisation structurelle et de la manière dont celle-ci prolonge les capacités des individus. Cette version d'une approche structurelle complète la démocratie délibérative avec une analyse de la pluralité des agents collectifs dans un espace public, en y incluant des sociétés dont le mode de vie n'est pas proprement libéral. À l'inverse, elle montre qu'une reconnaissance des agents collectifs ne peut se faire que dans un cadre délibératif : reconnaître des collectivités sur le plan procédural (c'est-à-dire sur le plan des structures institutionnelles) exige une démocratie délibérative, car le but du processus n'est pas de valider une vision du monde mais de parvenir à une entente consensuelle et inclusive quant aux institutions politiques internationales, où tous les agents collectifs seraient considérés comme des égaux.

Il importe cependant de tester la capacité de la notion d'agent collectif moral de Rawls à mettre en oeuvre l'autonomie collective des peuples, c'est-à-dire le principe d'autodétermination nationale. La difficulté consiste dans le fait que la lecture habituelle de ce principe est fortement réaliste. Ce que montre la situation moderne, c'est que loin de protéger les peuples contre les États envahisseurs, l'effectivité réelle du droit à l'autodétermination est souvent mise en cause par l'intervention des États plus puissants dans les affaires intérieures des autres États. En fait, comme le constate Richard Falk, la

réalité des relations interétatiques au XX<sup>ème</sup> siècle montre que « le cadre légal concernant l'autodétermination et le respect pour la souveraineté territoriale est en désarroi »<sup>65</sup>. Les relations entre États laissent difficilement place à une logique autre que la poursuite égoïste de leurs intérêts propres. Concevoir une éthique des relations internationales dans le cadre des relations entre États concéderait le terrain au principe réaliste selon lequel la force crée le droit (*might creates right*). Ceci expliquerait pourquoi Rawls choisit de se fonder sur le concept de peuple et non sur celui d'État. Mais Rawls ne se rend-il pas coupable d'un réalisme semblable, dès lors qu'il relie la notion de peuple à celle d'un peuple organisé dans un État ?

Rawls répondrait que son but est plutôt de façonner une « utopie réaliste » dont le rôle serait de créer des institutions politiques *légitimes* mais adaptées aux *réalités sociales*<sup>66</sup>. L'enchâssement des droits individuels et des peuples dans un ou plusieurs traités internationaux respectant les différences culturelles serait, selon Rawls, la réponse la plus complète au besoin d'une utopie réaliste. Cette entreprise repose pour beaucoup sur la manière dont les peuples sont conçus. Le réalisme auquel s'oppose Rawls considère que les peuples sont des entités négligeables du point de vue d'une logique étatique. Le noyau de la réplique de Rawls consiste à dégager une notion *raisonnable* de l'agent collectif, fondée sur l'aspect moral des peuples, sans négliger son versant rationnel qui se prolonge dans l'outil étatique.

Dans les lignes qui suivent, je critiquerai cette stratégie argumentative. Le principal défaut me semble être de vouloir à tout prix mettre de l'avant un attribut moral des collectivités. Certes, s'il était possible de dégager un tel attribut moral, la position réaliste (qui en nie l'existence) serait tenue en échec. Mais le problème est que l'aspect moral des collectivités est

---

<sup>65</sup> Falk (1999), p. B01 (trad. libre).

<sup>66</sup> Rawls (1999), p. 124.

postulé, sans que soit produit un argument fort permettant d'en retracer la source. À la limite, cette source proviendrait du *caractère de certains peuples*, ce qui est inadmissible d'un point de vue procédural. En outre, un examen attentif du contexte où Rawls défend le caractère moral des peuples ne résiste pas à la critique. Rawls analyse en effet deux problèmes relatifs à l'application d'un droit des peuples, soit la désobéissance et l'aide aux peuples défavorisés, dans une discussion qui devrait préciser la notion d'agent collectif mais qui vient plutôt l'obscurcir. Je montrerai que la difficulté provient de la caractérisation morale de l'agent collectif. Enfin, la manière dont Rawls rapproche la notion de peuple avec celle de l'État unitaire reste prise dans une conception surannée qui ne sert pas son utopisme réaliste. La solution consistera à abandonner cette approche morale en faveur d'une approche institutionnelle et pluraliste ; cette solution sera toutefois étayée dans la partie qui suivra ma critique du concept d'agent collectif chez Rawls.

Dans un premier temps, Rawls se prononce pour un droit à l'autodéfense qui découle du droit à l'autodétermination : « *toute société qui n'est pas agressive et qui respecte les Droits Humains possède un droit à l'autodéfense. Son niveau de vie spirituelle et culturelle n'est peut-être pas très élevé à nos yeux, mais elle a toujours le droit de se défendre contre l'invasion de son territoire* »<sup>67</sup>. Les pages que Rawls consacre aux principes de la guerre juste concernent surtout la conduite des belligérants durant une guerre. Mais le problème est que, dans la forme que Rawls lui donne, la justification du droit à l'autodéfense demeure partielle, voire inopérante. Ainsi, Rawls soutient qu'une société décente *musulmane* pourrait légitimement riposter à une attaque contre ses institutions<sup>68</sup>. Cette société pourrait alléguer que ses institutions vitales ont été violées et qu'elle possède un droit de riposte. Bien

---

<sup>67</sup> Rawls (1999), p. 92 (trad. libre ; les italiques sont de Rawls).

<sup>68</sup> Rawls (1999), p. 92, qui se réfère à un exemple utilisé à plusieurs reprises d'une société décente musulmane.

entendu, s'il existe un accord sur cette question au sein de la *Société des peuples*, le problème est réglé. Mais qu'arriverait-il en cas de désaccord ?

En cas de désaccord sur cette question entre peuples, une difficulté réelle et potentiellement fatale à un droit des peuples consiste dans le fait que les critères pour interpréter le désaccord deviennent plutôt rares. En effet, Rawls allègue que différents types de société interpréteront leurs actions « de façon différente en fonction de la manière dont elles comprennent leurs buts et fonctions »<sup>69</sup>. Il peut paraître difficile dans un tel cadre de justifier un droit à l'autodéfense, si certaines sociétés se *croient* justifiées sur la base d'une tradition politique qui est la leur, alors que d'autres rejettent cette croyance à partir de leur propre tradition. Il est tout à fait probable qu'un désaccord interprétatif persiste à propos de la légitimité d'une invasion, ou du droit d'un peuple à l'autodéfense. Mis en présence d'un désaccord du genre, les peuples en cause pourraient se voir obligés de revenir à un état de nature où la puissance des États dominant les relations interétatiques.

Cette difficulté est liée à une conception trop contextualisée de la justification. Les peuples formant eux-mêmes une communauté ayant les moyens de produire des consensus ponctuels, le résultat est de rendre possible (et même inévitable) des conflits insolubles si le seul critère de justification est un consensus par recoupement ayant une force opératoire ponctuelle. Dans ces conditions, seules les notions et valeurs susceptibles d'une entente sont considérées légitimes, ce qui force Rawls à rejeter toute approche non consensuelle dans la catégorie des doctrines compréhensives. La section précédente a buté sur une difficulté semblable : en éliminant de l'espace délibératif les thèses controversées, Rawls semble faire une erreur de catégorie et, de plus, met en danger la justification de ses propres thèses. Il appert que deux erreurs d'interprétations sont ici à l'oeuvre. D'une part, il n'est pas certain

---

<sup>69</sup> Rawls (1999), p. 91 : « they may interpret their actions in a different way depending on how they think of their ends and purposes » (trad. libre).

que pour engager un débat dans l'espace public, il faille dégager au préalable un consensus interprétatif à propos d'une culture politique et éliminer les possibles divergences. À tout le moins, ces consensus sont de plus en plus improbables dans des sociétés pluralistes, ce qui pose un réel problème au niveau international. D'autre part, il n'existe pas que la seule alternative d'une théorie compréhensive aux théories consensuelles du type de celle de Rawls. Je reporte cependant un examen plus approfondi d'une autre alternative, esquissée à la section précédente, pour la prochaine partie de cette section, car ce n'est qu'après avoir précisé le concept d'agent collectif qu'il faudra juger la position de Rawls face à une position ni purement consensuelle, ni compréhensive, mais qui se sert d'une théorie de la communication pour individuer les groupes politiques et préserver l'identité morale de l'individu.

Pour le moment, admettons avec Rawls qu'il soit possible de régler ces cas litigieux sur la base d'un consensus et que le réel problème soit plutôt celui de la désobéissance des États hors-la-loi. Dans ce cas, il faut justifier un droit d'autodéfense, puisque les États hors-la-loi ne semblent pas comprendre d'autre langage que celui de la force. Tel que le conçoit Rawls, ce droit est fondé sur ce qu'il conviendrait d'appeler l'*analogie individu-collectivité* (*domestic analogy*)<sup>70</sup>. L'analogie s'énonce en deux temps : on se rapporte d'abord à la force de l'intuition selon laquelle un agent individuel peut riposter à un tort causé par autrui, dans la mesure où sa riposte est proportionnelle au tort qui lui a été fait. Le deuxième temps consiste à dire que nous devrions concevoir le droit de riposte d'un agent collectif de la même façon. C'est donc supposer qu'à défaut d'une distinction conceptuelle forte, les droits de ces deux types d'agents sont les mêmes lorsqu'il s'agit de se défendre. Un examen poussé de cette

---

<sup>70</sup> Rawls utilisait déjà cette analogie dans *Theory of justice*. Cf. (1971), p. 378.

analogie ne résiste cependant pas à la critique. La notion d'agent collectif ne profite pas de cette analogie et, suite aux critiques que je vais faire, je proposerai de l'abandonner.

En premier lieu, l'analogie ne permet pas de justifier les interventions légitimes<sup>71</sup>. Telle qu'utilisée par Rawls, elle présuppose des considérations qui débordent le contexte de l'analogie. Tout se passe comme s'il était *évident* que des agents moraux autonomes (en l'occurrence, des peuples) possédaient un droit légitime de riposte lors d'attaques contre leurs institutions, leur culture et leur mode de vie, dans les limites d'une conduite irréprochable durant la guerre. Rawls restreint toutefois ce droit aux peuples libéraux et décents, ainsi qu'aux régimes qu'il appelle des « absolutismes bienfaisants » : ainsi, tous les peuples n'ont pas un droit à l'autodéfense. Les peuples hors-la-loi s'étant exclus eux-mêmes d'une *Société des peuples*, ils ne possèdent pas de droit de riposte dans les cas où, par exemple, les sociétés bien ordonnées interviennent dans leurs affaires intérieures<sup>72</sup>. Cette restriction du droit à l'autodéfense a cependant pour conséquence que l'analogie ne suffit pas à la justifier. En effet, si l'analogie est légitime, elle ne permet pas d'exclure certaines catégories d'agents collectifs, à moins que ces mêmes catégories d'agents soient aussi exclues dans la sphère individuelle, ce qui est difficile à imaginer. Il serait absurde de dire que certaines catégories d'individus n'ont pas droit au respect de leur personne à cause de crimes dont ils se sont rendus coupables<sup>73</sup>. Si l'analogie possède une valeur explicative suffisante, il faut qu'elle puisse couvrir tous les cas de figure. Le fait que certains acteurs collectifs soient exclus de l'analogie en réduit la portée explicative. Il me paraît douteux de s'appuyer sur une distinction entre peuples et États à ce point, puisque l'analogie doit pouvoir rendre compte du comportement de tous les agents collectifs qu'inclut un droit des peuples.

---

<sup>71</sup> Pour des critiques plus complètes, lire en particulier Beitz (1979), pp. 75-83, Rodin (2003) et Nadeau (2004).

<sup>72</sup> Rawls (1999), p. 94, note 6.

<sup>73</sup> Cette objection se retrouve dans Beitz (1979), p. 81, mais elle ne s'adressait pas à Rawls.

Ce qui est dommageable à l'analogie dans le cas d'un droit à l'autodéfense est que certains acteurs collectifs sont exclus de l'analogie, motivant ainsi le soupçon d'une appréciation implicite des acteurs collectifs. Or, le même procédé est utilisé par Rawls dans le cas de la conduite juste durant une guerre. Encore une fois, la distinction entre peuples et États est utilisée pour décrire des situations d'une manière telle que son emploi a des conséquences normatives très fortes. Par exemple, nous dit Rawls, la menace que représentait Hitler justifiait peut-être le bombardement intensif de villes allemandes par les Anglais qui n'auraient eu guère le choix d'agir ainsi, dans la mesure où leur objectif était d'éliminer un « régime » hors-la-loi. Ceci suppose qu'il soit possible de distinguer l'entité collective que représentait l'État nazi du peuple allemand. À la limite, comme je l'ai souligné plus haut, on peut comprendre ce qui motive à distinguer les peuples des États. Par contre, l'analogie ayant pour but de distinguer les guerres d'agression des guerres d'autodéfense, il faut que cette analogie s'applique à tous les acteurs collectifs impliqués dans une guerre. Dire que les entités agressées sont des peuples ayant un statut moral et les agresseurs des États qui ne possèdent pas les qualités morales des peuples constitue une pétition de principe : l'analogie épouse plutôt les contours d'une théorie normative qui stipule que certaines collectivités agissant dans l'espace internationale ne sont pas des peuples. Bref, l'analogie est elle-même déterminée par une théorie normative qui confère une qualité morale à certains peuples en fonction de leurs comportements, ou de leur composition interne.

Bien entendu, si les peuples avaient une nature morale, ils possèderaient la capacité d'agir immoralement. Mais ce qui pose ici problème est que certains États auraient des privilèges dérivés de la qualité morale de leurs peuples respectifs, tandis que d'autres États n'auraient pas droit à la jouissance de ces privilèges, en dépit de la qualité morale des peuples qui les composent. Le noeud du problème consiste dans la capacité collective d'agir transférée à l'État, mais qui ne reçoit, nulle part dans l'oeuvre de Rawls, de traitement explicite.

Cette ambiguïté du concept d'agent collectif se répercute sur le second problème d'application étudié par Rawls qui est le devoir d'assistance. À ce sujet, Rawls se concentre sur la précarité de *sociétés accablées* par des conditions sociales défavorables (*burdened societies*). Ces sociétés, qui ne sont ni agressives, ni expansionnistes, manquent de ressources technologiques et matérielles, de savoir-faire, ainsi que de capital culturel et politique pour améliorer leurs conditions<sup>74</sup>. Le devoir des sociétés bien-ordonnées, libérales ou décentes, serait d'assister les sociétés accablées afin qu'elles parviennent par elles-mêmes à améliorer leurs conditions.

Le critère utilisé pour justifier le devoir d'assistance est celui de l'égalité entre peuples. Ce dont il s'agit n'est pas toutefois une égalité stricte : certaines inégalités ne sont pas injustes. Selon Rawls, dès lors qu'un seuil critique d'égalité est atteint, la comparaison entre les niveaux de richesse des sociétés ne ressort plus du domaine de la justice politique. Le but visé par le concept d'égalité est d'amener les sociétés accablées à participer à la *Société des peuples* en tant que participantes égales aux sociétés bien ordonnées ; autrement dit, de rendre ces sociétés capables de prendre leur destin en main par un effet d'*empowerment*<sup>75</sup>. Un droit des peuples vise donc à égaliser les relations entre peuples. Dans la mesure où les ressources matérielles sont également accessibles et qu'un ensemble minimal de droits individuels est respecté, l'organisation *interne* des sociétés, qui règle les rapports intersubjectifs, ne fait pas partie d'un droit des peuples. Rawls rejette explicitement un paradigme cosmopolite de justice spécifiant la panoplie complète des droits individuels valables dans toute société, au motif que les peuples sont des agents moraux autonomes qui ont droit d'être traités comme

---

<sup>74</sup> Rawls (1999), pp. 106 sqq.

<sup>75</sup> L'expression *empowerment* rend compte d'une assistance transitoire, l'objectif étant qu'autrui en vienne à se prendre lui-même en charge. Une fois cet état atteint, l'assistance doit faire place à l'inclusion d'autrui dans l'espace public en tant qu'égal. L'*empowerment* est devenu un paradigme revendiqué par la plupart des organismes d'aide au développement (cf. en outre la justification des programmes de micro-crédit dans Anheier *et al.* (dir.) (2001), p. 72). Malheureusement, il n'a pas d'équivalent en français.

tels. Il faut éviter d'intervenir dans leurs affaires internes. De plus, le fait de traiter ces peuples comme des égaux les encouragerait eux-mêmes à traiter leurs membres de façon équitable.

Malgré les intentions affichées de Rawls, le concept de peuple est trop imprécis pour orienter l'aide au développement. L'époque contemporaine fait apparaître non seulement des tensions *externes* entre États exigeant une redistribution équitable des ressources, mais surtout, une coloration ethnique des conflits qui surgit au niveau *interne* des États. De plus en plus de conflits prennent place entre groupes à l'intérieur d'un État, groupes se concevant comme des peuples dont l'autonomie n'est pas reconnue par un ou plusieurs États et revendiquant un droit à l'autodétermination qui, au moins en partie, se justifie en regard des injustices sociales et économiques dont ils ont été victimes. Dans ces conditions, les tensions ne manqueraient pas de surgir si le droit des peuples de Rawls devait déterminer les problèmes de justice internationale. Par exemple, les habitants du Sahara Occidental, soutenus par l'Algérie, s'opposent depuis 1976 à l'annexion de leur territoire par le Maroc. Ces bédouins nomades vivent dans un état de pauvreté lamentable. Faut-il alors considérer l'ingérence de l'Algérie dans ce conflit comme ayant un fondement moral ? On se doute bien que la réponse à cette question doit *aussi* tenir compte des relations interétatiques. Ce n'est pourtant pas le cas de la position de Rawls, qui semble autoriser l'intervention de sociétés libérales et décentes dans des conflits frontaliers ou internes, afin d'aider les peuples accablés à conquérir leur autonomie (au moins dans les cas où l'État dominant est considéré hors-la-loi ; mais ces cas pourraient se révéler fort nombreux).

Cette conclusion paradoxale, qui nie l'autonomie collective que Rawls élabore patiemment, débouche sur deux séries de difficultés. D'une part, l'intervention de certains États dans les affaires d'autres États présuppose que des États puissent devenir des agents raisonnables et donc, si l'on suit la taxonomie de Rawls, des agents moraux. Il serait possible

de répliquer que la capacité d'agir leur est déléguée par un peuple, mais cette réplique ne contourne pas le noeud du problème, qui consiste à conférer une capacité collective d'agir aux États, ce qui semble aller à l'encontre de la réponse de Rawls à la position réaliste en relations internationales. D'autre part, le statut des peuples à l'intérieur de sociétés fédérant plusieurs peuples devra inévitablement être précisé, ce qui a été spectaculairement omis dans *Law of Peoples*.

La fiction qui relie un État à un seul peuple ne fait pas qu'obscurcir le rôle de l'État. Elle dissimule une réalité bien contemporaine : la majeure partie des conflits contemporains consiste en effet dans ce qu'on peut appeler des conflits non interétatiques<sup>76</sup>. La plupart du temps, les peuples « accablés » sont, à notre époque, des minorités prises dans des conflits ou bien abandonnées à elles-mêmes par un État impuissant. Ces minorités possèdent les attributs d'un peuple au sens que donne Rawls à cette expression. Il serait étrange que Rawls n'ait pas tenu compte de cette réalité. La vérité est qu'il opère une simplification dans le but de fonder le droit des peuples sur des principes clairs. Rawls avait conçu sa *Théorie de la justice politique* dans le cadre d'une entité politique « fermée » où les individus naissent, vivent et meurent, afin de concentrer l'analyse sur une structure de base qui détermine un ensemble large de considérations sur la justice politique. De la même manière, l'analyse d'un droit des peuples prend pour point de départ une situation abstraite, où chaque peuple est organisé dans un État.

Selon Seymour, une raison expliquant ces simplifications est que Rawls a voulu séparer « les problèmes relatifs à la justice des peuples des problèmes relatifs à une seule nation »<sup>77</sup>. Les simplifications que fait Rawls visent à équilibrer des intuitions de départ avec des

---

<sup>76</sup> Au moment d'écrire ces lignes, il était possible de dénombrer plus de 130 conflits armés en cours sur la planète, qui se caractérisent ainsi : la majeure partie se déroule dans le Tiers-Monde et opposent soit des minorités à l'intérieur d'un État, soit des minorités qui chevauchent plusieurs États, soit enfin une minorité et un ou plusieurs États (cf. I. W. Zartman (2002), p. 348, ainsi que Gurr et Marshall (2003), pp. 51 sqq.)

<sup>77</sup> Seymour (1999), p. 114.

principes jugés acceptables. Le pas suivant consiste à adapter la théorie « idéale » au monde réel et à modifier l'équilibre général au besoin. Rawls s'est mis à cette tâche, par exemple, dans une note sur la guerre de Sécession américaine, où il affirme que le droit à l'autodétermination est limité par certaines considérations, notamment qu'aucun peuple n'a pas un droit à la sécession s'il doit, pour mettre en œuvre celle-ci, subjuguier un autre peuple <sup>78</sup>.

Rawls avait donc conscience que sa théorie idéale devait s'adapter à un monde où, dans bien des cas, un même État contient plusieurs peuples. Mais sa réflexion demeure limitée à l'élaboration d'un idéal-type, ce qui pose problème dans la mesure où il reproduit implicitement un modèle semblable à l'État-nation westphalien, modèle aujourd'hui remis en question. Ceci affaiblit sa réplique au réalisme politique, qui pour sa part ne se prive pas pour aborder franchement le rôle de l'État dans les conflits et les relations internationales. En outre, Thomas Pogge a attiré l'attention sur une conséquence fâcheuse de la simplification méthodologique de Rawls : en arguant que certaines sociétés moins « raisonnables » que d'autres, c'est-à-dire moins respectueuses envers les droits individuels, doivent tout de même être admises dans une *Société des peuples* comme des acteurs moraux à part entière, tout se passe comme si Rawls avalisait un certain « dogme » de la souveraineté en refusant d'y voir un frein à l'amélioration des conditions de vie <sup>79</sup>. L'autonomie des peuples ne peut d'aucune façon justifier les conditions défavorables dont pâtissent les individus et les minorités vivant dans des sociétés accablées. Ce qui doit retenir l'attention n'est pas seulement une culture politique mal adaptée au monde moderne, mais aussi, si ce n'est surtout, des structures institutionnelles qui fomentent les inégalités. La souveraineté étatique étant l'une de ces structures, il est regrettable que Rawls ait élaboré une doctrine

---

<sup>78</sup> Rawls (1999), p. 38 note 45.

<sup>79</sup> Pogge (1994), p. 221.

politique qui renforce l'inviolabilité de l'autonomie étatique en la liant au statut moral de peuples organisés dans un État. La solution, comme à la section précédente, sera d'insérer les principes de reconnaissance des peuples dans un cadre radicalement délibératif, où la politique se fait à plusieurs.

### c- Un concept pluraliste de peuple

L'imprécision qui entoure le concept d'agent collectif chez Rawls pose de sérieux obstacles au déploiement d'un droit des peuples. D'une part, il ne permet pas de résoudre les conflits interprétatifs concernant un droit d'autodéfense, ce droit étant fondée par Rawls sur l'affront qu'un groupe ressent relativement à son mode de vie. Conférer une valeur morale aux agents collectifs exige en effet de s'appuyer d'une manière ou d'une autre sur les « modes de vie » compatible avec un critère moral. Dans un monde idéal, si chaque peuple était constitué en État et disposait de toutes les ressources nécessaires à sa survie, il pourrait être concevable d'utiliser un tel critère. Mais dans *notre* monde, les cultures s'influencent mutuellement, les ressources sont inégalement réparties d'un territoire à l'autre et les États se composent et se décomposent en suivant des trajectoires souvent arbitraires. Il paraît impossible dans ces conditions de déterminer les frontières d'un mode de vie. D'autre part, il manque une perspective interne aux États, la majorité des conflits et des situations de détresse se rapportant de nos jours à des groupes ethniques, culturels et religieux à l'intérieur d'États.

En d'autres termes, le concept de peuple chez Rawls ne forme pas un critère précis d'individuation des collectivités. Rawls caractérise sa notion de peuple sous trois aspects : un peuple comprend une série d'institutions libérales ou décentes, incarne des sympathies

communes et une nature morale<sup>80</sup>. Le premier terme de la définition, se réclamant d'institutions « raisonnables » est une pétition de principe, d'autant plus étrange qu'elle revient à considérer certaines collectivités, par exemple les Allemands à l'époque nazie, comme ne formant pas un peuple. Le second terme, les sympathies communes, est trop vague, mais surtout ne permet pas de restreindre le concept de peuple à un État. Le troisième déborde ce que Rawls dénote avec l'idée de peuple : si une *nature morale* implique un caractère raisonnable, alors ce ne sont pas seulement les peuples qui ont une nature morale ; il faudrait y inclure toutes les collectivités remplissant ces critères, par exemple les ONG. Rawls pourrait répondre que les peuples sont les seules collectivités réunissant ces trois critères. Si tel était le cas, les difficultés de la partie précédente demeurent irrésolues : seuls les peuples possédant des institutions libérales ou décentes se voient reconnaître une nature morale, ce qui transparaît dans les passages où Rawls discute des principes de la guerre juste. De toute manière, le rapport entre la collectivité nationale et l'État demeure inexpliqué, voire confus.

Cette confusion prête flanc à des critiques communautariennes qui déplorent chez les libéraux un manque d'imagination dans leur conceptualisation de la communauté. Il serait malheureux que les efforts de la part d'un des principaux ténors du libéralisme à développer un cadre de reconnaissance demeurent lettre morte. C'est pourquoi je vais explorer une solution possible, qui consiste dans une définition pluraliste de la notion de peuple inspirée des travaux de Seymour : selon cette approche, les peuples sont, d'une part, des collectivités organisées non seulement en États-nations mais aussi dans des nations (minoritaires et majoritaires) et des États multinationaux. D'autre part, les peuples possèdent des droits collectifs jusqu'au niveau interne des États. Cette redéfinition pluraliste du concept de

---

<sup>80</sup> Rawls (1999), pp. 23-25.

peuple résout les problèmes que j'ai identifiés et précise les répercussions positives d'un droit des peuples dans le monde contemporain. Elle formule le contenu d'un cadre délibératif de reconnaissance en éclairant la distinction entre structure et caractère de culture. Par contre, je montrerai pour terminer que le statut « moral » de cette redéfinition demeure chancelant. Je proposerai de réserver le terme « moral » (du moins, dans le cadre d'une politique de la reconnaissance) aux attributs individuels, mais ceci doit s'accompagner d'une reconnaissance des collectivités de toutes sortes au niveau politique.

Seymour insère le droit des peuples de Rawls dans une théorie des droits collectifs. L'une des caractéristiques de sa théorie étant la reconnaissance d'un droit des peuples à l'*interne*, il est essentiel d'équilibrer les droits collectifs et individuels. La plupart des théories libérales subordonnent les droits collectifs (dans la mesure où ils en admettent l'existence) aux droits individuels. C'est ce qui semble être le cas chez Rawls. D'une part, au niveau interne il se limite à des droits individuels ; d'autre part, bien que l'on retrouve des acteurs collectifs dans son droit des peuples, Rawls prend soin de contraindre celui-ci avec des droits individuels fondamentaux. Seymour résiste toutefois à une interprétation individualiste de Rawls en arguant qu'à tous les niveaux, tant externe qu'interne, les droits individuels sont pensés dans un cadre plus large incluant des contraintes collectives :

« S'agit-il alors d'une priorité absolue accordée aux droits individuels sur les droits collectifs ? Cette conclusion ne me paraît pas valide, et pour plusieurs raisons. Tout d'abord, même s'il existe un noyau de droits individuels fondamentaux qui se maintient jusque dans le droit des peuples, il existe également des contraintes imposées par la société conçue comme un système de coopération sociale autant au niveau de la justice interne qu'au niveau de la justice entre peuples. La société impose un cadre d'application privilégiée et c'est à l'intérieur de ce cadre que les deux principes doivent s'appliquer. Ensuite, la communauté internationale est conçue comme une communauté de telles sociétés et non comme une communauté d'individus. Il est donc très difficile de prétendre que l'individu doit avoir une préséance absolue sur la société. »<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Seymour (1999), p. 123.

Il est essentiel de rajouter que l'équilibre va dans les deux sens. Le droit des peuples n'a pas préséance sur les droit individuels, ce que démontre avec éloquence l'obligation faite à tous les membres de la *Société des peuples* de respecter un ensemble de droits fondamentaux. Dans ces conditions d'équilibre mutuel, il est possible d'imaginer une coexistence des deux agents de droit, individuel et collectif, dans une même entité politique, par exemple un État multinational.

Bien entendu, Rawls n'a jamais considéré explicitement de tels cas (mis à part des remarques cursives comme la note sur la Guerre de Sécession) mais la raison serait qu'il s'est volontairement limité à l'aspect simplifié de sa théorie. Les conditions du monde réel exigent cependant d'étudier les cas où une structure étatique contient plusieurs peuples. En partant des réflexions de Rawls, deux possibilités peuvent être envisagées. La première est de renforcer la protection des droits individuels dans les États existants et de refuser aux peuples sans État la reconnaissance d'un statut collectif. Les droits des minorités seraient alors conçus comme une extension des droits d'*individus* appartenant à des minorités, que les États seraient tenus de protéger. L'avantage serait de viser une cohérence entre la version idéale de la théorie et sa version non idéale, bien que l'identification d'un peuple à un État souverain ainsi que la primauté des droits individuels limitent le droit des peuples au modèle westphalien de l'État-nation. Le désavantage est alors que Rawls demeurerait vulnérable aux critiques évoquées plus haut. Une autre possibilité consiste à désolidariser l'identification d'un État unitaire à un peuple et de suivre les indications de Rawls en ce qui concerne une *utopie réaliste*. Le monde qui est le nôtre est principalement composé d'États contenant plusieurs peuples. Rawls admet que sa fiction ne correspond pas à une description du monde réel. Existe-t-il au moins un peuple libéral qui soit unifié par une seule langue, une seule culture et une seule histoire ? C'est pourquoi Rawls se justifie en disant :

« My hope is that, if we begin in this simplified way, we can work out political principles that will, in due course, enable us to deal with more difficult cases where all the citizens

are not united by a common language and shared historical memories. One thought that encourages this way of proceeding is that within a reasonably just liberal (or decent) polity it is possible, I believe, to satisfy the reasonable cultural interests and needs of groups with diverse ethnic and national backgrounds. » <sup>82</sup>

Une interprétation valable de la fin ce passage serait de dire qu'un cadre de reconnaissance est une composante essentielle des entités politiques englobant plusieurs communautés.

Pour défendre la plausibilité de cette interprétation, il faut d'abord admettre l'existence de peuples à l'intérieur d'un État, ce que concède Rawls dans le passage cité. Il faut ensuite déterminer si ces peuples ont des droits au niveau interne, sans que ceci ne mette en danger les droits individuels. Le fait est que l'élaboration d'une conception politique demeure pour Rawls une entreprise explicitement *collective* jusque dans sa *Théorie de la justice* <sup>83</sup>. C'est évidemment faire un pas de plus que de dire que les peuples ont des droits. Mais non seulement Rawls offre un fondement théorique qui équilibre l'autonomie individuelle et collective, mais il ne s'est jamais explicitement prononcé en faveur d'une structure exclusivement individualiste, ce qui permet de croire que la possibilité de droits collectifs demeure ouverte. Enfin, il faut déterminer le statut d'une reconnaissance des peuples internes aux États : doit-elle seulement assurer la viabilité des États ou doit-elle aussi satisfaire des arguments moraux ? Dans ce qui suit, je vais répondre à ces questions en précisant la notion d'agent collectif.

L'unité d'un peuple est souvent identifiée à des institutions étatiques. Bien des penseurs libéraux répugnent en effet à distinguer les peuples des États, ou du moins à conférer aux peuples une unité politique distincte d'un État unitaire, car ils craignent que ceci ne mette en danger l'autonomie individuelle. Ce qui motive cette crainte est une conception particulière de l'idée de peuple. Dans la mesure où cette idée est associée à celle de nation,

---

<sup>82</sup> Rawls (1999), pp. 24-25.

<sup>83</sup> C'est un choix « de nature collective » que celui d'encadrer les principes par une conception de la personne libre et égale. Cf. Rawls (1971), p. 293 (trad. C. Audard).

bien des libéraux diront comme Judith Lichtenberg que « notre expérience la plus commune du nationalisme à notre époque est celle de groupes dont l'identité est jointe à leur ethnicité »<sup>84</sup>. Le nationalisme ethnique prend alors les traits, au niveau politique, d'une « aberration systématique » qui définit la « réalité sociopsychologique » comme étant une « entité culturellement homogène » commandée par l'appartenance à une même « ethnie »<sup>85</sup>. Mais il est possible de définir le concept de peuple en évitant de l'identifier à un État ou de le réifier dans une identité ethnoculturelle homogène.

La solution passe par la distinction, largement commentée au chapitre précédent, entre les caractères et les structures de culture. Tout comme les individus ont, selon Rawls, une identité institutionnelle (que résume la conception politique de la personne) distincte de leurs autres traits identitaires, les peuples auraient aussi une identité institutionnelle distincte d'autres traits identitaires<sup>86</sup>. La plupart des libéraux conviennent au moins implicitement qu'une culture sociétale, comprenant un ensemble d'institutions, une langue et une histoire publique commune, conditionne la possibilité des valeurs libérales, en particulier l'autonomie individuelle<sup>87</sup>. Mais ils refusent de donner une signification politique aux cultures sociétales parce qu'ils n'arrivent pas à distinguer celle-ci des identités culturelles plus englobantes. Pourtant, comme je l'ai montré aux chapitres précédents, les capacités réflexives et critiques des individus, qui rendent possible une sphère de contestation essentielle aux démocraties délibératives, se fondent sur le noyau institutionnel d'une langue distinguée d'une culture englobante.

En poursuivant le fil de l'argumentation des chapitres précédents, il est possible de comprendre comment un groupe linguistique développe un ensemble d'institutions

---

<sup>84</sup> Lichtenberg (1997), p. 160 (trad. libre).

<sup>85</sup> Holenstein (2002), p. 141.

<sup>86</sup> Rawls (1995), p. 57 pour l'identité institutionnelle de l'individu et (1999), p. 23 pour les peuples.

<sup>87</sup> Cet argument ainsi que l'expression « culture sociétale » a été popularisé par Will Kymlicka dans (1989).

délibératives dont la structure, c'est-à-dire la forme des institutions collectives conceptuellement distinguées des traits distinctifs d'un groupe, demeure relativement stable, tandis que leur « caractère » (rural ou urbain, religieux ou séculier, etc.) se modifie au gré des époques et des interprétations. Les peuples possèdent une identité institutionnelle distincte d'une identité ethnoculturelle ; or, ce ne sont pas seulement les États unitaires qui peuvent afficher une identité institutionnelle. Les *nations* ou peuples sans États possèdent aussi cet attribut, dans la mesure où elles sont formées d'une langue et d'une histoire publiques communes, ainsi que par des institutions qui, de concert avec l'idée d'autodétermination démocratique, mettent en œuvre une autonomie politique délibérative. C'est dans cet esprit que Seymour conçoit, à la suite de Rawls<sup>88</sup>, les peuples comme autant de nations, tout en élargissant son point de départ, de telle sorte que « les communautés nationales (les nations, les majorités et les minorités nationales) peuvent aspirer à devenir des sujets de droits collectifs »<sup>89</sup>.

La reconnaissance des droits collectifs des nations à l'intérieur d'États assurerait ainsi la viabilité des États de tous types. L'autonomie individuelle se déployant à travers une culture sociétale, la création des États-nations modernes, au service de l'autonomie individuelle, eut pour but de stabiliser des cultures sociétales. Les États multinationaux qui caractérisèrent l'Europe de l'Est à la fin du XIX<sup>ème</sup> offrirent un autre arrangement institutionnel possible. Mais ce qui caractérise l'époque contemporaine est la pluralité des peuples et des régimes. Il existe des nations ethniques, culturelles, civiques, diasporiques et sociopolitiques ; des régimes républicains, fédéraux, mixtes, monarchiques et socialistes ; des identités nationales, patriotiques, multiculturelles, cosmopolites et autres. L'argument de Seymour consiste à dire

---

<sup>88</sup> Précisant la notion de « sympathies communes », Rawls interprète « l'idée de nation comme étant distincte d'un gouvernement ou d'un État et comme se référant à une structure (*pattern*) de valeurs culturelles » (1999), p. 25 n. 20.

<sup>89</sup> Seymour (1999), p. 124.

qu'au lieu de s'évertuer à déterminer le « bon » régime, il vaut mieux accepter cette pluralité. Dans ces conditions, un cadre de reconnaissance devient essentiel, puisque l'imbrication de ces régimes fait en sorte que des minorités linguistiques, culturelles, nationales et immigrantes ne peuvent plus, comme à l'âge d'or des États-nations, être subordonnées à une culture sociétale englobante mais doivent apprendre à coexister en respectant leur diversité.

Un cadre de reconnaissance serait non seulement un élément vital des régimes politiques mais aurait aussi un rôle important à jouer au niveau de la justice internationale. La reconnaissance de la pluralité des agents collectifs doit viser non pas l'accommodation stratégique de la différence, qui dissimule une assimilation de la diversité à des rapports de force, mais doit rendre les peuples capables de participer à leur propre développement. Pour Rawls, la justice entre peuples doit avoir pour but d'assurer aux peuples une plus grande autonomie. Il ne s'agit pas seulement de compenser les inégalités avec un transfert de ressources économiques, ou de mettre en place un réseau qui diffuserait la diversité culturelle. Il faut aussi que les peuples accablés parviennent à profiter pleinement de toutes leurs institutions, en particulier leurs institutions économiques et sociales. De cette manière, un rapport complémentaire entre délibération et reconnaissance vient alimenter la marche de la justice internationale.

À la différence de l'argument qui exige la reconnaissance des nations seulement au bénéfice de la viabilité des États, l'inclusion égalitaire des peuples dans un espace public, « local » ou « mondial », constitue un argument moral, les cultures sociétales étant alors conçues comme des *biens fondamentaux* dont tout groupe pourrait exiger la reconnaissance. Autrement dit, la protection des cultures sociétales serait une bonne chose. Ceci n'implique pas que chaque culture possède une valeur morale, puisque pour Seymour la diversité des

cultures sociétales est un bien dont profitent les humains *en général*<sup>90</sup>. Les droits collectifs sont ainsi compris à travers le paradigme de l'*empowerment* : toutes les nations, allègue Seymour, doivent « être traitées comme égale aux autres » et possèdent ainsi, comme les nations plus puissantes, « des droits collectifs de profiter d'institutions politiques, culturelles, sociales *et* économiques qui leur seraient propres »<sup>91</sup>.

Contrairement à Rawls, Seymour ne rejette pas la justice cosmopolite. La reconnaissance de l'autonomie des peuples s'accompagne d'une reconnaissance des droits individuels à l'échelle planétaire. Seymour met à égalité la protection de la personne et de ses facultés morales avec la protection des cultures sociétales en tant que structures universelles dont les groupes peuvent exiger une reconnaissance. Or, il n'est pas clair que ces deux entités puissent bénéficier ainsi d'une *stricte* égalité. La section précédente a montré que Rawls ne peut pas rejeter une conception formelle de l'égalité individuelle, qui sert d'assise à une théorie de la justification. La position de Seymour est assujettie aux mêmes conditions de justification. Avant d'approfondir cette critique, je voudrais toutefois glisser quelques mots sur le droit d'autodéfense.

La réflexion de Rawls sur la guerre juste ne fait pas partie de sa théorie idéale, mais concerne la désobéissance de sociétés hors-la-loi à l'égard des règles de droit international<sup>92</sup>. Résoudre ce problème implique ainsi un droit des peuples déjà élaboré, dont les conditions d'application supposent une multitude de peuples qui ne sont pas organisés en États. En outre, ces peuples sont le fruit d'une longue histoire, de recomposition de frontières et de modifications des règles liant des peuples à leur État. Enfin, les relations entre peuples obéissent non seulement à un droit des peuples, mais supposent des considérations

---

<sup>90</sup> Seymour (2003), p. Je reviendrai aussi sur l'argument instrumental de la diversité au prochain chapitre.

<sup>91</sup> Seymour (1999), p. 125.

<sup>92</sup> La section sur la guerre juste est insérée dans la troisième partie, intitulée *Nonideal Theory* (Rawls (1999), pp. 89-94).

économiques, culturelles et sociales. Par conséquent, il est évident que l'analogie individuel-collectif n'est ici d'aucun usage : les agents collectifs sont plutôt le produit d'institutions diverses et complexes. Un concept de groupe viable suppose l'institution du langage, comme l'ont montré les chapitres précédents. Une autre caractéristique qui distingue suffisamment les groupes des individus est que ces derniers sont des êtres irremplaçables ayant le dernier mot sur la construction sociale de la personne et de l'identité institutionnelle des peuples. Autrement dit, le concept d'individu présuppose le point de vue de l'identité morale qui sert de critique à l'identité institutionnelle, alors que rien de tel n'est conceptuellement exigé concernant les collectivités. Il ne s'agit certainement pas de déduire un système de droit à partir de l'irremplaçabilité de la personne, la personne étant socialisée d'emblée dans un réseau institutionnel. Par contre, il ne saurait être question de tirer une quelconque conclusion concernant le droit d'autodéfense à partir d'une analogie entre individus et collectivités, les collectivités étant le *produit* d'institutions justifiées par des individus qui, en prenant position dans un échange argumentatif, sont des êtres moraux irremplaçables.

Le droit d'autodéfense est, après tout, élaboré dans un espace public politique. Au lieu de parier sur une prétendue nature morale des collectivités qui fait intervenir un lourd appareil ontologique, il est préférable de donner sa pleine impulsion au constructivisme dont Rawls se réclame. Ce qui égare les interprètes est la simplification méthodologique de Rawls, qui laisse supposer que les agents collectifs sont autarciques. À partir du moment où le droit des peuples est compris comme un droit collectif qui agit autant au niveau des relations internationales qu'un niveau interne des États, les peuples et les États peuvent prendre plusieurs formes (minorités, majorités, États-nations, multinationales, supranations, etc.) et il n'est plus possible de concevoir ces entités autrement qu'en interaction dans un espace institutionnellement structuré. Ces entités sociales étant fortement dépendantes des institutions qui les ont créées, un droit d'autodéfense ne peut pas exister antérieurement à la

mise en place d'un espace délibératif donnant une légitimité aux institutions internes et externes. Pour paraphraser David Rodin, un droit de riposte militaire pourrait être justifié en tant qu'application d'un droit en vigueur, et non en tant que droit naturel d'autodéfense<sup>93</sup>.

Mais que faire dans les cas où le droit en vigueur est insuffisant ? Sans disposer d'un droit naturel, il est tout de même possible de se tourner vers les présuppositions implicites du cadre politico-légal. L'argument de Seymour va dans ce sens, lorsqu'il allègue au passage que le droit à l'autodétermination est lui-même un droit collectif accaparé par les États. Les droits individuels sont limités sous plusieurs aspects par les droits de groupes institués en États : la langue publique est souvent celle du groupe linguistique majoritaire ; les jours fériés sont déterminés par la culture majoritaire ; la liberté de circulation contient des dispositions liées à la culture majoritaire, etc. Dans un monde pluraliste, il n'est plus possible de dissimuler le fait que ces droits collectifs sont réservés à une majorité culturelle qui bénéficie d'avantages politiques en tant que collectivité. Le cadre politico-légal des structures étatiques présuppose déjà un droit collectif arrimé aux nations majoritaires, équilibré avec l'idée d'autonomie individuelle. Pourquoi limiter les ayant-droits aux nations majoritaires dans des États déjà constitués ? Si la réponse évoque une stabilité politique, il est possible de répliquer qu'une stabilité entre groupes serait mieux réalisée par l'entremise d'un cadre de reconnaissance. Mais si la réponse fait appel à la protection de l'identité morale des individus, au sens de l'égalité de tous envers tous, peut-on répliquer qu'il est tout autant important de protéger l'identité morale des peuples ?

La réplique de Seymour consiste plutôt à mettre entre parenthèses les identités morales, afin de mettre à égalité les identités institutionnelles des individus et des peuples. Mais je voudrais souligner ici une ambiguïté dans l'utilisation par Seymour et Rawls du terme

---

<sup>93</sup> « military action against an aggressive state could potentially be justifiable, not in terms of self-defense, but as a form of law enforcement » (Rodin (2003), p. 163).

« moral », qui recèle une difficulté conceptuelle. D'une part, Seymour comme Rawls utilisent ce terme pour désigner des identités multiples, irréductibles les unes aux autres et qui s'apparentent aux croyances religieuses. Seymour parle de « croyances religieuses ou morales » qu'il faut distinguer de l'identité institutionnelle des individus et des peuples<sup>94</sup>. Rawls fait de même en distinguant le domaine du « politique » et celui des doctrines compréhensives, « religieuses, philosophiques et morales »<sup>95</sup>. Or d'autre part, le même terme désigne autre chose : les peuples ont un « caractère moral » nous dit Rawls<sup>96</sup> ou mieux, comme le précise Seymour, une « valeur morale autonome »<sup>97</sup>. Évidemment, une telle valeur « morale » fait partie de l'identité institutionnelle, alors que dans la première utilisation du terme, elle n'en fait pas partie. Autrement dit, il y aurait au moins deux significations possibles du terme « moral ». La première s'inscrit dans une théorie compréhensive et la seconde dans une théorie non compréhensive. Il serait possible de clarifier les choses en distinguant, par exemple, « morale compréhensive » et « morale consensuelle » – révélant au passage une distinction artificielle qui rejette toute appréciation de la moralité non consensuelle dans une théorie compréhensive. Il est cependant plus juste, comme je l'ai déjà montré, de dégager des éléments de moralité que présuppose toute discussion sérieuse et qui, pour être valides, n'ont besoin ni d'un consensus, ni d'une théorie controversée sur la nature humaine, mais seulement d'une théorie de la communication : la moralité s'appuie sur des arguments que nul ne peut raisonnablement rejeter, ce qui présuppose l'autonomie morale de locuteurs qui confèrent un contenu à leur autonomie dans un espace social.

---

<sup>94</sup> Seymour (2003), p. 60 (trad. libre).

<sup>95</sup> Rawls (1999), p. 18. (trad. libre).

<sup>96</sup> Rawls (1999), p. 25. (trad. libre).

<sup>97</sup> Seymour (2003), p. 65. (trad. libre).

Pour éclairer ce dont il est question, je propose la distinction suivante : une croyance « morale » qui, comme certaines croyances philosophiques ou religieuses, s'insère dans des fins *particulières* valables pour un individu ou pour un groupe *particulier* est une croyance *éthique*. Une croyance « morale » *universelle*, valable (ou du moins prétendant l'être) pour tout individu ou tout groupe est une croyance *morale* au sens propre<sup>98</sup>. Il est certainement possible, bien que laborieux, de dégager des valeurs morales qui, à certaines époques, emportent une adhésion générale. Mais ceci n'en garantit pas l'universalité. Un consensus sur des valeurs morales est nécessairement le produit d'un dialogue en flux constant, dont les conclusions sont de ce fait toujours falsifiables. Il existera probablement toujours des voix qui ne sont pas prises en compte durant ces discussions. Quoiqu'il en soit, si ceci démontre la difficulté de faire passer des valeurs éthiques particulières dans le camp de valeurs morales universelles, un ensemble de principes est certainement inscrit d'emblée dans le domaine moral : ce sont les principes de reconnaissance mutuelle de locuteurs qui ont à débattre en commun. Pour être capable de participer à une délibération, il faut, minimalement, respecter une série de présuppositions pragmatiques qui conditionnent la possibilité d'une entente discursive. Ces présuppositions ont été identifiées aux chapitres précédents et concernent en outre la sincérité de ses propres dires et l'inclusion de l'opinion d'autrui, de même que la prise en compte de l'identité institutionnelle des locuteurs. Bref, un noyau de conditions de possibilité des discussions pourrait prétendre au rang de principes universels valables pour tous les êtres humains. La question qui se pose est de savoir si un autre ensemble du même type peut figurer au rang de ce qui est bon pour tout groupe.

---

<sup>98</sup> Cf. Habermas (1991b), pp. 95-110. Cette distinction est passée dans l'usage : l'éthique est souvent associée à un art de vivre, à des domaines professionnels particuliers et même à ce que Hegel appelait une « substance éthique » (*Sittlichkeit*). Il n'est pas rare non plus d'entendre parler de morale universelle, qui concerne tous les êtres humains pris en tant que tels.

La distinction entre valeurs éthiques et morales permet de préciser la réponse de Seymour (et aussi de Rawls) à cette question : elle consiste à déterminer pour les individus et les peuples une valeur morale à caractère universelle, au sens d'une validité indépendante des valeurs éthiques particulières. Tout comme les personnes ont des facultés morales, il en serait de même pour les peuples, à travers les institutions qui les caractérisent. Une conception politique du peuple serait morale au sens où elle serait acceptée par tous les peuples comme étant à la fois rationnelle (elle permet à tout peuple de poursuivre ses intérêts) et raisonnable (elle met en place un cadre de coopération). Cette acceptation ne serait pas la somme des positions individuelles mais un point de vue collectif, assumé par les individus, valide en vertu du fait que les individus visent un accord généralisé à partir du point de vue de la volonté du groupe<sup>99</sup>. Bien que la volonté collective n'existe pas indépendamment des représentations individuelles du groupe, les individus se mettent à la place d'un groupe particulier pour évaluer ce qui lui convient. Cette volonté collective aurait un statut moral au sens où toute communauté politique peut exiger la reconnaissance de ses institutions collectives par d'autres groupes (d'individus pris en groupes) pour des raisons qui tiendraient à l'égalité formelle entre communautés politiques. Autrement dit, il serait bon pour tous les peuples (et ce serait donc une valeur morale au sens propre) de se reconnaître mutuellement en tant que groupes ayant une autonomie politique égale.

La difficulté principale de la position de Rawls amendée par Seymour est la suivante. Tous deux soutiennent explicitement que ce qui doit orienter la justice politique est, selon le cas, une conception politique de la personne ou du peuple. Certes, le contenu de ces conceptions varie selon les époques et les cultures. Mais ce qui est proposé comme solution prétend à une validité universelle : le libéralisme politique en tant que la meilleure façon d'ordonner les

---

<sup>99</sup> Seymour (2003), p. 78.

démocraties constitutionnelles et un droit des peuples en tant que la meilleure manière d'ordonner les relations entre États. Dans un premier temps, avant même de se demander si les valeurs soutenant ces conceptions politiques sont universelles, il est nécessaire d'admettre que la justification et l'acceptation de *ces* conceptions (celles de Seymour-Rawls) doivent utiliser des raisons valables du point de vue de tous les concernés. Peu importe ce que signifie dans les faits un tel consensus, les conditions qui le rendent possibles sont, principalement, la réciprocité des participants et la généralité des arguments qu'ils présentent<sup>100</sup>. Ces conditions de justification font figure de principes moraux : bien que le contenu des régimes libéraux varie selon les époques et les cultures, la légitimité des principes libéraux est fondée sur les conditions qui en rendent possible la justification et l'acceptation, conditions qui passent par la reconnaissance de l'égalité des individus.

Or, ces conditions ne peuvent pas figurer comme telle dans une conception qui, comme chez Seymour et Rawls, mettent à égalité la valeur « morale » de la personne et du peuple à partir d'arguments reposant sur un consensus par recoupement. Ceci noie le potentiel radical d'un concept de justification des principes moraux dans des considérations d'ordre ponctuel qui risquent de relativiser les principes de reconnaissance mutuelle. Le fait est que, peu importe ce qui est dit, les individus doivent reconnaître leur égalité mutuelle en tant que locuteurs, ou du moins en tant que concernés par les décisions qui découlent des discussions. C'est là le principe fondamental qui explique que les institutions politiques sont forcées, par la force non violente de la communication, à prendre la voie d'une démocratie délibérative, ou du moins à se voir critiquées à partir d'une telle perspective. Nul ne peut nier le principe d'une reconnaissance mutuelle d'agents individuels possédant une autonomie morale ultime sans renier pour soi-même les conditions qui rendent possible sa prise de position (peu

---

<sup>100</sup> Forst,(2002), p. 231 et *infra*, section III.2.c.

importe le contenu de celle-ci). Nier ce principe revient ainsi à une autocontradiction performative (qui ne peut s'énoncer sans nier sa condition de possibilité), tandis que relativiser ce principe à une entente ponctuelle consiste dans une erreur d'appréciation qui confond la condition d'un débat avec sa conclusion.

Les principes de la réciprocité et de la généralité d'agents individuels autonomes ont pour but de protéger l'intégrité morale de l'individu qui doit entériner une conception politique, qu'elle concerne la personne ou le peuple. Rawls et Seymour ne peuvent pas éviter de présupposer des principes moraux de cet ordre, bien que tous deux en limitent la justification à un niveau politique et commettent l'erreur décrite à la section précédente. Ils confondent la validité de principes ayant cours à l'intérieur d'une communauté politique, même élargie à la communauté mondiale, avec une validité morale universelle. Ils ont certainement de bons arguments pour faire avancer la cause d'un cadre de reconnaissance. Mais en mettant de côté les principes moraux qui soutiennent *leur propre* conception, notamment la réciprocité des participants et la généralité des arguments, ils ne se donnent pas les moyens d'argumenter pour la reconnaissance de *leur* théorie comme étant une solution acceptable *pour nous tous*. Notre situation est celle de participants à une conversation ayant à déterminer des termes de coopération sociale. Les conditions qui *rendent possible* une telle conversation ne proviennent pas d'une doctrine compréhensive mais font partie des conditions de la communication. Leur analyse exige le cadre d'une pragmatique formelle comme celle que propose Habermas.

Il reste à déterminer si une reconnaissance mutuelle de l'autonomie morale des groupes est possible à partir des conditions qui rendent possible une délibération entre groupes. Entre les valeurs éthiques particulières et morales universelles, les valeurs politiques prennent

une place importante <sup>101</sup>. Le domaine politique présuppose une identité institutionnelle qu'endossent (du moins implicitement) les citoyens d'une même communauté. Cette identité ne saurait exister sans un groupe d'individus s'engageant par le biais de stipulations conjointes pour la supporter, et elle figure en tant que condition à une délibération entre groupes. La forme de cette identité étant semblable pour tous, il est tentant de la ranger dans le domaine d'une identité morale formelle. Mais il n'est pas nécessaire de rivaliser avec les conditions importantes de l'autonomie morale individuelle. Il est nécessaire et suffisant, pour donner une place au groupe, d'utiliser le concept d'une autonomie *politique* (une autonomie collective possédée par un groupe particulier) pour donner sens à la réalité institutionnelle d'un groupe. Le chapitre sur l'identité a bien montré que le concept de réalité institutionnelle se *rajoute* à la caractérisation d'individus irremplaçables ; il n'en découle pas. Pour le dire d'une manière imagée, il n'est pas nécessaire pour un groupe de posséder une autonomie morale, au sens d'une capacité, possédée par l'individu, d'organiser pour soi les contingences de sa situation sans perdre son identité morale minimale. Un groupe d'individus prenant la perspective de la volonté du groupe peut mettre entre parenthèses certaines contingences du groupe, certains traits de son caractère, mais ces individus demeurent identifiés aux structures institutionnelles du groupe – c'est-à-dire, à leur identité politique, ou institutionnelle. En tant qu'individus, ils présupposent toujours une identité morale, celle d'un être communicant irremplaçable dont l'autonomie est valide même en l'absence d'un consensus à ce sujet. Les institutions sont le produit d'une organisation collective, dont l'autonomie demeure un cran au-dessous de l'irremplaçable autonomie d'individus qui possèdent, en tant que tels, un statut inaliénable.

---

<sup>101</sup> Rainer Forst opère une distinction semblable, mais y rajoute une quatrième catégorie, le domaine légal (Forst (2002), pp. 45-65). Habermas, comme on le verra au prochain chapitre, insère les valeurs politiques dans les domaines éthique et moral. Mais il opère par ailleurs une distinction entre usages pragmatique, éthique et moral de la raison qui n'est pas étranger à la distinction tripartite que je fais.

## Conclusion

Ce chapitre a partiellement répondu à la question de l'équilibre entre l'autonomie individuelle et collective. Il en a énoncé du moins le principe général : la reconnaissance de la pluralité des communautés, ainsi que de leur autonomie politique, est le prolongement d'une démocratie délibérative qui met en place des institutions favorables à des débats sur le bien commun ; mais cette reconnaissance est précédée d'une autre reconnaissance, celle de l'autonomie morale et formelle de l'individu. De cette manière, une notion procédurale de l'autonomie, dans laquelle on retrouve les conditions d'une communication (entre autres, sincérité des participants, inclusion de tous les participants et reconnaissance de la réalité institutionnelle), cette notion procédurale de l'autonomie donc, opère la synthèse entre le versant moral et politique de la conception de la personne. Cette synthèse offre par ailleurs un ancrage à la mise en place d'un espace public dans lequel la délibération est complétée par la reconnaissance mutuelle des individus et des groupes. Ce chapitre a ainsi réussi à préciser le rapport d'une démocratie délibérative avec un cadre de reconnaissance et de montrer dans quelle mesure celui-ci est compatible avec le libéralisme politique hérité de Rawls, qui demeure l'une des expressions les plus fines de la réalité politique de notre époque. Les éléments principaux de la reconnaissance des identités dans un cadre délibératif ont reçu un éclairage fort bénéfique, grâce à une généalogie de la raison publique et de la conception de la personne de Rawls.

Il est maintenant possible de donner un contenu plus précis aux trois niveaux de l'identité qui ont surgi vers la fin du chapitre. À un premier niveau moral, les présupposés formels de participants à la communication, qui valent pour tout individu peu importe sa provenance, se traduisent par des facultés morales possédées par *tout* individu en tant qu'être de parole. Cette identité morale inclut l'irremplaçabilité de locuteurs qui se reconnaissent

mutuellement comme tels. S'intégrant à des institutions politiques, ces facultés se contextualisent en prenant la forme de libertés de conscience et d'expression. Mais il faut garder à l'esprit qu'un tel contenu présuppose une identité formelle, c'est-à-dire valide pour tous les locuteurs, peu importe leur situation. Au niveau politico-légal, les citoyens reconnaîtront un ensemble institutionnel mis en oeuvre par un groupe, caractérisé par une langue et une histoire publiques communes. Cet ensemble institutionnel est lui-même articulé sur deux plans, l'un individuel et l'autre collectif. Parfois les individus ont à trancher sur des questions politiques qui ne concernent que leur volonté personnelle, parfois ils doivent se représenter la volonté du groupe. Ces décisions donnent lieu à un noyau institutionnel qu'il est possible de distinguer en tant que structure et en tant que caractère. Une contextualisation possible de ce niveau d'identification consisterait dans les droits civiques, politiques, économiques, sociaux et culturels. Enfin, au niveau des valeurs éthiques, ce qui fait partie de l'identité consiste dans des finalités, tant individuelles que collectives, traversées par un contexte de socialisation.

De cette manière, il est possible de rendre justice tant à Rawls qu'aux travaux de Seymour, tout en ne confondant pas le niveau de justification morale avec les niveaux politico-juridique et éthique. Du point de vue d'un cadre de reconnaissance, il importe, du moins dans les sociétés pluralistes, d'éviter de circonscrire la sphère politique avec une méta-théorie du bien centrée sur l'autonomie individuelle. Cet obstacle est contourné avec un cadre d'argumentation morale : une identité morale et conforme à son acceptation par des citoyens en chair et en os est telle que nul ne peut raisonnablement la rejeter s'il désire s'entendre avec autrui sur des termes de coopération sociale. Cette condition de justification lègue une identité morale purement formelle.

Il n'en demeure pas moins que le sujet principal de ma réflexion étant le reconnaissance des institutions collectives, je ne dois pas me limiter à développer un point de vue moral. J'ai

insisté sur le point de vue moral dans la mesure où Rawls en répudiait la possibilité, ce qui le plonge dans une autocontradiction performative, car il ne peut le nier sans le présupposer en même temps. Concernant les identités collectives, la structure institutionnelle s'épanouit dans les conditions d'une démocratie délibérative, qui remplace une méta-théorie libérale ou communautarienne du bien, tout en évitant les écueils des théories agrégatives et essentialistes du bien commun. Par contre, elle donne lieu à une tension entre la justification philosophique et un ancrage historique. Rawls est resté pris dans cette tension en donnant trop de poids à une base publique de justification tirée des traditions politiques d'une société. La solution consiste à ouvrir les vannes d'une démocratie délibérative à tous les niveaux, pour inclure la pluralité des groupes qui composent une communauté politique.

Une autre partie de la réflexion sur les liens qui unissent délibération et reconnaissance consiste à explorer la dialectique entre universalisme et particularisme. Rawls a étudié celle-ci en insérant sa conception politique dans un cadre mondial. Il est curieux que la conception politique de la personne du libéralisme politique redevienne, dans ce cadre, une doctrine compréhensive comme elle l'était à l'époque de *Théorie de la justice*. Cette régression dénote une difficulté chez Rawls concernant la justification de l'autonomie individuelle sur laquelle je reviendrai au prochain chapitre. Quoiqu'il en soit, la réflexion de Rawls concernant un droit des peuples a permis de préciser le concept d'agent collectif. Il faut tout d'abord pousser la réflexion au-delà de l'élaboration d'un idéal-type de la notion de peuple, qui ne saurait être limitée à un État. Les travaux de Seymour sont à cet égard une aide importante. Une redéfinition pluraliste du concept de peuple s'impose, afin de résoudre les problèmes que la définition idéale de Rawls a soulevés. La notion pluraliste de peuple permet également de compléter le tournant délibératif de Rawls, en multipliant les forums de délibération selon les types de peuples qui cherchent à faire reconnaître leurs droits.

Ceci mène à une définition relativement précise des structures délibératives d'un monde vécu. Il est d'abord nécessaire de distinguer le caractère d'un monde vécu et de se concentrer sur ses structures, le but étant de délimiter une réalité institutionnelle exemplifiée par tout monde vécu. Les structures de culture des mondes vécus consistent dans un ensemble institutionnel qui rend possible l'autonomie politique d'un groupe linguistique. Il faut éviter de limiter la reconnaissance de l'autonomie politique aux États déjà constitués, puisque les nations sans États possèdent aussi une telle réalité institutionnelle qu'il est possible de saisir indépendamment de son caractère particulier. Un premier argument supportant cette reconnaissance est qu'elle assurerait une vie démocratique plus délibérative dans les institutions étatiques, dans la mesure où celles-ci reconnaissent des identités auparavant étouffées. Un second argument insiste sur l'égalitarisme d'une reconnaissance réciproque des groupes majoritaires et minoritaires, dont le statut reste à déterminer.

Il faut éviter de tirer une conclusion trop hâtive de cet égalitarisme. S'il n'est pas possible de conférer une valeur morale supérieure aux groupes relativement aux individus, il n'est pas plus possible de les mettre en équilibre, au sens où toute protection individuelle aurait son pendant collectif. Les principes moraux sont des abris essentiels, qui protègent l'individu et qui rendent possibles tant une justification qu'une acceptation des conceptions politiques dans un espace délibératif. Ceci n'implique certainement pas de subordonner à tout moment l'autonomie des collectivités à l'autonomie individuelle. Au niveau politico-légal, de nombreux accommodements doivent mettre à égalité la volonté individuelle et collective. La réflexion sur ces équilibres nécessite cependant de réfléchir à ce qui permet une dynamique de reconnaissance de s'étagier sur plusieurs niveaux de reconnaissance, ce qui sera le sujet du prochain chapitre.

## CHAPITRE V

### ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION ET RECONNAISSANCE

PLUSIEURS ASPECTS DES THÉORIES de Rawls et de Habermas autorisent un rapprochement entre les deux philosophes. Tous deux cherchent à élaborer un point de vue impartial ayant pour but de mettre en place une procédure de décision et de délimiter un cadre de coopération dans une société pluraliste. Leur point de départ consiste à réconcilier la philosophie pratique kantienne avec une position pragmatique, que certains ont compris comme une détranscendantalisation de Kant <sup>1</sup>. Les objectifs liés à ce point de départ font en sorte que tous deux endossent une série de contraintes semblables quant à leur démarche. La détranscendantalisation de la philosophie pratique de Kant cherche à creuser une voie se faulant entre un idéalisme et un relativisme moral. Rawls, comme on l'a vu, est poussé, à partir de son tournant achevé dans *Libéralisme politique*, à relativiser la conception politique de la personne au niveau de valeurs purement consensuelles et même, dans *Law of Peoples*, à concevoir le libéralisme politique comme une doctrine compréhensive parmi d'autres. Cette difficulté peut toutefois être surmontée si on maintient dans la pensée

---

<sup>1</sup> Richard J. Bernstein serait à l'origine de ce terme. Cf. Habermas (2002), p. 226.

de Rawls un cadre d'argumentation morale, où des éléments qui conditionnent la conception de la personne conservent un statut formel et universel tant au niveau interne de la justice politique qu'au niveau externe. Cette insistance sur les présupposés implicites d'un libéralisme politique renforce un autre aspect qui rapproche Rawls de Habermas, consistant cette fois dans une notion procédurale de la raison. La raison publique ne peut pas être intégralement conçue comme le produit d'un consensus par recoupement. Si elle veut pouvoir se justifier elle-même dans un cadre constructiviste, elle doit endosser des conditions de justification telles que la réciprocité de tous les locuteurs, qu'un cadre délibératif de reconnaissance met à jour.

Par contre, Rawls se démarque des approches procéduralistes pures et n'hésite pas à rattacher une réalité institutionnelle à la conception de la personne. De cette manière, il possède une longueur d'avance sur Habermas qui, comme je le montrerai dans ce chapitre, importe dans son approche procédurale une série de présupposés substantiels de manière illicite (du moins dans un cadre purement formaliste). Cette longueur d'avance se traduit chez Rawls par une conception substantielle de la justice plus élaborée que celle de Habermas. Il est possible de remédier à ce problème avec une distinction semblable à celle qui a été proposée pour Rawls, qui consiste à distinguer l'aspect formel d'une identité morale et l'aspect plus substantiel d'une identité institutionnelle, cette dernière incluant nécessairement un ou des agents collectifs.

Il est par conséquent possible pour Habermas de rattraper cette avance. Ce chapitre a pour objectif de montrer qu'un cadre délibératif de reconnaissance est un pas dans la bonne direction. La première section fera une analyse critique du concept de patriotisme constitutionnel et de la réorientation postnationale des appartenances politiques qui l'accompagne. Il faudra d'abord étudier une caractéristique importante de l'éthique de la discussion, qui rejette la neutralité des principes de justice parce qu'une société

démocratique, constitutionnelle ou non, demeure traversée par les choix éthiques des communautés. Le spectre entier des institutions politiques devrait ainsi reconnaître cette *imprégnation éthique*. Pour parer à la communautarisation de l'espace politique, Habermas dresse une barrière infranchissable entre, d'une part, ces choix éthiques et, d'autre part, une autonomie morale individuelle dont il est permis de se demander si son formalisme n'importe pas des éléments substantiels. La difficulté de la position de Habermas consiste dans le fait que son patriotisme constitutionnel demeure une proposition parmi plusieurs autres. C'est-à-dire que, pour défendre les points de vue d'une identité morale des individus, d'une identité politique incluant des individus et des groupes ainsi que d'une identité éthique, d'autres propositions institutionnelles sont légitimes. En limitant son analyse à une constellation postnationale, Habermas restreint le cadre de reconnaissance, sans justification indépendante, à *certaines éléments*. De plus, ces éléments ont la fâcheuse conséquence de réorienter les appartenances dans un projet politique qui réifie les identités éthiques.

La seconde section proposera une alternative au remplacement des appartenances politiques communes que cherche à opérer le patriotisme constitutionnel. Il s'agira plutôt de *réconcilier* les institutions nationales et postnationales en fondant ces deux « types » institutionnels sur un recoupement de leur contenu rationnel. Comme le chapitre sur Rawls l'a montré, il est possible de mettre en place une identité formelle qui, tout en étant radicalement universaliste, demeure ouverte à une identité institutionnelle dans laquelle les agents collectifs ont une place légitime. Cette stratégie inspirée des travaux de Rawls rejettera un cosmopolitisme *institutionnel* s'imposant comme la structure de culture chapeautant toutes les institutions politiques modernes. Pour compenser, un cosmopolitisme *moral* est à la fois nécessaire et possible, pourvu qu'il laisse place à d'autres ensembles institutionnels au niveau des structures de culture et soit conçu comme une pratique, parmi d'autres, de résistance aux identités réifiantes. Cette modification permettrait de revivifier l'aspect

critique de la théorie politique de Habermas qui, selon plusieurs, a perdu beaucoup de la radicalité qu'elle n'hésita pas à afficher durant ses années de jeunesse. Au lieu de se tourner vers le passé et d'exiger un renouveau marxiste, le cadre délibératif de reconnaissance proposé ici prend à corps les problèmes contemporains en n'excluant pas les nombreuses possibilités de design institutionnel qui caractérisent les sociétés modernes. C'est pourquoi je terminerai ce chapitre avec une analyse schématique des principes qui doivent surplomber l'application de la théorie à des cas concrets.

### 1- Imprégnation éthique et identité postnationale

Une délibération sur les institutions politiques, comme l'a montré le chapitre trois, présuppose une réalité institutionnelle minimale, dans la mesure où les expressions des locuteurs sont traduites dans une langue commune et où les conditions de vie sont reproduites dans une histoire et une culture que tout un chacun peut comprendre et partager avec autrui. La réflexion sur Rawls a permis de dégager les limites d'une reconnaissance de la réalité institutionnelle, en quelque sorte bornée par les conditions de justification d'une théorie de la justice qui ne peut faire l'économie de l'autonomie morale des individus. Rawls n'arrive pas à stabiliser ces conditions puisqu'il les comprend comme le produit d'une tradition politique, à partir donc des liens que chacun pourrait opérer entre sa conception particulière du bien et la conception consensuelle du juste, ces liens demeurant non publics.

C'est pourquoi il est profitable de se tourner maintenant vers Habermas, qui contraint la fondation des principes de justice à ce qui est présupposé dans le cadre d'une entreprise discursive. Les présuppositions communicationnelles exprimant l'autonomie morale de locuteurs, une éthique de la discussion fait, contrairement à Rawls, une place formelle à

l'imbrication totale d'une démocratie délibérative dans la réalité institutionnelle d'une communauté politique. À ce propos, il me faudra contredire une accusation souvent faite envers Habermas, selon laquelle sa théorie comporte un formalisme abstrait se coupant des réalités matérielles du contexte d'énonciation<sup>2</sup>. Je montrerai que les développements de la pensée habermassienne depuis, au plus tard, *Droit et démocratie* (depuis 1992 donc), font en sorte que cette accusation est sans fondement. Mais il reste que ces modifications récentes livrent l'éthique de la discussion à une nouvelle série de problèmes, qui concernent en premier lieu le rapport d'une identité « universelle » à des identités particulières. Habermas distingue en effet de manière radicale un domaine éthique, qui comprend les finalités individuelles et communes, d'un domaine moral réservé aux finalités universelles. Ceci ne poserait pas de problèmes sérieux pour un cadre délibératif de reconnaissance si l'identité morale demeurait formelle ; or, Habermas tombe dans le piège d'une réification en élevant subrepticement à ce niveau une sphère d'identité collective dont le contenu *incarnerait* l'identité morale du locuteur. J'ai déjà abordé des difficultés associées à cette réification au chapitre trois, mais je vais ici préciser davantage dans cette section ce qui cause réellement problème. Il faudra aller jusqu'à interroger ce qui chez Habermas demeure assumé de manière non critique, en l'occurrence la structure individualiste du droit. Il n'est pas essentiel qu'une éthique de la discussion fasse correspondre l'*identité* du sujet de droit à une *structure* individualiste du droit. Ce n'est qu'après avoir critiqué cette erreur de catégorisation que je pourrai passer à la section suivante et insérer dans l'éthique de la discussion une réalité institutionnelle, où l'autonomie morale jouera un rôle beaucoup plus dynamique que dans la version de Habermas.

---

<sup>2</sup> On peut aller lire une solide version de cette critique dans Kai Nielsen (2003), chapitre 2.

### a. L'imprégnation éthique

Dans ce qui suit, je vais interroger la manière dont Habermas relie, dans un cadre délibératif, le monde vécu à l'identité individuelle et collective. Il importe de préciser que le cadre délibératif est repris dans le cadre d'une lutte pour la reconnaissance qui, nous dit Habermas, permet de naviguer entre l'isolement atomiste des individus dans un sujet libéral de droit purement négatif et leur résorption dans un macro-sujet communautarien<sup>3</sup>. Le cadre délibératif est élaboré de telle sorte qu'il autoriserait une libre circulation des finalités *éthiques* (c'est-à-dire les finalités particulières) des individus et des collectivités, tout en stabilisant un ensemble de principes *moraux* (universels donc) mis à l'abri des identités éthiques. Je vais montrer dans un premier temps que cette structure offre une réplique solide à une critique souvent rencontrée qui reproche à Habermas un formalisme coupé du monde réel. Ce qui constitue réellement problème est la distinction entre les finalités particulières et universelles. Celle-ci demeure sujette à sa propre critique dans la mesure où l'abstraction formaliste d'une identité morale universelle est compensée par une immixtion dans les identités politiques particulières.

Le modèle habermassien de la démocratie délibérative concorde avec la démarche de Rawls eu égard à l'importance que revêt un ensemble fondamental de droits individuels. Cette attention à la stabilisation des libertés individuelles lui a valu plusieurs critiques, notamment celle de Dryzek qui résume bien ce qui lui est reproché : « [...] it is not hard to discern in Habermas's model of law and democracy an accommodation with key tenets of liberal democracy, especially as interpreted by the liberal American deliberative democrats. There is no sense that the administrative state, or economy, should be democratized any

---

<sup>3</sup> Habermas (1996), pp. 205-243.

further »<sup>4</sup>. En effet, depuis la *Théorie de l'agir communicationnel* publiée en 1982, Habermas divise d'emblée la sphère politique en plusieurs « systèmes » d'interaction qui se développent parfois de manière complémentaire, mais souvent en vase clos, isolant, d'un côté, un système d'interactions fondé sur la solidarité du monde vécu et, d'un autre côté, des systèmes qui font de l'*argent* et du *pouvoir* un médium d'interactions privilégiées. Habermas considère qu'un appareil administratif et une sphère économique ayant des finalités indépendantes des autres institutions sociales constituent un « fait » incontournable dans les démocraties modernes. Les systèmes indépendants de l'argent et du pouvoir profitent alors d'une sphère d'activités isolées des prétentions à la validité, ce qui imprime à l'État de droit une direction particulière : les « compromis » et les « négociations » prédominent dans les prises de décisions politiques, comme le dit maintenant Habermas<sup>5</sup>. Dans un geste qui rappelle l'encadrement des conceptions divergentes du bien par une Constitution chez Rawls, Habermas se voit ainsi forcé de concevoir une série de droits fondamentaux précédant tout compromis politique, en l'occurrence toute « négociation ».

Comme chez Rawls, les identités éthiques sont *désolidarisées* des principes de justice. L'identité morale est élevée à un niveau relativement inattaquable, ce qui pose une série de problèmes. Habermas utilise aussi, comme le fait Rawls, l'hypothèse fictive d'une situation de parole abstraite pour éclairer la démarche d'individus qui se donnent mutuellement une série de droits et d'obligations. Il est cependant plus juste de dire que pour Habermas, c'est un processus effectif qui détermine le contenu des droits que se donneront les membres d'une société donnée, ce qui permet d'espérer une résolution de la tension entre la perspective du théoricien et celle d'une société.

---

<sup>4</sup> Dryzek (2000), p. 26.

<sup>5</sup> Habermas (1992), pp. 306-307.

Il importe en effet de distinguer, selon les indications de Habermas, deux phases dans la mise en place d'une démocratie délibérative. Dans un premier temps, il serait nécessaire pour les participants à un débat sur l'élaboration d'institutions démocratiques « d'avoir tiré au clair la démarche qui consiste à entrer dans une pratique d'assemblée constituante »<sup>6</sup>. Ceci signifierait reconnaître au moins quatre choses : l'égalité des participants, le rôle primordial du droit positif, les présuppositions rattachées à une pratique argumentative et la limitation des discussions à celles portant sur la pratique de l'assemblée constituante<sup>7</sup>. Ces limitations sont le résultat d'un lien interne, croit Habermas, entre les principes constitutionnels et l'autodétermination démocratique. Je reviendrai sur les présupposés qui sous-tendent un tel lien dans la prochaine section ; le résultat est que l'assemblée constituante limite la discussion au cadre d'un État unifié ou du moins, à une entité politique qui en partage les attributs. Ceci a pour conséquence qu'un groupe politique, telle une nation minoritaire, qui cherche à obtenir une reconnaissance politique de l'assemblée constituante ne pourra faire valoir son point de vue qu'*après* l'expérience fondatrice, puisque celle-ci constitue le cadre délibératif et donc, les formes recevables des revendications. Mais passons à la prochaine étape, qui donne un poids important aux préceptes d'une démocratie délibérative.

Admettons, pour les besoins de la discussion, que la forme d'un État de droit constitutionnel soit celle qui convient à une assemblée constituante. La seconde étape du design institutionnel consiste à donner un *contenu* aux règles de l'assemblée. Cette importante étape correspond chez Habermas à des discussions concrètes prenant plusieurs formes. La première chose à remarquer est qu'à cette étape comme à la précédente, la raison publique, contrairement à ce qui se passe chez Rawls, ne se limite pas aux traditions ayant cours dans un contexte d'énonciation, dans la mesure où l'agir communicationnel montre

---

<sup>6</sup> Habermas (2003a), p. 130.

<sup>7</sup> Habermas (2003a), p. 129.

que « des concepts tels que ceux de vérité, de rationalité de justification ou de consensus, bien qu'ils puissent être diversement interprétés et employés suivant des critères différents, jouent *le même rôle grammatical* dans toutes les langues et dans toutes les communautés linguistiques »<sup>8</sup>. Ces rôles grammaticaux posent une limite aux interventions acceptables dans une discussion, limite qui varie en premier lieu selon le type de discussion. En effet, les prétentions à la validité correspondent, selon leur catégorie, à des systèmes référentiels distincts. Durant des discussions morales, les locuteurs sont contraints de transformer leurs intérêts particuliers en intérêts universalisables, de manière à inclure tous les locuteurs réels ou potentiels affectés par une norme dans un système de référence moral. Le consensus moral étant inclusif, la norme sera dite juste si tous les locuteurs affectés pourraient y donner leur assentiment. Une discussion se référant à un monde objectif limitera les interventions d'une autre manière, tout comme les discussions se rapportant à un monde subjectif<sup>9</sup>.

Une première limitation durant les délibérations varie ainsi en fonction du type de discussion. Mais ce qui doit nous intéresser ici est une seconde limite qui varie selon le contexte d'énonciation, car les réflexions de Habermas à ce sujet font intervenir le paradigme d'une démocratie délibérative. Contrairement au libéralisme classique qui traite les préférences des citoyens comme des données fixes, Habermas soutient que durant les délibérations politiques, les citoyens seront amenés à modifier leurs préférences et leurs valeurs de manière à les rendre acceptables aux yeux de leurs interlocuteurs. Habermas rejette la « méthode d'évitement » de Rawls (qui purge la raison publique de toutes discordes), sous prétexte qu'elle prive les délibérations de leur « capacité à transformer rationnellement les attitudes pré-politiques, autrement dit les interprétations de besoin et les orientations

---

<sup>8</sup> Habermas (1992), p. 337.

<sup>9</sup> Pour des précisions, voir *infra*, section II.2.c

axiologiques »<sup>10</sup>. En outre, elle favorise « l'arrière-plan usuel placé sous le signe de la tradition »<sup>11</sup>. C'est d'ailleurs dans le sillage de cette critique que Habermas reproche à Rawls de méconnaître l'usage public de la raison, c'est-à-dire « un point de vue à partir duquel "nous", les citoyens, délibérons en commun et en public pour établir ce qui est dans l'intérêt égal de tous »<sup>12</sup>.

Habermas propose d'ouvrir la raison publique de manière à autoriser, selon le cas, des considérations pragmatiques (suivant une rationalité de type moyens-fins), éthiques (centrées sur une forme de vie particulière) ou factuelles (en particulier lors de négociations et de compromis). Le contenu des assertions que les locuteurs jugent acceptables variera ainsi en fonction du contexte d'énonciation qui, loin d'être sédimenté dans une tradition par l'effet d'une stratégie d'évitement, est encadré par les considérations pragmatiques, éthiques et factuelles d'une communauté située :

« La justification des normes juridiques doit recourir à la raison pratique dans toute son étendue. Ces raisons *plus larges* ont cependant une validité qui dépend du contexte chaque fois donné et qui est donc, précisément, relative. [...] Les raisons correspondantes sont valables relativement à l'identité historiquement et culturellement constituée de la communauté juridique, aux orientations axiologiques, et aux fins et aux intérêts de ses membres. [...] En raison de ce rapport au *substrat de la volonté factuelle* propre à une communauté juridique, un élément [volitionnel] entre dans [la signification] de la validité des normes juridiques (et pas seulement dans celui de leur force d'obligation sociale). [...] Les normes juridiques s'accordent, certes, avec les normes morales ; mais elles sont "légitimes" en ce sens qu'elles expriment, en outre, une compréhension authentique de soi de la communauté juridique, la prise en considération des valeurs et des intérêts distribués dans son cadre, et le choix, rationnel en finalité, des stratégies et des moyens »<sup>13</sup>.

Une erreur d'interprétation relativement commune que font les critiques est d'enfermer Habermas dans un universalisme abstrait. L'extrait cité montre que cette critique n'est pas

---

<sup>10</sup> Habermas (1992), p. 334.

<sup>11</sup> Habermas (1992), p. 335.

<sup>12</sup> Habermas (1996b), p. 163.

<sup>13</sup> Habermas, (1992), pp. 174-175 (traduction corrigée ; c'est Habermas qui souligne).

justifiée. Par contre, la réelle difficulté est de comprendre comment une « compréhension authentique de soi » d'une communauté peut s'insérer dans les délibérations politiques.

Habermas éprouve de sérieuses difficultés à concilier la *compréhension de soi* d'une communauté avec le principe discursif à la base de sa théorie critique de la société. Ce qui caractérise en effet le principe de discussion, dans son application normative, est l'orientation radicalement consensuelle qu'il imprime aux délibérations : seules les normes pouvant obtenir l'assentiment de *tous* les participants durant une discussion effective seront considérées valides<sup>14</sup>. Bien entendu, un tel principe ne stipule pas que des normes n'ayant pas obtenu un accord généralisé doivent être rejetées. Il faut voir ici un principe de justification posant une condition que les participants à une discussion sérieuse ne peuvent éviter de faire ; s'ils ne peuvent pas réaliser cette condition, ils doivent tout de même justifier pourquoi il en est ainsi – et cette justification doit elle-même satisfaire le principe de justification. La difficulté qui guette l'éthique de la discussion n'est pas l'in vraisemblance du principe, puisqu'il n'est pas possible de rejeter ce principe sans le présupposer en même temps. Il s'agit plutôt des diverses formes qu'il prend dans des communautés concrètes : comment relier ce principe exigeant de discussion à un *récit* qui met en forme l'autocompréhension d'une communauté ? Une possibilité serait d'opter pour un argument proche de celui de Rawls : ce qui relierait les traditions politiques d'une communauté donnée au principe de discussion serait sa culture *démocratique*. Grâce à des institutions démocratiques travaillant en arrière-fond, les membres d'une société donnée en viendraient à se considérer quasi-naturellement comme des égaux et à équilibrer leurs intérêts propres avec l'intérêt commun.

---

<sup>14</sup> Habermas (1992), p. 123. Il est à noter que le principe discursif demeure neutre quant à la distinction entre normes morales et normes juridiques, ces dernières devant tenir compte d'un contexte particulier d'énonciation.

Mais l'idée d'une culture démocratique ne peut pas recouvrir entièrement ce que Habermas entend par « compréhension de soi », qui ne vise rien de moins que la *totalité* d'une forme de vie. Pour bien comprendre ce qui est visé, il est nécessaire de distinguer cette totalité en deux domaines discursifs, l'un « éthique » et l'autre « moral ». Dans un premier temps, de nombreuses discussions normatives se rapportant à une volonté collective devront évaluer des décisions en fonction d'une fin « *pour nous* absolue, d'une conduite de vie authentique », c'est-à-dire une fin éthique <sup>15</sup>. Le « pour nous » désigne ici les membres d'une collectivité particulière. La difficulté consiste à comprendre comment des participants à des délibérations parviendront à relier leurs propres assertions avec une volonté collective. Comme il a été montré au chapitre trois, s'il conçoit l'identité du locuteur de manière purement formelle, Habermas ne possède pas les ressources conceptuelles lui permettant de compléter l'identité d'un locuteur avec celle de sa communauté <sup>16</sup>.

Or, même avec les modifications apportées par une approche institutionnelle, il n'est pas possible d'envisager qu'un récit herméneutique – au sens d'une interprétation valant pour tous les membres de la collectivité – exprime la « compréhension de soi » d'une collectivité d'individus dans un cadre consensuel. Le problème est qu'un accord généralisé sur ce type de questions est littéralement impossible à réaliser. Comme l'a bien vu Rawls, les voies de la raison sont à ce niveau plurielles. Par exemple, il serait difficile, voire impossible, de parvenir à un accord *généralisé* dans une société moderne sur la question de la procréation si le débat devait se référer à une conduite de vie authentique « pour soi », encore moins « pour nous ». Il paraît plus plausible d'identifier une volonté collective à des opinions majoritaires (mises en valeur par des procédures, par exemple) et de problématiser l'« authenticité » avec un

---

<sup>15</sup> Habermas (1992), p. 180 (c'est Habermas qui souligne).

<sup>16</sup> En guise de rappel : l'irremplaçabilité du locuteur est vide de tout contenu normatif tant que les assertions du locuteur ne sont pas rapportées à une pratique sociale (Cf. *infra*, III.1.b et III.2.c).

dialogue ouvert, jamais résolu, concernant la culture politique d'une communauté. L'espace public acquiert ainsi autant de légitimité dans son activité de *contestation* que dans son acceptation consensuelle. Bien entendu, le fait de relier la légitimité de décisions à une majorité implique de résoudre le problème des opinions dissidentes. Comment des opinions dissidentes peuvent-elles s'identifier à une communauté ayant des opinions opposées aux leurs ? Habermas pourrait répondre (en laissant tomber l'authenticité) que les citoyens s'identifient à un *projet* commun qui subsiste malgré les opinions dissidentes. Appartenir à un monde vécu irait au-delà des accords contingents et invoquerait la « composante normative inhérente au projet d'un mode de vie exemplaire »<sup>17</sup>.

Mais il n'est pas plus facile pour Habermas de dire en quoi consiste cette appartenance. Après tout, ce qui est partagé au niveau des finalités éthiques, c'est la totalité d'une forme de vie, ce que souligne l'expression d'un « mode de vie exemplaire ». Il ne s'agit pas ici de prendre part à un projet commun du *seul fait* de l'appartenance à un groupe, cette appartenance de fait étant déterminée par une identité institutionnelle, que le lieu de naissance ou l'acquisition de la citoyenneté confirme. Habermas ne dit pas qu'un individu possède des raisons d'agir particulières (ce que Thomas Nagel appelle des raisons-relatives-à-l'agent<sup>18</sup>) du fait qu'il est, malgré lui ou de manière contingente, lié à une communauté. Sa position va beaucoup plus loin : ce qui motive les individus à assumer un projet commun, c'est qu'ils *approuvent* la teneur du projet en question, que ce soit son origine, son contenu, son orientation, ou toutes ces choses (Habermas ne précise pas toutefois ce qu'il est nécessaire d'endosser). La difficulté est que, comme je l'ai montré dans les deux premiers chapitres, une théorie du langage ne peut pas prétendre que la signification dépend du *contenu* culturel du monde vécu et, du même souffle, octroyer aux locuteurs la possibilité de

---

<sup>17</sup> Habermas (1992), p. 180.

<sup>18</sup> Nagel (1993), pp. 197-199.

s'extraire du monde vécu pour le critiquer. Même en la corrigeant avec une approche institutionnelle, il paraît contre-intuitif de revenir à la charge avec une identification aussi forte à un monde vécu, qui feraient en sorte que, plus les décisions politiques seraient fidèles à « une explicitation de la vision que notre forme de vie historiquement transmise a d'elle-même »<sup>19</sup>, plus elles seraient considérées légitimes. Il est certainement le cas que les traditions d'une communauté se transmettent dans l'agir politique. Mais certaines décisions politiques devront faire table rase et d'autres resteront fidèles aux traditions. Entre-temps, les citoyens ne mesurent pas à chaque fois leur allégeance à la communauté à travers la capacité de celle-ci à respecter une forme de vie « exemplaire ».

Une réplique possible serait de rappeler que pour Habermas, l'authenticité d'une forme de vie ne dépend pas seulement d'une mise en forme de ses projets dans un récit herméneutique. Ce dont il est question est la formalisation d'une *totalité*, irréductible à un projet « éthique ». En effet, la fermeture ethnocentrique qui guette les récits herméneutiques est compensée par l'idée que les fins collectives trouveraient leur justification ultime dans un discours *moral* (valant *pour tous*) qui « élargit le point de vue ethnocentrique d'une collectivité déterminée, pour atteindre le point de vue global d'une communauté de communication illimitée dont tous les membres se placent à la fois dans la situation [ainsi que dans la conception du monde et la compréhension de soi de] toute personne »<sup>20</sup>. En contrepoint de sa critique d'un libéralisme mettant un ensemble de préférences individuelles à l'écart des discussions, Habermas critique les positions communautariennes qui érigent « le caractère éthique de la volonté nationale » en tant qu'orientation normative des

---

<sup>19</sup> Habermas (1992), p. 180.

<sup>20</sup> Habermas (1992), p. 181 (traduction modifiée).

discussions<sup>21</sup>. L'intuition derrière cette critique paraît bonne : confronté à des dilemmes moraux dont la résolution exige une réflexion sur ce qui est bon pour tous sans exception, l'agent moral doit décentrer sa perspective et mettre ses propres intérêts à égalité avec ceux de tous. Le fait qu'il partage ses intérêts avec un groupe particulier d'individus ne doit pas décider *ipso facto* de la rationalité de ces intérêts.

Le problème consiste alors à relier le point de vue moral à nos vies concrètes : que veut dire au juste se placer dans la situation, la conception du monde et l'autocompréhension de tous les individus ? Tout dépend ici de la manière dont la justification morale des finalités particulières est interprétée. Une version plus « modeste » consisterait à dire qu'il s'agit seulement d'une condition de justification que tout locuteur présuppose durant une discussion sérieuse avec autrui : une prétention à la validité est légitime si les raisons qui la soutiennent ne peuvent être raisonnablement rejetées. La version modeste de l'identification à des conditions de justification ne cherche pas à valider une identité morale forte, au sens où des identités concrètes individuelles et collectives auraient à intégrer un contenu moral déterminé d'avance. Il s'agit seulement d'un point de vue *par défaut*, lorsque des individus ne parviennent pas à se convaincre mutuellement avec des raisons partagées dans un même monde vécu.

Imaginons alors une communauté si diversifiée que personne ne peut s'entendre sur une politique de natalité, celle-ci étant, par hypothèse, appelée à rehausser un taux de fécondité jugé trop bas pour la survie du groupe. À chaque fois que des raisons sont avancées pour une option ou une autre, d'autres raisons s'élèvent pour les remettre en cause. Ce n'est pas par

---

<sup>21</sup> Habermas (2003a), p. 126. Il est à noter que Habermas coiffe cette position du terme de « républicanisme », ce qui ajoute une certaine confusion à sa critique, d'autant plus qu'il conçoit sa propre position comme étant un « républicanisme kantien ». Pour les besoins de la discussion, je nommerai plutôt la position stipulant que l'identité individuelle est constituée par une identité collective comme étant « communautarienne ». Je ferai aussi, pour simplifier, comme si tous les représentants de ce courant faisaient de la volonté *nationale* l'orientation normative de toute communauté.

manque de volonté que les citoyens ne parviennent pas à se convaincre, mais simplement parce que, concernant ce sujet précis, ils ne partagent plus *un* mode de vie exemplaire mais une multiplicité innombrable de perspectives. La solution préconisée par la version modeste de l'identité morale consisterait à s'assurer que le processus de décision respecte l'autonomie morale de chacune des personnes affectées par la décision. Peu importe au fond quelle décision sera prise, le plus important serait que tous s'accordent *au moins* sur le respect de l'intégrité corporelle des individus concernés, en l'occurrence l'enfant et la mère.

Avant même d'évaluer la plausibilité de cette réponse, il faut cependant reconnaître qu'un obstacle important à la distinction entre éthique et moralité consiste dans le fait que le principe habermassien d'autonomie morale s'oppose implicitement à la version modeste esquissée. Ce principe revêt chez Habermas une signification supplémentaire. Comme ce seraient les *mêmes* raisons qui convaincraient les locuteurs de la *validité* d'un argument, une si rigoureuse adéquation de perspectives ne s'élargit pas à une communauté de communication illimitée simplement par le biais d'une procédure discursive. La justification de prétentions à la validité exige, dans le cadre habermassien, un processus consensuel. Il ne suffit pas de relever dans un processus d'argumentation la conformité à des présupposés communicationnels ; une justification morale satisfaisante devrait s'appuyer de surcroît sur des raisons interprétées dans des récits communs – ce qui attire le scepticisme de plusieurs. Habermas résiste au scepticisme en arguant que non seulement l'autonomie morale des locuteurs rend possible les discussions morales, comme ce serait le cas pour toute discussion, mais qu'en outre, la validité des normes morales dépend de l'extension du principe d'autonomie dans une perspective idéale « *qui reste à créer* »<sup>22</sup>. Les accords partiels auxquels parviennent les locuteurs constitueraient une étape orientant la reconstruction d'une

---

<sup>22</sup> Habermas (1999), p. 227 (c'est Habermas qui souligne).

perspective morale en attente de concrétisation. Or, les perspectives sur cet idéal étant nécessairement hétérogènes, la distinction entre le domaine moral et le domaine « éthique » devient obscure, puisque dans les deux cas le rapport à soi du locuteur est inextricablement lié à des contextes, voire des récits communautaires. Pour résoudre ce problème, il faut pouvoir utiliser le sens d'une *identité* morale universelle et non seulement de présupposés communicationnels ; c'est ce à quoi tente de répondre le concept d'identité postnationale.

#### b. La réorientation postnationale des identités

Le patriotisme constitutionnel est un concept qui a fait couler beaucoup d'encre. Pour aller droit au but, je rappelle une interprétation dominante que Patchen Markell coiffe du terme de « stratégie de réorientation » (*strategy of redirection*), dont j'ai discuté au chapitre portant sur l'identité :

“This strategy claims to render affect safe for liberal democracies by redirecting our attachments and sentiment from one subset of objects (the ‘ethnic’) to another subset of objects (the ‘civic’). Since the ethnic conveniently turns out to be the source of all affect’s pathologies, the civic can offer all the benefits while ‘eschewing exclusion’ at the same time”<sup>23</sup>.

Ce type d'attachement des citoyens à leur communauté politique ne concerne pas seulement le patriotisme constitutionnel. Il désigne aussi ce que les défenseurs d'un nationalisme (ou libéralisme) « civique » proposent, en subordonnant tout attachement à une loyauté purement politique. Certes, le passage à un tel attachement se ferait sur une longue période. Il existe également des exemples concrets, comme par exemple le Canada, où une majorité de citoyens conçoivent leur nation comme « civique ». La même remarque s'applique, bien

---

<sup>23</sup> Markell (2000), p. 39.

que dans une moindre mesure, aux États-Unis, à l'Inde et à l'Afrique du Sud<sup>24</sup>. Habermas le souhaite pour l'Allemagne, ce qui est plus ambitieux.

La stratégie de réorientation connaît depuis un certain temps son heure de gloire chez les théoriciens libéraux. Son attrait réside dans le fait qu'elle propose un attachement politique qui remplacerait l'appartenance à un groupe ethnique, celui-ci ayant généré son lot de misères dans l'histoire moderne. Les bénéfices qui sont escomptés d'un libéralisme civique consiste dans une paix civile et une inclusion de tous les groupes dans l'espace politique<sup>25</sup>. Cette stratégie éprouve toutefois certaines difficultés. Tout attachement, civique ou autre, est en effet enraciné dans une communauté possédant des institutions particulières qui, comme le rappelle Markell, « ne correspondent pas exactement aux principes universels qu'elles prétendent incarner »<sup>26</sup>. Margaret Canovan critique le patriotisme constitutionnel pour les mêmes raisons. Dans la mesure où une communauté politique se nourrit quotidiennement de liens sociaux de toutes sortes (la plupart du temps pacifiques), les individus acquièrent un sentiment de propriété à l'égard des institutions qu'ils emploient. Dans ces conditions, « un État n'a probablement pas la capacité de défendre des vertus libérales démocratiques qui produiraient un patriotisme constitutionnel, à moins que cet État ne soit généralement perçu par sa population comme étant leur État plutôt que celui de quelqu'un d'autre »<sup>27</sup>.

Habermas rejette tant le nationalisme ethnique que civique, en soutenant que tous deux s'enferment dans des particularismes dont ils ne peuvent s'extirper<sup>28</sup>. Il faut donc faire attention à ne pas ranger le patriotisme constitutionnel dans une forme de nationalisme civique. Le rôle joué par les prétentions à la validité dans le langage signifie que l'horizon

---

<sup>24</sup> Voir à ce sujet l'intéressante discussion dans Plotke (2003).

<sup>25</sup> Plotke (2003), pp. 13-14.

<sup>26</sup> Markell (2000), p. 45 (trad. libre).

<sup>27</sup> Canovan, (2000), p. 423 (trad. libre).

<sup>28</sup> Pour des précisions, voir Stéphane Courtois (2000), pp. 379-382.

normatif des sociétés modernes doit répondre aux demandes exigeantes d'universalité. La justification des normes ne peut se réduire à un historicisme qui interdit une réflexivité des normes sur elles-mêmes. À l'opposé des nationalismes civique et ethnique, le patriotisme constitutionnel prétend renfermer à la fois les éléments inconditionnels (c'est-à-dire universels) que nécessite l'organisation interne des sociétés modernes *et* une base d'appartenance qui fait en sorte que les citoyens reconnaissent ces principes comme étant les leurs. La clé de cette réconciliation se situe dans la théorie discursive de la démocratie. Celle-ci découpe en effet la mise en place des institutions démocratiques en deux étapes : d'une part, les participants ont à délimiter la *forme* par laquelle les normes politiques auront à être exprimées. Dans la mesure où, selon Habermas, les deux sources normatives d'une société démocratique sont les droits de l'homme, « qui sont prêtés également à tous les individus » et la souveraineté populaire, qui consiste dans la capacité qu'a un groupe « de citoyens libres et égaux à légiférer par et pour soi-même »<sup>29</sup>, toute pratique démocratique *présuppose*, selon ce modèle, des sujets de droit individuels ainsi que des procédures délibératives et démocratiques de légitimation du droit. Ceci amène Habermas à isoler une première étape abstraite, qui délimite, comme il a été précédemment évoqué, le cadre d'une assemblée constituante et les catégories fondamentales des droits individuels qu'il s'agira ensuite de spécifier. La spécification des normes intervient à une seconde étape, concrète cette fois, qui met en scène des délibérations effectives<sup>30</sup>.

Le patriotisme constitutionnel inclut ainsi, d'une part, un cadre de justification qui, étant élaboré de façon abstraite, transcende son contexte d'origine ; d'autre part, il se rapporte à une communauté politique située, une communauté de citoyens qui donnent un contenu à leurs droits à travers une histoire et une culture concrète. La composante inconditionnelle

---

<sup>29</sup> Habermas (2003a), p. 126.

<sup>30</sup> Habermas (2003a), pp. 129-131.

du patriotisme constitutionnel incarne cependant une conception très particulière du droit. Habermas critique le concept de nation comme étant dépassé, un concept qui aurait certes eu son heure de gloire au XIX<sup>ème</sup> siècle, mais qui ne répondrait plus aux demandes pressantes des problèmes contemporains. La définition du concept de nation pose problème chez tous les penseurs, Habermas y inclut. Mais il est clair que pour Habermas, si la nation a été, au mieux, une « communauté imaginée » au service des projets utopiques, elle fut souvent un instrument de manipulation des masses et elle n'est plus, de nos jours, qu'un atavisme en voie d'être dépassé<sup>31</sup>. Il ne faut pas s'étonner que tout attachement à une communauté soit dès lors repoussé à un stade postérieur à la formalisation du droit. Ce qui compte en tout premier lieu, c'est la protection des droits subjectifs de l'individu, en outre contre une nation dont il faudrait se méfier. L'identification à la composante inconditionnelle du patriotisme constitutionnel concerne ainsi des individus qui s'associent librement en vue de protéger ces droits subjectifs :

« Il existe une discordance remarquable entre les traits quelque peu archaïques des « obligations potentielles » assumées par ceux qui partagent un destin commun et sont prêts à faire des sacrifices les uns pour les autres, et la conception normative qu'ont d'eux-mêmes les sujets de droit librement associés dans l'État constitutionnel moderne. [...] En fait, les citoyens d'un État de droit démocratique se comprennent comme les auteurs des lois auxquelles ils doivent obéir en tant que destinataires. [Par exemple], l'assujettissement à l'impôt ne se justifie que par la décision de créer, au moyen du droit positif contraignant, un ordre politique qui garantit principalement des droits subjectifs »<sup>32</sup>

Il faudrait ainsi que les États entament un « processus de dissociation de la culture politique par rapport à la culture majoritaire » afin de fonder la solidarité citoyenne « sur la base plus abstraite d'un patriotisme constitutionnel »<sup>33</sup>. C'est certes une entreprise qui demeure pour le moment une hypothèse à vérifier, mais elle seule permettrait de naviguer entre un

---

<sup>31</sup> Habermas (1996), p. 95 sqq.

<sup>32</sup> Habermas (1999) [2000], pp. 107-108.

<sup>33</sup> Habermas (1999) [2000], p. 68.

« protectionnisme néonationaliste » déjà dépassé et un « néolibéralisme postmoderne » mettant les solidarités sociales en danger <sup>34</sup>.

Curieusement, alors que de telles affirmations sont assez fortes, Habermas n'offre aucune raison précise justifiant ce qu'il appelle une « structure individualiste du droit ». Certes, il est possible, comme le fait Habermas lui-même, de remonter le fil de son interprétation communicationnelle de la fondation du droit dans *Droit et démocratie* jusqu'aux travaux de la *Théorie de l'agir communicationnel*. Le droit serait, dans les sociétés modernes, le médium par excellence pour garantir les libertés individuelles du locuteur. Mais cette démonstration ne justifie en rien les prétendues avantages d'une structure individualiste face à une alternative qui équilibrerait les revendications individuelles et collectives, par exemple pour répondre aux dénis de reconnaissance des minorités. Nul part n'est-il *démontré* que cette alternative dualiste ne protégerait pas les droits des individus et des groupes de manière adéquate. Le lecteur a droit à une condamnation sans appel des revendications collectives au nom précisément de la supériorité (non justifiée) de la structure individualiste :

« Cultural rights demanded and introduced under the sign of a “politics of recognition” must not be understood to be collective rights. For, in keeping with the model of positive and negative freedom of religious expression, these are individual rights intended to guarantee equal inclusion of everyone, irrespective of how marginalized they have been » <sup>35</sup>

Une note qui suit ce passage montre clairement que pour Habermas, le droit collectif est une notion communautarienne. Ceci suggère une opposition clairement tranchée entre deux possibilités, l'une mettant en danger l'identité individuelle et l'autre la protégeant. Il semble qu'il faille alors accepter la structure exclusivement individualiste du droit comme un fait <sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Habermas (1999) [2000], p. 78.

<sup>35</sup> Habermas (2003c), p. 10.

<sup>36</sup> « Le droit moderne [...] est *individualiste*, car il fait de l'individu un titulaire de droits subjectifs » (1993), p. 218.

Une limite aussi importante à ce qui peut être formalisé dans le droit nécessite toutefois une élucidation de ses principaux rouages.

Habermas pourrait répondre de la manière suivante : bien que l'individualisme dont il se prévaut concentre l'analyse sur les capacités individuelles, ceci ne porte aucunement préjudice à des conceptions ontologiques particulières de l'individu. La préoccupation philosophique d'une fondation rationnelle des normes doit garder à ce sujet une conscience hautement faillibiliste d'elle-même et « associer [s]es énoncés forts à des prétentions faibles quant à leur statut »<sup>37</sup>. La structure individualiste du droit ne nie pas l'existence de collectivités dans la mesure où celles-ci acceptent le « fait » que la structure du droit soit centrée sur l'individu. Ce qui justifie l'idée d'associer le droit de façon aussi exclusive au concept d'individu, c'est que l'ajout d'une structure collective ne réussirait pas à faire l'économie de présupposés ontologiques controversés. La version communautarienne du principe d'autodétermination, telle que la critique Habermas, subordonne le droit à des garanties de survie d'une identité collective de groupe. Un patriotisme constitutionnel, pour sa part, ne rejette pas les identités collectives, le droit et la politique étant caractérisés en vertu de leur imprégnation par un monde vécu particulier. De plus, un patriotisme constitutionnel reconnaît les identités collectives à travers le paradigme des droits culturels, qui élargit le concept abstrait de la « personne légale » avec une version intersubjective : tout individu peut revendiquer la protection de son identité particulière en revendiquant l'égalité des droits culturels<sup>38</sup>. Le concept d'autonomie peut ainsi prendre les traits d'une structure légale de forme individualiste, mais il ne succombe pas, selon Habermas, à une ontologie individualiste controversée stipulant que les collectivités n'existent pas.

---

<sup>37</sup> Habermas (1985), p. 248 note 1.

<sup>38</sup> Les références sont ici nombreuses. Voir en outre Habermas (1993), p. 225 ; (1999a), p. 447 ; (2000a), p. 525 ; (2003c), p. 10.

Cette structure individualiste du droit lègue un ensemble de droits fondamentaux à un niveau formel, c'est-à-dire qui précède toute spécification concrète. Le but est de contraindre la pratique d'une assemblée constituante : celle-ci devra garantir le maximum de libertés individuelles égales pour les individus, ainsi que leurs droits politiques et une protection juridique égale. Seules les capacités communicationnelles que possèdent des individus seraient mobilisées, ce qui suffirait à fonder les deux sources d'une pratique délibérative, soit les droits fondamentaux et l'autodétermination démocratique :

« Si l'on peut par là montrer que les droits fondamentaux *dans leur ensemble*, et non simplement les droits politiques du citoyen, sont constitutifs du processus d'autolégislation tel qu'il peut être discerné au moyen d'une théorie de la communication, la preuve sera apportée de ce que la démocratie et les principes de l'État de droit ne sont pas dans une relation paradoxale. »<sup>39</sup>

De cette manière, les individus possèderaient une identité à double face : une part *morale* et abstraite, celle d'une personne légale qui entre de plein gré dans une assemblée constituante et une part *éthique* et concrète, qui se ramifie dans des communautés particulières. Une telle identité dualiste serait constitutive des sociétés modernes. Les sociétés postconventionnelles ne disposent plus d'une philosophie universelle de l'histoire, telle une religion commune, mais doivent composer avec une multiplication *des* finalités orientant les individus et les sociétés. Cet état de choses a donné lieu, en particulier au sein des sciences sociales, à un paradigme « culturaliste » qui encadre la justification des revendications politiques par des « constructions historiques *particulières à certaines cultures* »<sup>40</sup>. Habermas oppose à ce contextualisme radical un « contextualisme bien compris » : bien que le *contenu* matériel des revendications demeure lié à des contextes, leur *forme légale*, une forme abstraite de toute situation et semblable pour tout citoyen appartenant à une société moderne, ne peut éviter de faire appel à l'inconditionnalité qui caractérise les concepts de

---

<sup>39</sup> Habermas (2003), p. 129.

<sup>40</sup> Habermas (1999), p. 212 (c'est Habermas qui souligne).

vérité et de justesse morale. Une courte digression permettra de montrer les intuitions derrière cette position, qui sous-tend la conception dualiste de l'identité.

Dans une société postconventionnelle, la structure ouverte des échanges entre locuteurs fait en sorte que la justification d'une proposition dépend d'une autre proposition qui, elle-même, doit être justifiée par d'autres propositions, et ainsi de suite. « Ce fait », selon Habermas, « nous suggère d'adopter un concept antifondamentaliste de connaissance et un concept holiste de justification »<sup>41</sup>, que dénote l'idée d'un « contextualisme bien compris ». L'antifondamentalisme dont il est question signifie que l'objectivité de la connaissance est liée à une analyse pragmatique du monde vécu. Ce qui compte comme étant *objectif* sont des pratiques réussies, dans la mesure où les locuteurs approuvent et critiquent ces pratiques durant des discussions sérieuses. Cette idée reprend la dynamique de problématisation évoquée au premier chapitre. Quand une locutrice critique la validité d'un énoncé, une partie du monde vécu, qui soutient la justification de l'énoncé, est mise entre parenthèses. Lorsque le monde factuel oppose une résistance vive à des énoncés factuels, ou lorsque des individus ou des minorités dénoncent les conditions injustes auxquelles ils sont soumis dans un même monde moral, se dévoile la faillibilité d'une partie du monde vécu.

Ce qui importe pour comprendre le lien entre ce mécanisme et l'idée d'une identité postnationale, c'est que la dynamique des prétentions à la validité exigerait des locuteurs qu'ils se désolidarisent de leur monde vécu. En effet, il ne serait pas possible de critiquer des énoncés s'il n'y avait pas moyen de les isoler du réseau holiste de raisons qui les justifient. Admettons, pour éviter une régression infinie, que ce mécanisme intègre une approche institutionnelle du langage, ou du moins, toute autre approche qui rejette le holisme sémantique. Il reste que pour Habermas, la rationalisation du monde vécu, qui consiste à

---

<sup>41</sup> Habermas (1999), p. 181.

détacher une section problématique du monde vécu pour ensuite la critiquer, a pour conséquence que les locuteurs devront graduellement s'habituer à décentrer leur propre compréhension du monde. Le monde vécu des sociétés postconventionnelles étant sans cesse soumis à des critiques, les locuteurs apprennent à se détacher de son emprise et à adopter une attitude critique. La multiplication des échanges linguistiques contraignant à justifier les énoncés avec des raisons de plus en plus contestées, les locuteurs s'engagent toujours plus avant à évaluer la teneur de leur monde vécu face à des résistances factuelles et des revendications morales. Cette pratique s'emballe à l'époque moderne, suite à la rencontre de locuteurs appartenant à des mondes vécus différents. La nécessaire rationalisation d'un monde vécu, ainsi que les échanges interculturels, expliqueraient comment les prétentions à la validité deviennent, peu à peu, le point d'appui d'une orientation universaliste guidant la reproduction des mondes vécus et qui prend la place de communautés fermées sur elles-mêmes.

C'est pourquoi il est si important pour Habermas que le droit maintienne une structure individualiste. Dans la mesure où la construction sociale de la réalité oriente l'identité d'une locutrice, il serait fatal, tant pour l'autonomie individuelle que pour la critique rationnelle du monde vécu, que cette construction soit subordonnée à un cadre de justification non individualiste que Habermas comprend comme étant nécessairement « culturaliste ». Si la reproduction des mondes vécus n'était pas orientée par les conditions qui rendent possibles l'autonomie des locuteurs, mais par des valeurs qui distinguent les cultures entre elles, les mondes vécus se fermentaient les uns par rapport aux autres de manière incommensurable. En souffrirait la rationalisation des mondes vécus, c'est-à-dire les solutions élaborées en commun à des problèmes pesant sur chacun.

Le « décentrement » des locuteurs, que Habermas comprend comme un détachement des locuteurs face aux contenus particuliers de leur monde vécu, doit-il toutefois nécessairement

passer par un individualisme aussi strict ? Plusieurs exemples tendent à montrer que l'individualisme ne conduit pas toujours à un décentrement, mais parfois à une fermeture culturaliste. Les populations autochtones dénoncent de plus en plus ouvertement la colonisation de leur monde vécu par une interprétation stricte des droits individuels. Les États les plus puissants ferment la route, tant par des moyens politiques que légaux, à une autonomie accrue de ces populations en invoquant la primauté des droits fondamentaux des individus sur les droits de groupe <sup>42</sup>. Il en est de même pour les peuples minoritaires : les États capables d'intervenir ferment les yeux sur des violations systématiques des droits d'autodétermination des États faibles, comme la Tchétchénie, le Tibet, le Kashmir, la Palestine ou une quantité de conflits sur les continents africain et asiatique. Pour alerter l'opinion publique et faire pression sur les gouvernements, il faudrait que les citoyens de tous côtés prennent conscience d'une situation que l'individualisme masque efficacement : certains individus possèdent des privilèges accrus du seul fait d'être membre d'un État puissant, tandis que les groupes minoritaires ne peuvent revendiquer l'égalité de considération en raison même de la structure individualiste du droit. Au lieu d'insister sur les capacités des groupes à s'autodéterminer, les États puissants réitèrent leur espoir d'un monde où tous les individus seraient égaux en droit. Dans les faits, cette stratégie sert l'intérêt des États à garder la main haute sur les groupes dont ils redoutent la montée en puissance et perpétue *l'imprégnation éthique de la culture politique par un groupe majoritaire*. Peut-on alors espérer que le décentrement des individus face à leur État se réalise uniquement par la voie d'une structure individualiste des droits fondamentaux ?

La réorientation postnationale des appartenances politiques dans un patriotisme constitutionnel succombe ainsi aux mêmes critiques que celles adressées à un nationalisme

---

<sup>42</sup> Cf. « Group Claims within the UN System : The Rights of Indigenous Peoples » dans Falk (2000), pp. 127-145.

civique. Certes, l'erreur n'est pas de supposer d'emblée que les principes de justice seraient suffisamment neutres pour incarner un monde vécu commun, équitable envers tous les groupes d'une même communauté politique. Habermas a suffisamment mis en doute cette prétendue neutralité et montré que l'imprégnation éthique est un aspect incontournable du droit et de la politique. Mais son insistance concernant la structure individualiste du droit mène à des résultats semblables. Les locuteurs appartenant à un même monde vécu n'arriveront pas à décentrer leur perspective si celle-ci leur est en partie masquée par une réalité institutionnelle individualiste. Autrement dit, la *forme* légale d'un droit individualiste s'immiscerait de manière non critique dans les *valeurs* morales, du fait même que l'éthique de la discussion conçoit la rationalisation du monde vécu comme devant nécessairement poursuivre une concrétisation de cette forme sans possibilités de voies alternatives. Les solidarités de groupe deviendraient alors des bruits de fond inaudibles, ou du moins des cris de détresse que seuls les groupes subjugués pourraient discerner. Cette situation résulterait non seulement de décisions politiques malheureuses, mais surtout d'une structure légale individualiste qui impose des conditions à l'espace politique allant à l'encontre d'une théorie réellement critique de la société.

### c. Identité morale cosmopolite et identités politiques

Jusqu'ici, l'analyse de la position de Habermas, qui promettait de mettre en place de solides conditions de justification des prétentions à la validité combinée avec une sensibilité aux contextes culturels, a surtout pris la forme d'une fuite en avant. La séparation conceptuelle entre les domaines d'action éthique et morale crée des difficultés qui sont élevées au niveau d'une identité morale universelle. Les difficultés qui s'ensuivent ensuite se transmettent à la

justification de la structure individualiste du droit. D'autres difficultés surgissent qui sont elles-mêmes transposées à la rationalisation du monde vécu. Le cercle se referme enfin avec l'incarnation dans les mondes vécus d'une identité morale relativement large, mettant l'accent sur la création d'institutions cosmopolites, fidèles à une structure individualiste appelée à prendre une place croissante dans les sociétés modernes. Le scepticisme des critiques peut cette fois s'étendre à la faisabilité d'un projet postnational dans les sociétés modernes, ainsi qu'à douter du fait que ce projet soit désirable dans tous les cas.

La difficulté fondamentale concerne la distinction entre les domaine éthique et moral, qui prépare la voie à la dissociation entre, d'une part, une culture politique d'intégration (mais étroite) et, d'autre part, des cultures majoritaire et minoritaires, prises au sens large, qui composent une communauté politique. Dans les propres termes de Habermas, une telle dissociation est une abstraction : il n'est de toute manière pas possible de neutraliser une intégration politique qui serait intrinsèquement liée à des communautés éthiques. Il importe de concevoir la dissociation entre politique et culture comme un *processus* d'abstraction qui rend possible la critique des décisions politiques : il ne s'agit pas de créer un règne des fins, mais d'élaborer les conditions de justification des énoncés que présupposent des participants à une discussion. Le problème est que la manière dont Habermas développe son patriotisme constitutionnel outrepassé le statut formel de présupposés à la communication prétendument semblables pour tout individu peu importe sa situation, ce dont témoigne ses interventions appelant à l'élargissement d'un droit cosmopolitique à tout crin. Ces prises de position transfèrent sur elles-mêmes le fardeau de la preuve en prétendant que ce serait la « seule solution alternative satisfaisante » à la décomposition des « subcultures » isolées les

unes des autres<sup>43</sup>. Cette démarche rend Habermas vulnérable aux mêmes reproches qu'il a fait envers le libéralisme politique de Rawls.

Habermas reproche en effet au libéralisme politique de mettre à l'écart du débat un ensemble de préférences individuelles à travers une « méthode d'évitement », encourageant par ailleurs un conservatisme axiologique. Or, la thèse de l'imprégnation éthique conduit à une difficulté semblable. Selon Habermas, les décisions politiques tirent leur légitimité d'un partage consensuel des raisons qui les soutiennent. Ceci présume qu'il sera facile pour les participants à la discussion d'identifier les « bonnes » raisons et d'arriver rapidement à un accord concernant celles-ci. C'est pourquoi l'appartenance à un monde vécu est vital, dans la mesure où les locuteurs se trouveraient *toujours-déjà* dans un horizon d'interprétations. Le problème est qu'à chaque fois, la locutrice ne pourrait émettre une critique sans accepter en même temps un large ensemble de raisons qui, dans une communauté d'interprétations, sont reliées aux expressions dont se sert sa critique. Pour le dire autrement, le paradigme du consensus encourage lui aussi des positions conservatrices. Un exemple tout à fait typique mais impressionnant se trouve dans un passage où Habermas soutient qu'une réforme légitime des relations internationales ne peut aboutir que sous trois conditions essentielles : la communauté mondiale doit parvenir à un *consensus* sur ce qui compose 1) une conscience historique « partagée par tous », 2) le contenu des Droits de l'Homme et 3) « la conception de l'état de paix auquel on aspire »<sup>44</sup>. Ceci impose des restrictions à un projet cosmopolite et sélectionne des procédures qui pèseront sur un agenda politique de manière à ce que les préférences d'un projet particulier auront le beau jeu ; ou bien ce sont les préférences du théoricien qui gagneront, ou bien, subrepticement, ces réformes idéalistes conforteront la position des États puissants et leur intérêt à freiner des réformes conséquentes.

---

<sup>43</sup> Habermas (1999) [2000], pp. 10 et 68.

<sup>44</sup> Habermas (1996), pp. 184-185.

Habermas est en outre vulnérable à la critique qu'il élève contre la version d'une démocratie délibérative qu'il nomme « républicaine » (c'est-à-dire nationaliste-communautarienne). Les communautés « éthiques » qui pèsent de tous leur poids sur des projets communs sont, dans notre monde, des communautés nationales et étatiques. Si la légitimité des décisions politiques est, comme le pense Habermas, fortement liée à la cohérence interne d'un monde vécu, les locuteurs risquent de comprendre le plus souvent leur propre identité sous les traits d'une communauté nationale ou étatique, quand bien même celle-ci se cacherait derrière un patriotisme constitutionnel. En outre, en confiant l'exclusivité d'une rationalisation des mondes vécus au patriotisme constitutionnel, Habermas reproduit précisément l'aspect le plus détestable des positions nationalistes, qui se confèrent à elles-mêmes l'universalité d'un processus qui les dépasse. Ce qui est critiquable dans ces positions est bien moins leur sensibilité aux bienfaits de la vie en communauté que leur propension à en faire le seul horizon normatif d'un groupe d'individus.

Un article de Robert Fine et Will Smith pourrait aider à contourner ce problème<sup>45</sup>. Les auteurs y soutiennent que la théorie cosmopolite de Habermas utilise deux stratégies contradictoires. La première se présente comme un *remplacement* de l'intégration politique nationale et plaide pour une généralisation des droits cosmopolites dans les textes constitutionnels modernes. Elle conduit aux difficultés soulignées ici. La seconde stratégie consiste à *réconcilier* les institutions nationales et postnationales en les fondant toutes deux sur un recoupement substantiel de leur contenu rationnel. Pour remédier aux conflits possibles entre ces deux ordres institutionnels, Fine et Smith proposent de s'en tenir à un cosmopolitisme tout autant conscient des restrictions qu'il impose que des libertés qu'il

---

<sup>45</sup> Fine et Smith (2003).

promeut<sup>46</sup>. Afin de bien comprendre ce dont il s'agit, certaines distinctions concernant les théories cosmopolites seront utiles.

Kok-Chor Tan propose de distinguer les théories cosmopolites de deux manières. Dans un premier temps, il différencie les approches institutionnelle et morale<sup>47</sup>. La première insiste sur des arrangements institutionnels à tous les niveaux politiques, en particulier mondial<sup>48</sup>. Il est question ici de politiques d'immigration, de redistribution des ressources, de normes linguistiques, etc. : la stratégie de remplacement du patriotisme constitutionnel identifiée par Fine et Smith se situe dans ce sillage. La version morale des thèses cosmopolites, pour sa part, ne plaident pas pour des arrangements institutionnels précis mais insiste plutôt sur le principe voulant que les institutions politiques doivent considérer de manière égale les revendications de tous les individus concernés. Ce dont il s'agit ici est d'une valeur morale ultime possédée par les individus. Mais faut-il comprendre cette valeur morale comme justifiant une structure individualiste du droit qui stipulerait que toutes les décisions politiques doivent mettre l'individu au-devant de toutes les valeurs ?

Pour répondre à cette question, il faut faire une seconde distinction, cette fois entre un cosmopolitisme culturel et un cosmopolitisme de la justice<sup>49</sup>. Un cosmopolitisme culturel s'oppose frontalement à l'importance accordée par les communautariens, entre autres, à l'appartenance culturelle des individus. Dans cette optique, les individus doivent pouvoir passer librement d'une culture à une autre. C'est pourquoi il faudrait favoriser en tous temps les capacités individuelles, peu importe les contextes. Le cosmopolitisme axé sur la justice soutient plutôt la thèse moins forte que ce qui compte concernant les problèmes de justice

---

<sup>46</sup> Fine et Smith (2003), pp. 470 et 484.

<sup>47</sup> Tan (2002), pp. 440-442.

<sup>48</sup> Pogge se réclame de ce type de cosmopolitisme dans (1992).

<sup>49</sup> Tan (2002), pp. 443-445.

*distributive*, ce sont les individus, peu importe leur appartenance nationale. Ce type de cosmopolitisme ne nie pas (ou n'affirme pas) l'importance des contextes culturels. Il allègue seulement qu'en ce qui concerne la justice sociale, l'appartenance culturelle n'est pas pertinente. Habermas se range certainement du côté de cette dernière version, comme sa position déontologique et la thèse de l'imprégnation éthique le lui commande.

Ces précisions permettent de voir le patriotisme constitutionnel sous un nouvel oeil. Ce que Tan cherche à montrer, c'est qu'une position nationaliste « faible » est tout à fait compatible avec un cosmopolitisme moral axé sur la justice. Ce type de cosmopolitisme consiste dans une perspective conceptuellement abstraite dont le but est de juger la qualité des décisions politiques en ce qui concerne leur impact sur tous les individus, peu importe leur appartenance nationale. Le but n'est pas de se débarrasser des institutions nationales, mais bien plutôt de pouvoir compter sur elles pour faire avancer la cause d'un monde plus juste pour les individus<sup>50</sup>. Plusieurs problèmes exigent de transcender les frontières nationales – par exemple, l'immigration ou la criminalité mafieuse – mais la plupart de ceux-ci comptent sur une collaboration entre États. Certains problèmes, tels ceux liés aux bouleversements climatiques, exigent même pour leur part la collaboration de *tous* les États. Ce que ces résolutions de problèmes illustrent, c'est que les préférences nationales sont bornées par une série de droits possédés par les individus. Il n'est pas impossible qu'une position nationaliste admette ce dernier point, mais cette position est aussi en droit d'exiger une concession majeure de la part d'un cosmopolitisme moral axé sur la justice.

Ce type de cosmopolitisme, comme l'ont montré les pages précédentes, ne peut pas appliquer la distinction abstraite entre justice et culture à la vie concrète des communautés politiques. À tout le moins, il faut pouvoir donner tout son sens à une autonomie politique

---

<sup>50</sup> En ce sens, Kai Nielsen allègue que la meilleure façon de promouvoir le cosmopolitisme est de travailler dans le contexte des institutions nationales (Cf. Nielsen (1999), 461 sqq.).

des groupes. La raison est que la neutralité politique est un leurre. Toutes les décisions politiques sont prises dans des groupes. S'il est essentiel de conserver un principe formel de justification assurant les capacités réflexives de l'individu (comment une théorie pourrait nier ceci sans se contredire elle-même ?), il est tout autant essentiel de porter attention aux contextes qui précèdent les décisions politiques. Pour donner sens à ces contextes, il ne suffit pas de parler d'un « contexte de justice »<sup>51</sup>. La *communauté* légale est toujours concrète, ce dont témoigne par exemple la fidèle alliance entre la structure individualiste du droit et celle de l'État-nation : une conception homogène de l'État interdit en effet de voir les groupes culturels comme autre chose que des groupes d'intérêts<sup>52</sup>. Dans des communautés politiques rassemblant plusieurs groupes nationaux, peut-on éviter l'effet « communautarisant » où les *raisons* qui permettent aux individus de se convaincre mutuellement recoupent, souvent, celles que partagent les membres d'une même culture sociétale ? Cette remarque revient-elle toutefois à plaider pour une fermeture « culturaliste » des décisions politiques ?

La distinction entre culture et justice fait en sorte qu'aussitôt qu'il est question de l'influence du contexte culturel sur les décisions politiques, il est quasi-impossible de ne pas voir cette influence autrement que comme ce qui *s'oppose* à des considérations sur la justice. Mais le fait est qu'aucune considération *concrète* sur la justice ne peut faire abstraction d'une structure de culture, telle que j'ai défini celle-ci dans les chapitres précédents, c'est-à-dire un ensemble institutionnel défini non pas en vertu d'un *caractère* particulier, mais délimitant plutôt les structures institutionnelles dont un groupe politique a besoin pour affirmer son autonomie. S'il est possible de faire la distinction entre le caractère et la structure de culture, il est possible de faire sens d'un contexte culturel structurel dont ne peut se passer aucune

---

<sup>51</sup> Forst (2002).

<sup>52</sup> Seymour (2002), p. 135.

prise de décisions politico-légales. Il n'est pas nécessaire de comprendre ce contexte comme imposant aux décisions politiques une orientation religieuse ou athée, urbaine ou rurale, etc. Par contre, toute communauté politique verra à ce que les décisions politiques ne s'opposent pas au maintien de l'autonomie de leur structure institutionnelle. Une position cosmopolite doit ainsi admettre que les décisions sur la justice ne sont pas culturellement neutres, qu'elles favorisent des groupes en particuliers et qu'il est essentiel de ne pas dissimuler ce fait, dans la mesure où l'égalité d'individus organisés en groupe est une composante de la justice.

Pour rendre plausible la distinction entre justice et culture, il faut admettre la présence de structures collectives de culture dans le domaine politico-légal. Les considérations de justice politique ne concernent pas seulement des individus ; elles doivent tenir compte de groupes par lesquels les individus font valoir leur autonomie personnelle et celle de leur groupe. Les décisions politiques favorisant les droits cosmopolites des individus prennent ainsi une signification beaucoup plus riche. Il ne s'agit plus de transcrire à l'aveuglette le contenu d'une charte universelle des Droits de l'Homme dans les textes de lois des États. Plutôt que de viser une institutionnalisation généralisée du droit cosmopolite, il faut viser une réelle réconciliation entre les conditions d'autonomie des groupes et celles des individus. Les individus, organisés en groupe, possèdent un ensemble de droits qui ont une valeur du fait de la possibilité de faire valoir ceux-ci en groupe. Au lieu de déduire les droits cosmopolites à partir des conditions abstraites d'interactions entre individus, il faut tenir compte, en plus des conditions de justification de l'agir communicationnel, des réalisations concrètes d'individus pris en groupe :

« [...] at least some economic, cultural, and social rights are more than auxiliary goods and capacities that contingently realize the fair value of human, civil, and political rights. They are structurally, if not conceptually, embedded in these very same rights. [...] Furthermore [...], some social and cultural rights are explicitly "civil and political" in

nature, just as some civil and political rights are inherently social and cultural, enabling not only individuals but also groups to preserve their society and culture »<sup>53</sup>.

Les droits sont des exigences réciproques que les individus élèvent les uns envers les autres, qui n'auraient aucun sens si elles ne pouvaient pas être menées à bien à travers des conditions de subsistance, de sécurité, de liberté et d'un pouvoir politique exercé en groupe. Aucun individu rationnel ne voudra ranger ces considérations dans un domaine culturel qui échappe à la justice. C'est pourquoi il faut élargir la perspective d'un cadre délibératif de reconnaissance contre l'étroite interprétation de Habermas, afin de répondre, pour Habermas, aux exigences d'une rationalisation des mondes vécus.

## 2- Vers une structure délibérative de la reconnaissance

Les réflexions de la section précédente ont révélé l'importance, même pour une position cosmopolite comme celle de Habermas, d'une structure collective de culture au niveau de l'identité politique (ou institutionnelle) des demandeurs de droit. Le point de vue que je privilégie, pour répondre au problème de la place qui doit être accordée aux groupes durant les délibérations politiques, précède les arguments pour une *politique* de la reconnaissance car il est ici question des *structures* d'identité. Il faut reconnaître des groupes organisés en structure de culture comme instances délibératives sur le plan procédural, bien avant que se pose le problème de la reconnaissance sous la forme d'une politique donnant lieu, du point de vue substantiel, à des droits collectifs par exemple. La question du contenu des droits est trop concrète, bien que celle de leur application sera effleurée à la fin de cette section. Il s'agit en effet de respecter le cadre des présupposés de la communication et de délimiter une

---

<sup>53</sup> David Ingram (2003), p. 273.

structure qui rend possible l'agir communicationnel entre des individus considérés comme des êtres de langage.

Les arguments que j'ai fait valoir au sujet de Rawls et de Habermas permettent de conclure qu'un cadre de reconnaissance compatible avec une démocratie délibérative se divise conceptuellement selon trois axes principaux : les domaines éthique, institutionnel et moral. Le domaine éthique concerne ce que Rawls dénomme la poursuite, individuelle et collective, d'une conception du bien, ou ce que Habermas comprend comme une conduite de vie authentique valant pour un individu ou un groupe particulier. Une pluralité assez large de conceptions du bien étant, par hypothèse, compatible avec un cadre de reconnaissance axée sur la justice, il n'est pas essentiel, du moins dans un premier temps, d'étudier le rapport d'un cadre de reconnaissance à ce domaine. Il faut tout de même souligner avec vigueur qu'une séparation des domaines éthique et institutionnelle ne rejette pas toute identité culturelle dans le domaine éthique. Une structure collective de culture fait plutôt partie du domaine institutionnel. Ceci oblige à amender la structure individualiste du droit pour y inclure une structure collective. Par contre, il apparaît essentiel d'isoler une sphère d'action individuelle de tout contexte culturel, car ce dont il est question à ce niveau concerne les conditions de justification de prétentions à la validité. Bien évidemment, les prétentions à la validité s'échangent entre locuteurs situés dans un contexte, mais la reconnaissance de ce contexte fait appel aux structures éthique et institutionnelle. Il existe une structure morale, composée uniquement d'êtres de langage se concédant mutuellement des capacités réflexives et critiques. Cette structure est trop étroite pour déterminer l'agir politique dans son ensemble, bien qu'elle soutienne les présupposés de la communication. La primauté de cette structure fait en sorte qu'il est possible de parler d'une quasi-équivalence des individus et des collectivités, sans tomber cependant dans une structure individualiste du droit comme Habermas a tendance à le faire. Les individus ont une certaine

primauté, mais seulement en tant que participants égaux à des discussions. La plupart du temps, les arguments balancent des réflexions concernant l'individu et la collectivité.

La distinction tripartite d'une structure délibérative de reconnaissance est inspirée de plusieurs travaux et ne se réduit à aucun d'entre eux en particulier. Axel Honneth distingue en effet trois sphères de lutte pour la reconnaissance, celles-ci étant identifiées comme étant les relations affectueuses, les relations juridiques et les relations de valeurs communes. Habermas distingue entre l'éthique et la morale. Rainer Forst sépare les sphères de l'éthique, du droit, de la politique et de la morale. Aucun de ces penseurs n'a affronté le problème de la reconnaissance à partir de ses structures ; tous prennent d'emblée la décision de donner aux revendications de reconnaissance une substance exigeant la reconnaissance d'un style de vie particulier.

C'est une erreur que de réifier d'avance les demandes de reconnaissance dans des revendications d'une forme de vie particulière. Cette section a pour but de montrer comment il peut en être autrement. De quelles manière les pratiques de reconnaissance peuvent-elles éviter les revendications d'une forme de vie particulière ?

#### a- Le patriotisme constitutionnel en tant que pratique de résistance

Dans l'architecture habermassienne, le concept d'autonomie est profondément lié à la pratique d'une « autocritique de la raison » confiée à la philosophie<sup>54</sup>. Il y eut une époque, selon Habermas, où cette pratique passait par un projet consistant à « dominer l'histoire » par une révolution sociale ; mais de tels projets « démesurés » recelaient un totalitarisme

---

<sup>54</sup> Habermas (1999), pp. 257 sqq.

niant le « caractère pluraliste » de « sujets qui agissent au moyen de la communication »<sup>55</sup>. C'est pourquoi le concept de démocratie constitutionnelle reçoit l'attention d'une théorie critique de la société, dans la mesure où elle protège l'autonomie d'une autocritique de la raison par la voie des droits fondamentaux des individus. C'est le chemin suivi par la plupart des habermassiens : en témoigne l'appui sans équivoque à la primauté des droits fondamentaux dont font preuve Kenneth idiosyncrasique, Seyla Benhabib, James Bohman, Simone Chambers et Axel Honneth, pour ne nommer que ceux-là. Ce concept d'autonomie formel évite des caractérisations substantielles et s'en tient à des droits subjectifs qui se déduisent « de normes reconnues *préalablement et intersubjectivement* »<sup>56</sup>. Il ne s'agit donc pas d'isoler l'individu, mais de l'intégrer dans des pratiques sociales qui rendent possibles la pluralité des expériences individuelles.

La critique précédente montre cependant les limites du formalisme du concept d'individu. L'objectif étant de stabiliser le concept d'autonomie dans les sociétés modernes, il sera difficile de distinguer entre, d'une part, des situations où tous profitent de ce mouvement d'émancipation et où, d'autre part, des groupes particuliers sont mis à l'écart au nom de la liberté individuelle. À cet égard, il est frappant de constater l'appui de Habermas au bombardement du Kosovo par l'OTAN en 1999, sous prétexte que, malgré les motivations stratégiques des alliés sous la bannière de l'OTAN, ceux-ci possédaient de « bonnes raisons morales » d'agir ainsi<sup>57</sup>. Récemment, il a fustigé le chancelier Shroöder qui s'est opposé à une invasion de l'Irak même avec un mandat de l'ONU, démontrant ainsi, déplore Habermas, une absence de « respect sans réserves pour l'autorité de l'ONU »<sup>58</sup>. Dans les deux cas, il suffit d'un argument en faveur des Droits de l'Homme pour qu'une action

---

<sup>55</sup> Habermas (1999), p. 252.

<sup>56</sup> Habermas (1999), p. 260 (c'est Habermas qui souligne).

<sup>57</sup> Habermas (1999b), p. 9.

<sup>58</sup> Cité par Balakrishnan (2003), p. 127.

soit *ipso facto* justifiée. Ce n'est pas tant le sort des populations concernées qui importe le plus, mais la manière dont l'action et ses conséquences épousent une vision théorique élaborée :

« Pour les Etats-Unis, imposer partout les Droits de l'Homme relève d'une mission nationale assumée en tant que puissance mondiale, dans le cadre d'une politique d'hégémonie. La plupart des gouvernements de l'Union Européenne y voient plutôt le projet d'une juridisation systématique des relations internationales, modifiant dès aujourd'hui les paramètres de la politique d'hégémonie. »<sup>59</sup>

Il est inadmissible qu'un projet tel que celui consistant à « imposer partout les Droits de l'Homme » puisse être justifié d'une manière ou d'une autre, surtout dans ce contexte, celui d'une invasion armée qui contourne des règles internationales et se sert stratégiquement d'une alliance régionale, pour justifier le bombardement du Kosovo. Cette position montre l'ambiguïté d'un cosmopolitisme axé sur l'institutionnalisation des Droits de l'Homme, dans la mesure où elle reste insensible à la diversité irréductible des sociétés contemporaines et se concentre plutôt sur une version particulière du droit cosmopolite.

Une conception alternative du patriotisme constitutionnel, fondée sur un cosmopolitisme moral axé sur la justice, peut contourner ces difficultés. Il serait possible de développer un concept de patriotisme constitutionnel qui, sans abolir la place centrale de l'individu dans le médium du droit, rajoute à ses côtés une composante collective non « culturaliste ». Je commence par rappeler l'interprétation alternative du concept de patriotisme constitutionnel en tant que *pratique de résistance*, que Patchen Markell décrit de manière succincte :

« On this reading, constitutional patriotism is not a kind of affectively charged *identification* with a set of universal principles; instead, in keeping with the risks and dangers that come to inhabit the reproduction of all sorts of identity (even in the postconventional situation), constitutional patriotism is a habit or practice that *refuses* or *resists* the very identifications on which citizens also depend. »<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Habermas (1999b), p. 9.

<sup>60</sup> Markell (2000), p. 54.

Les identifications sont en effet souvent renforcées par des traditions, des normes et des lois, implicites et explicites. Toute reconnaissance associée à une identification quelconque est une reconnaissance partielle puisque son objet n'est jamais totalement identique à lui-même ; il en est de même pour la reconnaissance d'une identité nationale. Même un ensemble d'institutions politiques mises en place par un processus délibératif exemplaire ne pourrait répondre aux attentes de tout un chacun <sup>61</sup>.

La tentation est alors grande de faire du patriotisme constitutionnel *la* pratique de résistance qui domine les identifications. C'est justement le rôle du concept *formel* d'autonomie tel que le comprend Habermas. Mais s'il fallait identifier le concept formel d'autonomie à une seule pratique de résistance, ceci masquerait à la théorie ses propres réifications dans une identité qui exclut en même temps qu'elle vise l'inclusion. Le résultat est que certaines injustices demeurerait masquées par une identification particulière :

« Such dynamics will remain invisible as long as we treat the state as the always-already-sovereign institution that can resolve struggles for recognition once and for all. Yet they will also remain difficult to discern as long as, with Marx, we treat the state merely as the agent through which existing identities and relations of power in civil societies are depoliticized » <sup>62</sup>

Le patriotisme constitutionnel lui-même ne doit être conçu ni comme l'ultime pratique de résistance, ni *seulement* comme une pratique de résistance ; si c'était le cas, il serait impossible d'identifier en quoi consiste exactement une pratique de résistance. Ou pour le dire autrement : même s'il pouvait être réalisé à travers la pratique d'un patriotisme constitutionnel, un équilibre entre les identités concrètes et les visées universelles de la moralité resterait partiel.

Habermas admet que l'identité individuelle est affectée, comme l'est la communication, par les distorsions systématiques de « la nature disloquée de tous les rapports intersubjectifs »,

---

<sup>61</sup> Cf. *infra* section III.2.a.

<sup>62</sup> Markell (2003), p. 150.

dont il n'est pas possible de résorber les « tensions »<sup>63</sup>. C'est ce qu'a montré le chapitre sur l'identité : les individus maintiennent leur identité personnelle à travers un équilibre extrêmement précaire entre l'identification totale à leur monde vécu et le refus de toute identification. Le rapprochement serré que fait Habermas entre un concept formel d'autonomie et le patriotisme constitutionnel laisse croire que *toute* identification à des communautés concrètes (en particulier nationales) ne pourrait éviter d'embrasser une totalité culturelle fermée aux autres cultures, *sauf l'identification à une communauté postnationale*. Il aurait dû pourtant être clair que, tout comme *certaines* communautés peuvent promouvoir une intégration politique qui n'est pas postnationale mais ouverte aux autres cultures, les communautés postnationales sont elles-mêmes vulnérables à des idéologies d'exclusion. La distinction entre communautés nationale et postnationale ne recouvre pas exactement celle entre identités éthique et morale : une communauté postnationale inclut en son sein des individus et des groupes qui ont des motivations fort diverses, c'est-à-dire des provenances éthiques différenciées.

Ceci n'empêche pas, bien entendu, que s'élabore le projet d'une communauté politique commune fondée sur des principes communs. Toutefois, le concept de patriotisme constitutionnel ne peut pas réaliser une intégration politique de plusieurs groupes *seulement* en vertu d'une orientation universelle. Un patriotisme constitutionnel est toujours incarné dans une communauté particulière, même si l'autonomie individuelle est élevée au rang de principe fondateur. Au lieu de s'évertuer à développer des raisons morales qui justifient la reconnaissance de formes de vie particulières, il suffit, pour rendre explicite la particularité d'une communauté postnationale, de se limiter à reconnaître la présence de plusieurs structures collectives de culture. Cette reconnaissance est impérative dans la mesure où un

---

<sup>63</sup> Habermas (1986), p. 202. Habermas se réfère au compte-rendu de 1964 que je reproduis en annexe.

patriotisme constitutionnel ne peut pas donner toute la latitude à une culture majoritaire. De l'aveu même de Habermas, il importe de déconstruire la fusion entre l'intégration politique commune et une culture majoritaire. Or, s'il n'est pas possible de mettre en place des structures politiques sans favoriser implicitement au moins une culture sociétale, celle d'une culture majoritaire ou parfois d'une élite culturelle, *la meilleure façon de garantir une intégration politique équilibrée n'est pas de la rendre aveugle aux différences mais de reconnaître les différences*. Pour réussir ce tour de force sans tomber dans une politique culturaliste, il importe de pouvoir faire sens de structures collectives de cultures qui laissent le champ libre aux différences culturelles. Un patriotisme constitutionnel peut agir comme une pratique de résistance aux identifications réifiantes, seulement s'il n'est conçu ni comme l'ultime pratique de résistance (au sens où il remplacerait les intégrations politiques des groupes qui composent une communauté postnationale), ni comme une simple identité abstraite ne possédant elle-même aucune structure collective de culture.

Du point de vue normatif, une communauté n'est pas seulement tenue ensemble par les présupposés de la communication, mais aussi par un monde vécu linguistiquement structuré. Les locuteurs appartenant à celui-ci partagent une structure linguistique comprise comme une institution sociale, avec ses règles et son autorité effective. Comme il a été montré au troisième chapitre, il ne serait pas possible de mettre en place le lexique d'une langue sans accepter en même temps une autorité collective qui régit le langage, de nos jours distribuée chez tous les locuteurs. Progressivement, cette autorité rend possible une masse critique d'institutions nécessaires à la vie en groupe. Parmi celles-ci, on trouvera des institutions économiques, politiques, sociales et autres, pour réguler les transactions, canaliser les revendications, veiller au bien-être général, etc. C'est ainsi qu'une pluralité de mondes vécus linguistiquement structurés se distinguent en vertu de leur autonomie collective, qui préside à la caractérisation de leurs structures institutionnelles respectives. De cette manière, il est

possible de constater que *toute communauté politique contient une structure institutionnelle semblable, bien que son caractère soit à chaque fois distinct.*

L'avantage de cette perspective est d'éviter de se fonder sur un argument exclusivement moral. Encore une fois, il ne s'agit pas de dire que, moralement, les groupes ont droit à une reconnaissance de leur forme de vie. Un cadre délibératif de reconnaissance limite son point de vue à une analyse politique des relations entre groupes dans une démocratie délibérative. Pour clarifier cette position, la prochaine partie montrera ce que l'idée de structure institutionnelle doit (et ne doit pas) aux travaux de Will Kymlicka.

#### b. Les « structures de culture » : critique de Kymlicka

La *structure de culture* d'une communauté politique est comprise par Kymlicka comme une *grammaire* essentielle dont les individus ont besoin pour prendre en charge leur autonomie. Les éléments qui composent une structure de culture particulière font partie de ce qu'il appelle une *culture sociétale*, comprise comme ce qui rend possible un *contexte de choix*, c'est-à-dire un éventail de choix grâce auquel les membres d'une culture sociétale exercent leur autonomie<sup>64</sup>. Kymlicka insiste sur le fait que les *structures* sociétales sont isolées de leurs *caractères* particuliers : ce qui importe pour bien comprendre la dynamique des groupes sont les structures dont tout membre d'une culture sociétale profite. S'il est vrai que toute communauté politique fait profiter ses membres d'une structure de culture, il n'y a pas de raisons pour qu'une société libérale procure un vaste éventail de choix à la majorité de ses membres tout en refusant aux minorités culturelles un éventail semblable. Cet argument serait tout à fait légitime d'un point de vue libéral, car ce que cherchent les membres d'une

---

<sup>64</sup> Kymlicka (1989), pp. 164 sqq.

minorité n'est pas la survie d'un *mode de vie* mais l'exercice d'une *autonomie* pleine et entière :

« The desire of national minorities to survive as culturally distinct society is not necessarily a desire for cultural purity, but simply for the right to maintain one's membership in a distinct culture, and to continue developing that culture in the same (impure) way that members of majority cultures are able to develop theirs. »<sup>65</sup>

Les institutions libérales ne peuvent pas éviter de promouvoir une culture sociétale particulière, par le biais de décisions concernant par exemple le langage, les frontières internes, les congés publics et les symboles de l'État. Il est à noter que cette idée est implicite chez Habermas quand il affirme que la « coloration éthique » des politiques publiques est un élément incontournable des sociétés modernes. Si un gouvernement ne peut éviter de privilégier une majorité par le biais des structures institutionnelles favorisées dans les décisions politiques, alors, conclut Kymlicka, les minorités ont droit à une compensation de leur perte d'autonomie.

Ce ne sont pas tous les cas qui autorisent une compensation. Comme on le sait, Kymlicka limite les politiques de reconnaissance à la protection d'une minorité contre les effets négatifs d'une culture majoritaire ; dans ces cas, une communauté politique minoritaire aurait droit d'imposer des protections « externes », c'est-à-dire de réduire la vulnérabilité d'une minorité face à un groupe majoritaire, par exemple avec des droits de représentation, ou concernant la propriété terrestre, la langue publique, etc. Par contre, toute restriction « interne », toute politique qui limite l'autonomie individuelle afin de favoriser une culture, minoritaire ou majoritaire, n'est pas libérale et devrait être rejetée, selon Kymlicka. Un exemple de restriction interne serait d'interdire les membres d'une

---

<sup>65</sup> Kymlicka (1995), p. 105.

minorité (culturelle, religieuse ou de genre) de voter dans le but de préserver une culture ancestrale<sup>66</sup>.

Mais pourquoi, peut-on se demander, faudrait-il compenser les minorités ? Leurs membres ne peuvent-ils pas profiter du contexte de choix mis en place par la majorité, tout en préservant leur culture dans une sphère privée ? D'aucuns demeurent sceptiques quant à la nécessité de protéger des cultures minoritaires face à des cultures majoritaires. L'histoire montre que les cultures naissent, vivent et meurent. Maintenir artificiellement en vie des cultures reviendrait à un gaspillage inutile de ressources limitées, surtout si le sort des cultures est de s'éteindre, tôt ou tard. Quel argument Kymlicka avance-t-il pour convaincre cette position sceptique qu'un libéralisme *devrait* maintenir une pluralité de contextes de choix ? La réplique de Kymlicka est la suivante : tout individu ayant besoin d'une culture sociétale comme d'un bien fondamental, il possède un intérêt propre à ce que *sa* culture subsiste ; en outre, il est très coûteux, nous dit Kymlicka, d'avoir à changer de culture<sup>67</sup>. Le problème est que Kymlicka ne justifie pas cette position. Il en reste à des hypothèses générales et rappelle que l'attachement à sa propre culture est un « fait » qui vaut généralement pour tous : « la plupart des gens, la plupart du temps, possèdent un attachement profond à leur propre culture »<sup>68</sup>.

Cette défense de la pluralité des contextes de choix peut laisser perplexe. Bien qu'il soit possible d'observer un attachement des individus à tel ou tel ensemble culturel, il est plus difficile de déterminer la culture particulière à laquelle ils sont « profondément » attachés. Il est beaucoup plus prudent de partir du « fait » que les individus s'attachent à un nombre indéfini de cultures plus ou moins complètes. De recherches récentes montrent ainsi que la

---

<sup>66</sup> Pour une discussion de Kymlicka à propos de cette distinction, cf. (1995), pp. 35-48.

<sup>67</sup> Kymlicka (1995), pp. 85 et 121.

<sup>68</sup> « most people, most of the time, have a deep bond to their own culture » (Kymlicka (1995), p. 90).

plupart des individus à travers le monde s'identifient (au niveau politique) *d'abord* à leur ville, *ensuite* à leur région *ou* à leur nation et *enfin*, mais dans des proportions bien plus faibles, à leur continent ou au monde entier <sup>69</sup>. Dans les pays occidentaux, une tranche très éduquée de la population se dira « citoyen du monde » ; dans les pays plus pauvres, l'attachement des élites sera d'abord dirigé vers la nation ; la plupart des individus de classe moyenne ou pauvre s'identifieront tout d'abord à la ville où ils habitent. Les sociétés contemporaines multiplient les variables d'appartenance. Il est littéralement impossible de partir des préférences individuelles et de répondre à la question : pourquoi protéger telle culture sociétale plutôt que telle autre <sup>70</sup> ?

En outre, la distinction entre restrictions internes et protections externes porte à confusion. Il ne paraît pas possible d'empêcher qu'une entité politique impose des restrictions internes à ses membres, ni de justifier toutes ces restrictions en invoquant seulement les bénéfices qu'en retirent les individus. Par exemple, les langues minoritaires bénéficient parfois de mesures légales qui empiètent sur la liberté des membres de ces minorités ; or, ces mesures ne favorisent pas les préférences des individus, puisque la manière la plus efficace de maximiser une préférence linguistique serait tout simplement de parler une langue majoritaire <sup>71</sup>.

Ces objections s'opposent à la structure individualiste des arguments de Kymlicka. Malgré tout l'attrait que représente une stratégie individualiste pour convaincre les philosophes libéraux, elle mène à une impasse majeure que n'hésiteront pas à exploiter les penseurs opposés à la reconnaissance des groupes politiques. L'analyse d'une culture sociétale met

---

<sup>69</sup> Anheier *et al.* (2001), pp. 304-305. Ces données recourent plusieurs études.

<sup>70</sup> Un argument semblable est développé par Seymour dans (2003), pp. 73-74.

<sup>71</sup> Comme l'illustre Heath avec un exemple évocateur : les Québécois ne parlent pas français pour maximiser leur propre situation linguistique (ce serait une bien mauvaise décision !), mais parce qu'ils ressentent une *obligation* commune qui n'est pas réductible à leurs préférences individuelles (cf. Heath (1998), p. 193).

certes en valeur une composante essentielle aux démocraties délibératives, mais réduire celle-ci aux bienfaits qu'elle procure aux individus est contre-intuitif. Après tout, les groupes profitent d'une culture sociétale. Il est possible d'échapper à cette difficulté en ne se limitant pas à une structure individualiste : ce ne sont pas seulement des individus, mais aussi des *groupes politiques* qui cherchent à maintenir leur autonomie à travers des institutions. Du point de vue des individus, l'autonomie de leur groupe a une double signification : d'une part, elle assure leur sécurité à travers l'existence continue de leur groupe et d'autre part, elle étend la possibilité d'un contexte de choix tant au niveau individuel que collectif, en vertu de l'existence continue du groupe <sup>72</sup>.

En ce sens, un concept politique de groupe est inhérent à l'autodétermination démocratique. L'approche institutionnelle du langage que j'ai développée ouvre la voie à une composante essentielle à l'autodétermination politique, celle d'une autorité linguistique collective distribuée entre les membres d'une même société. Cette autorité se répercute dans un ensemble d'institutions qui embrassent les sphères publiques et privées. Cet ensemble institutionnel lié à la langue publique est, dans la perspective d'un cadre délibératif de reconnaissance, spécifié de manière formelle, c'est-à-dire sans référer à des traits particuliers d'une communauté ou d'une époque donnée, ce qui permet de laisser à chacun la liberté de poursuivre sa conception du bien. Délimiter une réalité institutionnelle universelle qui rend possible l'organisation collective des institutions sociales n'est pas une atteinte à la liberté individuelle, bien au contraire.

De la même manière qu'il est possible de se servir d'un concept d'individu sans présupposer d'ontologie individualiste, un concept de collectivité ne tombe pas nécessairement dans le piège de l'ontologie collectiviste. Un concept politique et structurel

---

<sup>72</sup> Plotke (2003), p. 1.

de volonté collective n'a pas à s'appuyer sur des notions fortes d'identité. Les membres d'une société politique s'identifient, dans une certaine mesure (et pas nécessairement de façon prioritaire) à une structure institutionnelle qui rend possible leur autonomie collective. Ils utilisent une langue publique en partageant des définitions semblables et des institutions publiques en respectant les mêmes règles publiques. Ces définitions et ces règles n'épuisent pas le contenu des institutions concernées, les citoyens disposant de toute la latitude pour mener à bien, seul ou en groupe, d'autres projets qu'ils considèrent importants. L'important est de pouvoir isoler une structure institutionnelle à laquelle tous puissent s'identifier, à la manière du patriotisme constitutionnel, afin de profiter d'une autonomie démocratique.

Une fois comprise à travers un prisme non individualiste, la distinction entre des structures et des caractères de culture exprime donc, d'un point de vue fonctionnel, ce qui permet à des individus de se représenter comme faisant partie d'une communauté politique, sans que leur identification ne domine d'autres composantes identitaires. Résister à une identité politique aurait du sens pour des individus si elle les empêchait de poursuivre leurs conceptions du bien et de s'y identifier. Une identité collective doit pouvoir délimiter des structures dont peuvent bénéficier d'autres groupes, dans la mesure où tous les groupes faisant partie d'une même communauté reconnaissent mutuellement leur autonomie collective et celles des individus. Les conditions de possibilité d'une organisation autonome des individus dans des communautés politiques sont délimitées par les structures de culture. Ces conditions incluent certes la capacité des individus à déployer leurs compétences communicationnelles et à faire valoir leurs diverses perspectives. Mais il n'est pas possible de contourner les éléments d'une réalité institutionnelle que seule une autorité collective peut réguler et qu'aucune communauté ne peut s'empêcher de promouvoir, qu'elle soit postnationale ou non. Faut-il s'arrêter à cette spécification fonctionnelle ? Une structure institutionnelle particulière peut-elle constituer un bien intrinsèque ?

Il faut d'abord admettre qu'une caractérisation fonctionnelle peut aller loin. Une culture sociétale peut se concevoir comme « quelque chose qui, au moins stratégiquement et instrumentalement, est central dans la vie quotidienne des gens dans les sociétés modernes »<sup>73</sup>. Il s'agit alors de comprendre les cultures sociétales à travers le rôle qu'elles jouent au niveau des préférences individuelles, c'est-à-dire les biens qu'elles pourvoient aux individus, seuls ou en groupe : un contexte de choix qui favorise l'autonomie individuelle, des expériences riches de sens, une solidarité sociale et une confiance intersubjective presque permanente, sont autant de biens qui résultent de l'appartenance à un groupe. Comme le fait remarquer Kai Nielsen avec tact, une culture sociétale doit *au moins* fournir ces biens. Mais une analyse qui s'arrête à ces fonctions admet implicitement que ces biens sont désirables peu importe leur provenance ; dire que les individus préfèrent *leur* culture sociétale n'est pas très convaincant, comme je l'ai démontré dans ma critique de Kymlicka. Par conséquent, identifier la valeur des cultures en se référant à leurs fonctions dans des schèmes préférentiels autorise que ce soient des cultures englobantes qui remplissent ces fonctions, les cultures hégémoniques pouvant même être plus efficaces dans l'utilisation des ressources.

Une alternative consiste à considérer les bénéfices de la diversité culturelle pour l'espèce humaine en général. Pour paraphraser un argument de Seymour abordé au chapitre précédent : il serait essentiel pour la survie des êtres communicants qu'ils puissent s'organiser en groupe et se développer de façon diverse, afin de s'adapter à des environnements diversifiés<sup>74</sup>. L'intérêt de cet argument consiste dans le fait que la valeur de la diversité culturelle est elle-même instrumentalisée à l'être humain. Il n'est donc pas nécessaire de lui postuler une valeur intrinsèque, ce qui aurait pour effet d'outrepasser le cadre constructiviste des prétentions à la validité. La diversité culturelle n'a pas une valeur qui transcende les

---

<sup>73</sup> Nielsen (1999), p. 455.

<sup>74</sup> Cf. Seymour (2003), pp. 62, 72 et 81 notes 11 et 32.

prétentions à la validité ; il suffit simplement de reconnaître qu'elle est une bonne chose pour la survie d'un être qui ne peut éviter de communiquer en employant des prétentions à la validité. Bref, la diversité peut être argumenté du point de vue moral dégagé dans ce travail. Comme elle est conçue de manière instrumentale, la valeur de la diversité demeure une valeur *prima facie* et doit être soupesée avec d'autres considérations, par exemple la protection intégrale des individus. Elle est en outre sujette à des modifications dans des argumentations réelles.

S'il importe de favoriser la diversité culturelle mais qu'il est nécessaire de la soupeser avec d'autres valeurs, quel poids l'argument de la diversité culturelle possède-t-il ? Dans le cadre de ce travail, il ne prend pas la forme d'un argument moral pour la survie de modes de vie. Puisque le cadre de justification est ici celui d'une démocratie délibérative, ce qui justifie une protection des groupes doit émaner de revendications faites par les individus à un niveau moral, ou encore d'individus ou de groupes à un niveau politique. Un argument pour la diversité culturelle invoquant des mesures de protection d'une valeur éthique, indépendante de la valeur morale des individus et de la valeur politique des groupes convient plutôt, comme l'a justement remarqué Habermas, à des espèces menacées : « [un] point de vue écologique de la conservation des espèces n'est pas transposable aux cultures »<sup>75</sup>. Les individus et les communautés sont responsables des revendications qu'ils peuvent émettre. Par contre, la valeur instrumentale de la diversité culturelle permet de comprendre pourquoi une structure culturelle unique, à l'échelle planétaire, ou du moins un ensemble restreint de cultures hégémoniques, n'est pas désirable. Pour parvenir à ces conclusions, il n'est pas nécessaire de s'embourber dans les schèmes préférentiels, comme le fait une approche strictement individualiste, ni d'évoquer une valeur inhérente à la diversité culturelle,

---

<sup>75</sup> Habermas (1993), p. 226.

contrairement à une approche communautarienne qui doit alors conclure que toutes les cultures possèdent une valeur.

L'approche que je défends permet de naviguer entre l'individualisme et le collectivisme moral afin de parvenir à une perspective délimitant ce qui est légitime dans les revendications de reconnaissance. Le point de départ consiste à reconnaître la légitimité des structures institutionnelles, qui dans les sociétés contemporaines s'incarnent dans une pluralité de groupes revendiquant la reconnaissance de leur propre structure de culture. Les structures de culture servent l'autodétermination des individus dans des communautés politiques, tandis qu'une diversité de cultures est une bonne chose pour bien des raisons, mais il faut éviter de faire appel à la protection des modes de vie. Ceci ne préjuge pas du type de groupe qu'il importe de reconnaître. Les demandes de reconnaissance se réfèrent en effet à des situations fort diverses. Entre autres, des structures culturelles partielles ont besoin d'une reconnaissance au niveau de ce qu'il est convenu d'appeler les minorités nationales internes ; des structures relativement complètes revendiquent une autonomie dans plusieurs domaines qui relèvent de compétences nationales ; celles-ci doivent pour leur part admettre l'interpénétration de certaines institutions économiques, politiques et sociales à un niveau supranational <sup>76</sup>. Le concept de monde vécu linguistiquement structuré limite les demandes de reconnaissance aux structures dont les groupes ont besoin sans qu'il ne soit fait appel à un caractère particulier de leur culture. Une structure délibérative de reconnaissance doit être compatible avec les désaccords portant sur le caractère des cultures sociétales ; ce qui doit être reconnu n'est pas un concept « culturaliste » de groupe mais les structures universelles de l'autonomie collective qui ne portent pas préjudice aux droits individuels fondamentaux.

---

<sup>76</sup> Ce tableau est loin d'être complet. Dans un article fort pénétrant, Jacob T. Levy (1997) distingue, en procédant de manière inductive, huit catégories relatives aux demandes de reconnaissance. La prochaine partie de cette section se penchera sur des cas concrets.

Les conséquences de cette perspective sont de rendre visibles les structures collectives dans un cadre qui inclut à la fois des revendications individuelles et collectives. Il s'agit d'un ajustement tout à fait plausible dans la théorie habermassienne, puisque celle-ci vise un équilibre semblable :

« [Avec une approche intersubjectiviste inspirée de l'éthique de la discussion], en même temps que la thèse erronée d'un individu existant avant toute socialisation et ayant des droits innés, disparaît aussi l'anti-thèse selon laquelle les exigences de la communauté juridique pourraient prétendre l'emporter sur les exigences juridiques des individus. »<sup>77</sup>

Il était cependant devenu clair, avec les analyses précédentes, que la structure individualiste du droit faisait en sorte que les revendications juridiques des individus reçoivent une attention démesurée, au point où le sort de populations entières pouvait être considéré comme secondaire en regard d'une avancée (au demeurant incertaine) des Droits de l'Homme. L'intérêt d'un cadre délibératif de reconnaissance est d'inclure les revendications collectives qui sont non seulement compatibles avec le développement d'institutions démocratiques, mais qui rendent possibles ces institutions.

Certes, toutes les luttes pour la reconnaissance ne sont pas légitimes. Elles exigent souvent des considérations qui dépassent un cadre normatif. Mais ce qu'il importe de souligner est que, peu importe la conception politique que le théoricien utilise pour circonscrire ces luttes, il ne lui sera pas possible de nier qu'une société bien ordonnée présuppose au moins une structure institutionnelle de culture. Que ce soit d'un point de vue pratique ou théorique, les entités politiques incarnent des structures institutionnelles distinguant les groupes entre eux. Dans la mesure où ces structures sont incontournables, il est plus dommageable de les faire taire que de chercher à en délimiter l'étendue.

---

<sup>77</sup> Habermas (1999), p. 260.

### c. Problèmes d'application

Dans le cadre de ce travail, je me suis volontairement limité à une théorie normative délimitant la justification de revendications collectives, tout en gardant un œil sur les impacts qu'une telle théorie aurait dans les sociétés modernes. La théorie normative n'est toutefois pas déduite à partir d'une analyse du concept de reconnaissance. Elle se présente comme une reconstruction de pratiques implicites dans les sociétés actuelles et en fait la critique ou la justification. De la sorte, la théorie normative devient une critique constructive des pratiques existantes, au sens où il ne s'agit pas d'une description vraie du monde, mais bien plutôt d'une construction abstraite qui prétend offrir le meilleur point de vue pour critiquer et justifier des pratiques existantes. Il faut donc faire attention de ne pas séparer artificiellement la théorie et son application pratique. La reconstruction théorique émet une prétention à la validité qui consiste dans une justification de règles déjà à l'œuvre dans la pratique. Bien qu'elle ne soit pas une description, la reconstruction demeure intrinsèquement reliée à la pratique.

C'est pourquoi une théorie de l'application des règles doit accompagner la partie normative. Je vais terminer ce chapitre avec quelques réflexions qui devraient orienter l'application des principes. Ma perspective ne diffère pas, dans ses grandes lignes, de celle qu'expose Habermas dans sa critique de la fondation kantienne de la raison pratique. Habermas reproche à Kant de ne pas avoir suffisamment distingué la fondation et l'application des normes. La fondation de normes ne se transpose pas immédiatement dans des situations concrètes ; elle est bien plutôt « une proposition visant à savoir comment comprendre le point de vue de l'impartialité, sous l'égide duquel peut être jugée la validité de

normes »<sup>78</sup>. Les discussions à propos de l'application des normes constituent une catégorie à part entière, car elles font intervenir des situations mettant en jeu plus d'une description légitime avec des énoncés sensibles aux contextes. Cette caractérisation ne veut pas évidemment dire que la validité des principes fondateurs dépend directement des discussions au niveau de l'application des normes. La prétention à l'universalité peut faire l'objet d'une discussion au niveau de la fondation : la question est alors de savoir si la norme est impartiale du point de vue des concernés. En d'autres termes, le passage d'une justification morale à une application juridique des normes poserait problème chez Kant, parce que celui-ci n'a pas tenu compte des discussions réelles qui scellent la validité normative *aux deux niveaux*. Tant au niveau d'une justification que de l'application des principes, Habermas insiste sur le cadre des principes de *discussion*. Certaines règles visent une acceptation universelle en vertu du fait qu'elles prétendent orienter toutes les discussions, tandis que d'autres règles doivent être suffisamment souples pour admettre des modifications qui tiennent compte du contexte.

Un cadre délibératif de reconnaissance impose des difficultés supplémentaires pour ce qui est de la prise en compte des discussions réelles, l'existence de plusieurs groupes imposant la nécessité de pouvoir naviguer entre, d'une part, une relativisation culturaliste des normes morales et, d'autre part, une réification du patriotisme constitutionnel dans une configuration politique centrée sur l'État. Le premier écueil a reçu une attention démesurée de la part de Habermas, ce que signale la distinction stricte entre le domaine culturel et le domaine juridique. En refusant de considérer l'existence de structures de culture, l'éthique de la discussion livre les communautés politiques à des structures majoritaires de culture, malgré sa tentative de désolidarisation des traits culturels et de l'intégration politique. Le patriotisme constitutionnel risque de légitimer un *statu quo* affichant un vernis de

---

<sup>78</sup> Habermas (1991), p. 88.

légitimité. Les pages précédentes proposent d'injecter l'idée de structures de culture dans les composantes théoriques d'un cadre délibératif de reconnaissance, afin de résister à une réification du patriotisme constitutionnel dans un modèle unique. L'introduction d'une telle composante théorique est justifiée en regard de la présence généralisée des structures de culture dans les institutions politico-légales, tandis que la pluralité des structures de culture est considérée comme une bonne chose dans la perspective d'une adaptation de l'espèce humaine à un environnement diversifié.

Les difficultés qui se posent au niveau des procédures d'application des revendications collectives sont d'un autre ordre. À ce niveau, les instances décisives (une assemblée politique, une commission publique, un tribunal etc.) prennent le rôle d'un juge ayant à équilibrer une série de normes *déjà justifiées*. Si un ordre de reconnaissance est possible et légitime, il faudra alors classer les revendications. Richard Falk propose les distinctions suivantes concernant le principe d'autodétermination : un premier ordre se rapporte aux luttes cherchant à se défaire de la domination externe (*alien rule*), telles les luttes de décolonisation ; un second ordre se réfère aux luttes d'indépendance à l'intérieur d'États existants, comme dans le cas des États baltes ou de l'ex-Yougoslavie ; un troisième ordre concerne un sous-groupe d'une unité soit étatique, soit faisant partie d'un État fédéré, par exemple les revendications du Kosovo ou de la Tchétchénie. Enfin, un quatrième ordre de reconnaissance du droit d'autodétermination, relativement plus récent dit-il, est illustré par les revendications de peuples autochtones qui revendiquent leur autonomie sur un territoire demeurant partie intégrante d'une unité politique plus large<sup>79</sup>. Ces distinctions offrent un portrait assez juste du spectre des revendications d'un droit à l'autodétermination. Elles révèlent aussi la portée restreinte des droits collectifs dans les sociétés actuelles. Les

---

<sup>79</sup> Falk (2000), pp. 100-103.

institutions interétatiques ont concédé aux anciennes colonies un droit d'autodétermination mais ont fermé la porte à tous les autres cas. En observant la manière dont se sont déroulées les discussions entourant l'application de ce droit, il faut constater que ces décisions ont été dictées par la convergence entre les intérêts des États plus puissants et des autres États qui ont tout avantage à résister aux revendications d'autonomie :

« The modern state, as a juristic matter, is the virtually exclusive source of authoritative nationality on a world level – granting or withholding the status of “national”. Yet this statist appropriation of the symbols of nationality is also a way of suppressing, or at least subordinating, a psychopolitical sense of nationhood that is experienced by individuals and groups independently of, and often in opposition to, the “national” identity conferred by governmental act.

[...] From the United Nations perspective, however, the strong category of group claims is especially sensitive and is seen as threatening to the territorial integrity of important members. [...] Differently expressed, statist conceptions of nationality have successfully dominated psycholinguistic conceptions and earlier contrary experiences. »<sup>80</sup>

Des décisions prises au niveau de la *justification* des revendications ont ainsi une incidence forte sur l'*acceptabilité* des revendications. Le paradigme westphalien de la souveraineté étatique ne doit pas seulement sa longévité à des considérations prudentielles concernant un équilibre des forces. Depuis la Première Guerre Mondiale, la stabilisation de l'ordre mondial ne peut plus compter uniquement sur l'équilibre entre les États, ce dont attestent les organismes intergouvernementaux. Une explication complémentaire est que la souveraineté étatique doit son aura en vertu du rôle qu'elle joue au niveau de la protection des droits individuels. Accorder des droits collectifs pourrait mettre en danger les libertés négatives de non interférence dont jouissent les individus, protection qui culmine dans un État administré avec la primauté des droits individuels. Or, que faire des cas où certains individus se trouvent lésés par des droits inégalement répartis ? La réplique est généralement de dire que le cadre du système de droit autorise une réforme à son plus haut niveau. C'est le travail d'une application des normes que de révéler l'inadéquation de celles-ci relativement

---

<sup>80</sup> Falk (2000), pp. 127-128.

aux intuitions morales des concernés. C'est ainsi que les droits des femmes ont progressé, l'iniquité matérielle de leur situation ayant permis une correction jusque dans la forme du droit : la plupart des constitutions insistent maintenant sur l'égalité des hommes et des femmes. Habermas se sert souvent de cet exemple pour illustrer le chemin que doivent prendre les « droits culturels »<sup>81</sup>.

Cette solution est-elle satisfaisante ? Le problème est que, dans un premier temps, sa relative inefficacité à répondre aux demandes des groupes poussent ceux-ci à se retrancher dans un nationalisme chauvin. Habermas pourrait répliquer qu'il est quand même possible d'imaginer des mécanismes de compensation et de correction des dispositions légales, ayant lui-même exploré ces voies avec une liste de propositions :

« Ces voies sont : la séparation des pouvoirs de type fédéraliste, un transfert fonctionnellement spécifié ou une décentralisation des compétences étatiques, mais, surtout, l'octroi de l'autonomie culturelle et de droits spécifiques à certains groupes, la mise en œuvre de politiques d'émancipation et d'autres dispositions assurant une protection efficace des minorités. »<sup>82</sup>

Sans vouloir minimiser l'intérêt d'une exploration de ces voies, il est permis de se demander dans quelle mesure il est possible de les poursuivre dans le cadre habermassien. Comme l'a fait remarquer David Ingram, « Habermas ne nous dit jamais comment passer d'une théorie cosmopolite des droits individuels à une théorie politique des droits de groupe »<sup>83</sup>. La raison de ce silence est évidente : une structure individualiste du droit ne peut pas y répondre. La première étape d'une reconstruction du droit par l'éthique de la discussion consiste à formaliser l'individualisme en concevant les groupes politiques comme des associations libres et volontaires, strictement désolidarisées d'une structure de culture<sup>84</sup>. Il n'est pas étonnant qu'au moment où des revendications collectives pénètrent le médium du droit, Habermas ne

---

<sup>81</sup> Par exemple, cf. Habermas (1996), pp. 205 sqq.

<sup>82</sup> Habermas (1996), p. 140.

<sup>83</sup> Ingram (2003), p. 377.

<sup>84</sup> Cf. *infra*, V.1.a

peut plus leur répondre adéquatement, puisque « les conditions d'une formation collective de la volonté ont acquis une stabilité institutionnelle »<sup>85</sup> d'une manière telle que toute revendication non individualiste est d'emblée rejetée dans une sphère culturaliste. Une telle exclusion ne peut que radicaliser les collectivités moins puissantes.

L'idée d'une dialectique entre la formalisation et l'application du droit ne peut pas répondre aux nombreuses revendications des groupes politiques concernant leur autonomie politique. C'est ce que l'histoire du dernier siècle a montré, comme Falk et tant d'autres le répètent, mais c'est aussi ce que montre le développement abstrait des principes fondateurs des institutions politiques. Ces principes fondateurs, en l'occurrence la stabilisation des droits individuels, orientent les discussions politiques avant même qu'un premier mot ait été prononcé en les fermant aux revendications collectives. Il est difficile de dire si les résistances de Habermas sont le fruit de sa situation historique ou de ses idéaux théoriques, mais il est certain que tous deux se renforcent mutuellement. Par exemple, Habermas reproche aux eurosceptiques d'opter pour une régression néonationaliste qui se braquerait sur une conception dépassée de la volonté nationale rejetant toute volonté politique « étrangère »<sup>86</sup>. Mais faut-il réellement analyser les choses ainsi ? Il est possible d'appuyer les institutions nationales en vue d'objectifs semblables à ceux affichés par une théorie cosmopolite. Ce qui compte alors n'est pas un concept sulfureux de volonté « authentique », mais la solidarité d'un groupe pour le bénéfice de chacun. De plus, dans le cas où une organisation supranationale échouait à répondre aux exigences démocratiques, ce type d'appuis modérés au nationalisme peut toujours valoriser un projet démocratique à des niveaux locaux, alors que Habermas a déjà mis toutes ses billes dans le sac des institutions postnationales.

---

<sup>85</sup> Habermas (1999), p. 110.

<sup>86</sup> Habermas (1999) [2000], pp. 90 sqq.

Avec le concept de structures de culture, il est possible de mettre de l'avant des contextes de choix spécifiques qui ne sont pas des conceptions communautariennes du bien. Ces structures de culture peuvent agir comme des catalyseurs de solidarité ayant nombre de caractéristiques qui permettent d'optimiser l'autonomie des individus et des groupes. Il ne faut pas reculer devant cette possibilité, tant pour des raisons tenant à l'égalité des groupes politiques dans une communauté postnationale que pour des raisons prudentielles. Si les énergies nationales étaient canalisées par un concept non culturaliste de groupe, il serait possible de rendre justice aux attachements des individus eu égard à des institutions dont ils ont besoin (dans la mesure, bien entendu, où ces institutions sont bien ordonnées). Pour beaucoup de groupes, notamment ceux qui ne font pas partie du club des puissants, l'attachement à des institutions nationales est une question de vitalité politique et non d'atavisme. La méfiance envers les institutions postnationales de la part des citoyens appartenant à ces groupes est légitime, puisque le contexte actuel de la modernité, allant de la concentration des médias à l'homogénéisation des cultures populaires, en passant par l'isolement des systèmes de pouvoir et d'argent, peut difficilement empêcher des résultats fâcheux où les institutions postnationales profiteront davantage à un groupe majoritaire qu'aux autres groupes. Il serait plus convaincant dans ces conditions de procéder à un décentrement de la souveraineté étatique tout en reconnaissant un noyau d'institutions collectives dont les groupes ont besoin, dans la mesure où ces institutions sont compatibles avec l'autonomie individuelle et avec la coexistence pacifique de majorités et de minorités. Cela ne revient pas à abandonner le projet d'organisations supranationales, mais plutôt à partager l'objectif des droits cosmopolites avec d'autres types de communautés politiques.

Une réflexion sur les problèmes d'application des normes de reconnaissance ne montre pas seulement comment déplacer les excès des politiques nationalistes ; elle fait également ressortir l'ambiguïté qui entoure le concept de « multiculturalisme ». Partant d'une

intention noble, ce concept finit par s'édulcorer dans des procédures décoratives qui ne répondent pas aux revendications d'autonomie des groupes ou, pire, par produire des situations inextricables qui perpétuent des traditions culturelles condamnables. Dans les deux cas, le problème est encore une fois le cantonnement des structures collectives dans le domaine « éthique ». Concernant l'aspect décoratif du multiculturalisme, il suffit de regarder le scepticisme généralisé des Québécois concernant les politiques multiculturalistes du gouvernement canadien, dont le but semble avoir été, manifestement, de noyer les revendications collectives du Québec dans l'illusoire égalité culturelle de tous les citoyens canadiens. Il n'est certainement pas mon intention de me faire l'arbitre de ce débat, mais il est de notoriété publique que l'État canadien a étouffé les revendications québécoises en attaquant son autonomie politique, en premier lieu via les politiques linguistiques du Québec. D'une part, ceci ne fait que confirmer les appréhensions des Québécois à l'égard d'une intégration politique pancanadienne, tandis que la diversité multiculturelle est célébrée comme un aspect vital de l'identité canadienne. D'autre part, l'État canadien se retrouve dans une situation inextricable où il s'est lui-même empêché de répondre aux revendications minimales réitérées par tous les gouvernements successifs du Québec. Bien que cet état de fait se soit développé suite à des événements historiques, il a certainement été aggravé par une structure individualiste qui oriente les interprétations du cadre légal dans une direction contraire à la résolution de ce problème.

Les politiques multiculturalistes peuvent aussi produire un effet inverse à celui souhaité. Des pratiques non libérales et dommageables pour les individus peuvent passer pour des traditions culturelles légitimes. Par exemple, certains médias ont récemment attiré l'attention sur les rites funéraires des Luos, une nation minoritaire influente du Kenya. Leur cérémonie funéraire exige le sacrifice d'une partie ou même de tous les animaux ayant appartenu au défunt. Les possessions du défunt sont ensuite partagées entre les villageois de

son lieu de naissance, qui n'ont pas de scrupules à dépouiller la veuve de ses biens. Celle-ci peut même faire partie de l'héritage allant au frère aîné du défunt. Le deuil est imposé à la famille, si ce n'est au clan, durant des mois, leur interdisant toute activité. Ce rite funéraire fait payer un très lourd tribut aux survivants.

Ce serait une perte de temps que de justifier ce rite funéraire en vertu de sa signification aux yeux de la communauté luotte. Il est important qu'un groupe puisse bénéficier d'une masse importante d'institutions au bénéfice des individus et de leur vie en groupe, mais il n'est pas essentiel à la survie d'un groupe que ses institutions aient une signification ou une autre. Ce qui importe d'abord pour l'autonomie politique de toute collectivité, c'est un ensemble institutionnel bien ordonné. En outre, si la survie d'une communauté dépendait d'institutions dommageables pour les individus, autant dire qu'une telle communauté est condamnée à l'extinction. Le problème pressant au Kenya est de restaurer une tradition délibérative qui reliait la vie politique avec la vie de communautés disparates, que la période coloniale a rendue inopérante. Dans ce contexte, le défi qui échoit à ce pays, et aux sociétés postcoloniales en général, consiste à restaurer la confiance entre individus et entre groupes, à remettre l'économie sur les rails et à tout faire pour que la crise de légitimité qui surplombe l'État n'engendre pas de violence.

Il est certain que la position d'un cadre délibératif de reconnaissance des structures de culture rejoint une interprétation individualiste du patriotisme constitutionnel lorsqu'il s'agit de faire en sorte que la diversité culturelle ne remette pas en cause le bien-être des individus. Il ne s'agit pas de faire de la diversité une valeur intrinsèque, mais de mettre l'accent sur l'importance pour des individus de pouvoir s'organiser en groupe et de faire valoir leur autonomie. Même en admettant que quatre-vingt pour cent des conflits ayant pris place dans les années 1990 sont reliés à des questions identitaires et culturelles non

résolues <sup>87</sup>, il demeure que des problèmes bien plus graves mettent en danger le bien-être des individus. Thomas Pogge soutient un argument semblable :

« Severe poverty is by far the greatest source of human misery today. Death and harms from direct violence around the world [...] provoke more publicity and hand-wringing. But they are vastly outnumbered by deaths and harms due to poverty. In 1998, some 588,000 deaths were due to war [...]. Starvation and preventable diseases, by contrast, claimed 18 million human lives, thus causing about one-third of all human deaths. » <sup>88</sup>

Bien entendu, une partie de cette pauvreté tire son origine de différences culturelles qui engendrent des discriminations. Mais l'urgence est dans l'égalisation des conditions économiques et sociales des individus ; s'entêter à faire des droits culturels une question de l'heure manquerait la cible. En outre, les résultats d'une aide au développement seraient bien plus tangibles lorsqu'il s'agit de construire des écoles, des hôpitaux, des centres de distribution alimentaire, d'améliorer les infrastructures et de former la main d'œuvre locale que de mobiliser les ressources pour des guerres d'intervention humanitaire <sup>89</sup>.

Par conséquent, ce que montrerait le cas des Luos, c'est que le droit de préserver une culture s'applique dans des circonstances précises. Ce droit ne doit pas aller à l'encontre d'une redistribution équilibrée des ressources économiques. Il existe des cultures sociétales véhiculant de graves injustices et celles-ci ne peuvent justifier une protection spéciale. S'il est vrai qu'aucune version d'un droit au développement culturel ne saurait répondre au problème de la pauvreté, ne faudrait-il pas considérer les droits collectifs comme une question secondaire ?

Il est tentant de faire valoir l'idée que du point de vue d'une démocratie délibérative, ce seront aux individus concernés de hiérarchiser les droits comme bon leur semble. Ce serait une faute grave si la délibération niait la pluralité des structures institutionnelles d'une

---

<sup>87</sup> Bloomfield et Reilly (1998), p. 4.

<sup>88</sup> Pogge (2001a), p. 8. Ces chiffres proviennent de l'Organisation Mondiale de la Santé.

<sup>89</sup> Pogge (2001a), p. 9.

société. Cet argument a été longuement exposé dans les sections précédentes ; il s'agit ici de compléter la théorie normative avec certains principes d'application. Plusieurs penseurs ont émis l'hypothèse que les droits individuels comptent énormément dans la qualité de vie des communautés politiques. idiosyncrasique Sen a fait beaucoup pour démontrer l'impact positif de mesures sociales favorisant l'autonomie individuelle telles que des méthodes contraceptives efficaces ou une éducation de base. Dans la mesure où les communautés accordent une importance au bien-être de leurs membres et à la vie en commun, un moyen efficace pour réaliser ce but consisterait à faire participer le plus grand nombre de personnes à la vie politique. Sen constate ainsi que tous les épisodes de famines chroniques ont pris place dans des sociétés non démocratiques. Cette corrélation s'expliquerait par le fait que les élections démocratiques peuvent sanctionner les dirigeants inefficaces<sup>90</sup>. Les mesures démocratiques ont aussi un impact *constructif* sur la formation et l'expression des besoins de la population. La compréhension et le conceptualisation de ce qui compte en tant que « besoin » peut requérir l'exercice des droits politiques, en particulier les droits d'expression et de protestation, qui favorisent la discussion et l'échange : « [Ces droits] sont essentiels pour les processus de choix informés et réfléchis »<sup>91</sup>.

Il existerait ainsi de bonnes raisons de croire que les libertés politiques sont profondément liées à la qualité de vie d'une communauté, tant d'un point de vue instrumental que constructif. Mais cela ne veut pas dire, d'une part, que la seule manière de comprendre ces libertés politiques doit se conformer au paradigme individualiste ; ni, d'autre part, qu'il faille comprendre les droits économiques, sociaux et culturels comme des outils qui réalisent un niveau équitable des libertés individuelles. Concernant la limitation d'un paradigme individualiste, il faut remarquer que les agents collectifs font partie

---

<sup>90</sup> Sen (1999), pp. 7-8.

<sup>91</sup> Sen (1999), p. 9.

intégrante de la formulation des libertés individuelles. Comme l'a fait remarquer Onora O'Neill, dont les travaux font une large place à l'intégrité morale des individus, même la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme admet (implicitement) une pluralité d'États possédant des frontières et délimitant des droits exclusifs pour les citoyens membres de ces États, ainsi que l'attestent, par exemple, le droit de libre circulation et le droit d'asile. Ces droits n'ont de sens que dans un monde où les frontières exercent un contrôle sur les libertés individuelles :

« Rights, it appears, may legitimately be differentiated at boundaries : my rights in my own state will not and need not be the same as my rights in another state. In a world without bounded states, these distinctions would make no sense. Here it becomes quite explicit that the Declaration views states as the primary agents of justice : a cosmopolitan view of rights is to be spliced with a statist view of obligations. »<sup>92</sup>

Ce qui est malheureux, poursuit O'Neill, n'est pas que les droits cosmopolites sont limités par des frontières étatiques, mais plutôt que, « comme les États ne peuvent appliquer un régime juste, encore moins mondial, sans construire et coordonner plusieurs autres agents [collectifs et individuels], il est regrettable que la Déclaration soit si opaque concernant l'allocation des obligations de justice »<sup>93</sup>. Ce qui est regrettable, selon O'Neill, est le silence de la Déclaration concernant les obligations mutuelles des agents individuels et collectifs qui rendent possible les droits fondamentaux. Ces obligations sont reliées aux capacités (*capabilities*) des agents à mettre en oeuvre et à déployer les droits dans des situations spécifiques. L'analyse que développe O'Neill consiste ainsi à reprendre des éléments du programme de Sen mais sans limiter celui-ci à un paradigme individualiste. Les agents collectifs qui déploient les droits dans des situations concrètes incluent les États mais pas seulement ceux-ci. O'Neill recense également les ONG, dans le cas d'États affaiblis, ainsi que des entreprises multinationales.

---

<sup>92</sup> O'Neill (2001), pp. 192-193.

<sup>93</sup> O'Neill (2001), p. 193.

Il est regrettable que cette analyse ne se soit pas également penchée sur le rôle des structures de culture, omission qu'il faut mettre au compte de la propension des penseurs libéraux à réduire les communautés nationales à des communautés éthiques. Si elle avait considéré le rôle d'une structure institutionnelle, O'Neill aurait pu également hisser sa réflexion d'un cran. Les droits qui valorisent les libertés fondamentales – par exemple, la liberté de circulation – sont associées par O'Neill à des obligations ayant pour rôle de renforcer les libertés de base. C'est ainsi que Rawls et Habermas comprennent également la hiérarchisation des droits : les niveaux subalternes sont des conditions de possibilité des droits fondamentaux. Ceci paraît réducteur, comme je l'ai déjà souligné en rappelant la critique de David Ingram à cet égard. Le droit à une vie décente, à des conditions de subsistance acceptable, à la sécurité, à la liberté et à l'autonomie politique sont des droits complémentaires qui font partie intégrante d'un ensemble complet de droits. Leur justification ne peut pas être réduite à ce qu'exige les libertés communicationnelles ou une conception particulière de la rationalité. Ce sont des individus et des groupes situés qui exigent la protection de ces droits. Ils font partie de l'ensemble structurel que les communautés politiques modernes considèrent comme essentielles pour tout individu et à la vie en communauté. La hiérarchie de tous ces droits ne s'applique pas aux catégories entre elles – droits négatifs, sociaux, civiques, politiques et culturels – mais plutôt aux droits à l'intérieur de chacune de ces catégories<sup>94</sup>. Bien que ce soit dans une séquence historique particulière que ces catégories se sont développées – c'est d'ailleurs pourquoi certains distinguent entre les droits de première, seconde et troisième génération – chacune peut posséder une signification différente, en fonction d'un contexte bien précis.

---

<sup>94</sup> Ingram (2003), p. 374 et (2000), ch. 11. Voir aussi Henry Shue (1996).

En résumé, cette dernière partie montre que des structures de culture sont tout autant importantes au niveau de l'application des droits qu'au niveau de la justification normative. Que ce soit pour différencier des ordres de reconnaissance, des revendications culturalistes ou politiques, des agents collectifs de divers types et des catégories de droit, le concept de structure de culture permet à un cadre de reconnaissance de naviguer entre une réduction culturaliste et une réification purement civique. Il identifie des agents collectifs qui ont un rôle à jouer dans la manière dont sont agencées les libertés politiques que s'accorde une communauté politique. Une fois ces collectivités identifiées, il est possible de leur confier l'application des normes de manière à promouvoir tant l'autonomie privée que politique. Il n'existe pas de théorie en démocratie délibérative qui puisse statuer d'avance sous quelle rubrique ranger telle ou telle problématique juridique. Dans cette partie, j'ai mis de l'avant des principes qui devraient orienter une application du droit respectant la primauté des droits fondamentaux des individus (concernant leur autonomie morale) et la priorité quasi-équivalente des droits accordés aux groupes (équivalente au niveau de la sphère politique). Les textes de droit des sociétés actuelles admettent implicitement ces droits de groupes, mais il faut qu'elles les admettent explicitement, si le but d'une démocratie délibérative est bien de faire converger les capacités réflexives et critiques des individus avec la solidarité entre groupes de tout genre.

## Conclusion

Je vais conclure ce chapitre avec des objections qui peuvent être élevées contre l'interprétation que j'ai offerte d'un cadre de reconnaissance dans l'éthique de la discussion. Pour résumer brièvement, une éthique de la discussion cherche à faire valoir l'idée que la « coloration éthique » d'une communauté politique imprègne sa compréhension d'elle-même et ses institutions politiques et légales. Pour éviter que cette position ne referme la communauté politique dans un cadre herméneutique, Habermas distingue de manière rigide les domaines d'action éthique et morale. Le premier a trait aux finalités particulières des individus et des groupes et le second aux finalités universelles de tout individu. Le rôle d'un patriotisme constitutionnel serait, dans ces conditions, de réorienter les appartenances éthiques (de nature politique) en direction d'une identité morale universelle, et ceci dans un texte de loi dont la conséquence est de désolidariser l'intégration politique des cultures majoritaires et minoritaires.

Ce que montre cependant cette tentative, c'est qu'elle importe subrepticement des positions substantielles sur la vie bonne, en remplaçant les identités politiques par une identité cosmopolite. Ce faisant, elle risque de s'aliéner des composantes institutionnelles qui peuvent servir les mêmes buts qu'une identité cosmopolite, en plus de faire violence à un paradigme de justice censé valoriser l'inclusion des individus et des groupes. C'est pour répondre à ces problèmes que j'ai introduit l'idée de structures de culture, qui rendent possible une interprétation alternative du patriotisme constitutionnel en tant que pratique de résistance. À partir d'une critique des travaux de Will Kymlicka, j'ai rendu explicite une division plus nette entre ce qui est acceptable ou non dans un cadre délibératif de reconnaissance : la distinction entre justice et culture est possible si des structures collectives de culture sont incluses dans des institutions reconnues comme légitimes. Cette modification du design institutionnel des démocraties délibératives offre de nombreux avantages au niveau de la justification de l'identité morale des individus (qui demeure maintenant

strictement formelle), mais aussi dans le cas de la distinction entre identité institutionnelle et éthique, ainsi que du côté de l'application des principes de droit qui peuvent être modulés dans un espace délibératif ouvert aux groupes, sans que cette ouverture ne succombe à une réduction culturaliste.

L'objection principale qui pourrait être émise concerne l'ajout d'une catégorie collective dans le médium juridique, mettant en danger la protection des libertés individuelles. La structure individualiste du droit se fonde sur l'idée que seuls des individus peuvent prendre la responsabilité de leurs revendications jusqu'au bout. De plus, une structure individualiste du droit délimite surtout ce qu'il est interdit de faire : tout le reste est permis, y compris de valoriser sa propre communauté. Pour mettre en place de telles balises, il n'est peut-être pas nécessaire (ni souhaitable) de fournir des arguments ontologiques quant à l'existence de la liberté et de la responsabilité ; par contre, il faut pouvoir démontrer qu'une entité puisse faire usage de sa liberté et de sa responsabilité, ce qu'un locuteur justifiant et critiquant des prétentions à la validité est en mesure de faire. L'objection pourrait continuer en arguant qu'une justification semblable des droits collectifs n'est pas possible, dans la mesure où les collectivités se font et se défont au gré des individus qui les composent. La composition des collectivités, poursuivrait mon objecteur, est *relative* à un contexte, même si l'analyse ne considère qu'un noyau institutionnel minimal. En outre, le contenu de ce noyau changerait au gré des époques et des schèmes de compréhension. Ce ne serait pas le cas des individus puisque, peu importe la façon de les comprendre, il est toujours possible de les concevoir comme étant libres et responsables de leurs actes.

L'objection exprime la crainte que la justification des droits collectifs ne s'opposent à la primauté des droits individuels en vertu d'un relativisme légal. Mais une approche universelle des droits collectifs rejette avec virulence ce genre de relativisme. Le but de cette approche est d'arriver à un équilibre entre les droits collectifs et individuels : les droits individuels ont une

primauté concernant l'autonomie morale des individus (que traduisent les libertés d'expression et de conscience), mais il ne faut pas ignorer un équilibre nécessaire entre les droits individuels et collectifs dans la sphère politique. Ceci implique bien entendu une contrainte mutuelle des droits individuels et collectifs. Autrement dit, il y a certains droits dont on ne peut légitimement restreindre la portée (sauf en des cas exceptionnels qui, encore là, doivent être justifiés dans un cadre délibératif de reconnaissance) ; les droits fondamentaux irréductibles peuvent être aussi bien individuels que collectifs. Or, le partisan d'un relativisme juridique rejette l'idée qu'il y ait des droits fondamentaux irréductibles. Il n'est donc pas question d'un relativisme juridique dans l'approche que je défends.

Évidemment, une prémisse implicite de cette approche est que certains droits collectifs sont irréductibles aux droits individuels. Il importe alors de démontrer l'existence de droits collectifs, ou du moins de bonnes raisons d'en admettre dans la sphère juridique. Habermas, comme je l'ai déjà montré, se contente d'affirmer que le droit possède une structure individualiste, bien que la réalité juridique démontre le contraire. Face à cette réalité, nombre de théoriciens ont cherché à réduire les droits collectifs à des droits individuels, ou à justifier ceux-là par l'entremise de ceux-ci<sup>95</sup>. Bien que leur application soit contestée et que la réflexion juridique demeure en retard sur cette réalité, c'est toutefois le cas que les droits collectifs sont devenus une réalité juridique. Les chartes, les conventions, les pactes et les ententes qui traitent des droits de groupe comme un concept collectif sont abondants : *Pacte international relatif aux droits civils et politiques, Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses ou linguistiques, Déclaration des relations amicales entre États, Convention concernant les peuples indigènes, Projet de*

---

<sup>95</sup> Un aperçu à la fois clair et concis des versions individualiste, collectivistes et « équilibrées » du droit à l'auto-détermination se trouve dans Falk (2000), pp. 97-125.

*déclaration des droits des peuples autochtones, Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*, par exemple, pour ne nommer que ceux-là <sup>96</sup>.

Ces instruments juridiques échappent au reproche de relativisme. Une bonne manière de justifier ces droits consiste à les relier au concept de groupe développé dans ce travail, celui d'un monde vécu incluant des structures de culture. Bien que certaines chartes dont il est question ne manquent pas de réaffirmer l'importance des droits individuels, la juxtaposition des droits collectifs et individuels ne devrait pas faire conclure à la subordination systématique des uns aux autres. Certains traités expriment clairement l'idée que les droits s'appliquant aux groupes sont des droits individuels (par exemple, la *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales* mentionne à tout moment que c'est la « personne » qui est le sujet de ces droits). D'autres traités juxtaposent une série de droits décernés aux individus et aux peuples (telle la *Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples*). Certains textes concernent seulement des peuples. Dans tous ces textes, il est remarquable de constater à quel point la formulation demeure strictement universaliste et ne prête pas flanc à une approche herméneutique ou relativiste du droit. Ce qui est largement concédé, par contre, c'est que l'individu, d'une part, a besoin pour son développement d'un contexte de choix et que les groupes, d'autre part, ont le devoir de se respecter mutuellement. Le concept de groupe défendu dans ces lignes ne portant pas atteinte aux droits fondamentaux de l'individu, il permet d'englober un nombre plus important de traités juridiques que ne le fait la tentative de tout réduire à une structure individualiste. Il rend compte d'un contexte de choix que toute communauté politique ne peut éviter de déployer et constitue une large plate-forme pour une multitude de revendications ayant cours. Il témoigne ainsi de caractéristiques collectives qui transcendent les contextes particuliers. Un dernier argument

---

<sup>96</sup> Pour un éventail assez exhaustif, cf. Weston, Falk et Charlesworth (1997) et Turp (2001). Une liste des documents disponibles sur le web se retrouve dans Kly et Kly (2001), pp. 220-221.

à l'appui de l'universalisme d'un cadre délibératif de reconnaissance est que celui-ci constitue un apport essentiel à la résolution de nombres de conflits juridiques et politiques dans le monde actuel.

Une autre objection pourrait mettre l'emphase sur les présupposés se tramant derrière mes répliques. Habermas n'a pas hésité à arguer que toute politique de la reconnaissance se réclame d'une approche communautarienne<sup>97</sup>. Tout se passe comme si la reconnaissance de l'imprégnation des cultures nationales dans le médium du droit devait inévitablement mettre en place une communauté forte qui écrase les aspirations individuelles déviantes. Cette objection présuppose toutefois que seule une communauté discursive ne dégénère pas dans une conception communautarienne. Ceci n'est rien de plus qu'une hypothèse dont j'ai démontré à quel point elle est erronée. Elle offre un contrepoids à une approche herméneutique du langage et des cultures qui n'est pas justifiée, mais qui sert de repoussoir. Autrement dit, en désolidarisant les communautés politiques de tout contenu culturel y compris des structures de culture, Habermas nuit à sa propre cause. Il va à l'encontre de sa propre théorie, de sa propre compréhension de la signification linguistique et de l'idée que les contenus d'un monde vécu imprègnent le médium du droit. Il va enfin à l'encontre de sa propre conception de l'identité individuelle, inévitablement constituée dans un monde vécu. Avec une approche institutionnelle du langage et une conception structurelle de la culture, il n'est plus nécessaire de tracer une frontière aussi imperméable entre les cultures et les critères de justification des décisions politiques. Il n'est plus nécessaire non plus de recourir à une approche communautarienne ou herméneutique pour rendre compte de l'imprégnation culturelle du droit.

---

<sup>97</sup> En premier lieu dans (1993).

## CONCLUSION

L'OBJECTIF DE CE TRAVAIL consiste à opérer deux modifications au programme habermassien. Tout d'abord, il a fallu préparer le terrain à la mise en place d'une approche institutionnaliste du langage, dont la structure moléculaire exige, d'une part, l'abandon du holisme sémantique et, d'autre part, une distinction conceptuelle entre la culture d'une communauté linguistique et la structure sémantique du langage. L'analyse de la pragmatique formelle de Habermas montre que les deux niveaux d'usage du langage auxquels elle réfère, ceux de la communication quotidienne et de la discussion rationnelle, supportent implicitement la distinction entre culture et structure linguistique. Modifier la pragmatique formelle pour y insérer une approche institutionnelle du langage prend alors la forme d'un ajout qui vient éclairer la position de Habermas. Elle permet en outre de répondre aux critiques qui voient se profiler dans cette position une herméneutique du langage, ainsi qu'à celles qui déplorent l'absence d'une théorie cohérente du langage. La seconde modification consiste à partir de l'approche institutionnelle afin de développer une notion collective de l'identité politique qui ne met pas en danger l'identité

morale de l'individu. Cette modification est en outre rendue possible par la distinction, qu'autorise l'approche institutionnelle, entre le caractère et la structure d'une culture. L'identité collective dont il est question est une identité institutionnelle universelle, qui convient à tous les groupes politiques dont l'autorité est uniformément distribuée parmi ses membres. Le résultat est d'insérer dans la théorie politique habermassienne ce que j'appelle un *cadre délibératif de reconnaissance*. L'autonomie morale des locuteurs trouve une cohérence accrue, grâce à une séparation entre leur identité éthique et politique, cette dernière incluant maintenant des groupes à travers une réalité institutionnelle qui n'empiète pas sur l'autonomie morale des locuteurs. Cette théorie de la reconnaissance précède les politiques de la reconnaissance, car elle met en place les éléments d'une délibération démocratique dont le but est la recherche coopérative du bien commun qui inclut tous les individus et les groupes dans une même communauté politique.

Voilà pour les grandes lignes de mon argumentation. Ayant déjà répété les détails les plus importants de mon argumentation à plusieurs reprises, je préfère épargner mes lecteurs et je vais plutôt prendre un recul qui éclairera mon propos. En guise de conclusion finale, je vais tout d'abord poursuivre certaines réflexions en ce qui a trait aux rapports d'une philosophie du langage à une philosophie morale et politique. Malgré les nombreux travaux qui ont vu le jour en philosophie du langage, les liens qui rapprochent ce domaine à une philosophie politique n'ont pas fait l'objet d'une analyse systématique. Je vais proposer quelques pistes de réflexions qui auront l'avantage d'ouvrir mes réflexions antérieures sur de nouveaux horizons. Je vais ensuite revenir sur l'ampleur des modifications qui ont été apportées au programme habermassien, en défendant une dernière fois les avantages d'une critique constructive de la reconnaissance, cette fois du point de vue des liens qui unissent la théorie et la pratique.

Après plus d'un siècle de recherches intensives en philosophie du langage, ce n'est pas faire preuve d'originalité que d'insister sur la prise en compte d'un tournant linguistique en philosophie morale et politique. À première vue, certains indices prouveraient que le tournant a été négocié en bonne et due forme. Les grandes recherches métaphysiques ont été remplacées par des théories de la connaissance qui, pour plusieurs, s'en remettent à une philosophie du langage ou du moins, à une philosophie de l'esprit qui développe une bonne partie de ses intuitions à partir d'une analyse du langage. Ces théories de la connaissance président à leur tour à une fondation des théories éthiques. Il serait aussi possible de faire le chemin inverse, comme le font certaines études féministes qui partent d'une analyse politique pour dénoncer des recherches biaisées en langage. Mais les études systématiques qui ont pour objet de mettre à jour les liens qui unissent analyse du langage et théorie de la société sont presque inexistantes. La plupart du temps, les penseurs qui ont explicitement rapproché langage et société ont plutôt fondé leur approche sur des intuitions : que le rôle du langage soit de mettre en place des délibérations publiques, d'explicitier une identité dialogique ou encore de construire et de déconstruire des vases communicants entre le discours et la pratique, ces tentatives se ramifient dans des conclusions tirées d'une théorie du langage qui servent principalement une conception politique. C'est peut-être là un départ important, mais les possibilités et limitations du rapprochement entre langage et politique demeurent implicites.

Il est à peu près certain que les opinions politiques ont peu de prise sur une théorie du langage. Par exemple, il n'est pas nécessaire de rappeler les positions antisémites de Frege pour comprendre la distinction entre sens et dénotation. Mon hypothèse serait plutôt celle-ci : que ce soit de façon implicite ou explicite, une théorie de la signification a nécessairement des ramifications politiques, tandis qu'une théorie politique engage la réflexion sur la signification dans un sens déterminé. Par exemple, il paraît clair que le rejet

de la langue par Davidson a d'immenses conséquences pour une approche politique, qui devrait alors s'interdire de considérer les groupes comme des ensembles individués. En outre, son approche linguistique commande un individualisme méthodologique relativement robuste. De son côté, Rawls développe l'idée d'une identité institutionnelle qui mérite un éclaircissement, qu'une théorie du langage peut lui fournir. Habermas, pour sa part, met tellement d'efforts à développer une théorie *sociale* de la signification<sup>1</sup> qu'il n'est pas possible de le considérer comme un individualiste au même titre que Davidson, par exemple.

Habermas a dégagé, parallèlement à sa théorie de la société, une théorie du langage qui ordonne néanmoins les termes d'un débat en philosophie du langage, de telle sorte que l'aspect social de la signification devrait influencer nos conceptions du langage *dans la mesure où existe un lien entre langage et politique*. Mais comment démontrer l'existence de ce lien ? En l'absence d'une théorie systématique, le mieux qu'il est possible de faire, dans l'espace qu'il me reste, consiste à pointer vers des éléments qui orientent une réponse ou une autre. Concernant Habermas, j'ai montré que deux interprétations de sa théorie du langage sont possibles, l'une, comme celle de Heath et Fultner, fortement révisionniste et l'autre, celle d'une approche institutionnelle, légèrement réformiste. Or, il est surprenant de constater que toutes deux renversent leur perspective au niveau de leurs implications politiques : l'interprétation linguistique révisionniste de Heath et Fultner devient réformiste en politique, tandis que l'interprétation réformiste d'une approche institutionnelle du langage prend une forme révisionniste au niveau politique. L'approche de Heath laisse en l'état l'orientation politique de la perspective habermassienne, en particulier celle d'un monde vécu qui se rationalise en grande partie en épousant une épistémologie individualiste qui, pour déployer librement les capacités individuelles, désamorce toute tentative

---

<sup>1</sup> Cf. à ce sujet le bel article de Fultner (2001), dont je m'inspire beaucoup en ce qui concerne le lien entre langage et société.

d'individuer les groupes politiques. Cette orientation générale est adoptée par la plupart des habermassiens – Baynes, Benhabib, Bohman, Rehg et Wingert, par exemple. L'approche institutionnelle pour sa part exige une révision majeure du versant politique, celle d'admettre l'existence de groupes au niveau des institutions politiques, bien que les groupes demeurent conçus comme des entités non holistes qui respectent une large part des intuitions politiques de Habermas concernant la protection des droits individuels. Cette modification dans l'orientation générale de Habermas, c'est-à-dire la prise en compte d'entités collectives dans les structures politiques et légales, a été proposé par quelques commentateurs, en tout premier lieu Ingram, mais je pense aussi à Courtois, Ferry et, dans une moindre mesure, Honneth.

Ce jeu de chassé-croisé entre théories du langage et de la société démontre les difficultés guettant quiconque voudrait faire le pont entre langage et politique, ainsi que l'ampleur des modifications qui sont demandées si l'on veut rendre cohérente la pensée de Habermas. Dans un cas comme dans l'autre, il y a de sérieuses décisions à prendre. Faut-il respecter les intuitions linguistiques de Habermas, quitte à modifier en profondeur son programme politique, ou faire l'inverse ? Comme on peut s'en douter, la réponse à cette question est d'emblée orientée par une série de réflexions en philosophie du langage et en philosophie politique. Mais il me semble qu'un enjeu plus important est à l'oeuvre : il s'agit du rapport entre la théorie et la pratique, dont il faut admettre l'importance dans la pensée de Habermas. La raison pourquoi il faut porter le tournant linguistique à son terme est qu'une conception intersubjectiviste du langage et délibérative de la démocratie arrive à résoudre plusieurs difficultés concernant la justification (l'aspect théorique) et l'application (l'aspect pratique) des normes dans une société pluraliste. Dans cette perspective, il me semble qu'une approche institutionnelle conserve une longueur d'avance.

La difficulté qui guette une réflexion sur la justification des normes est, du point de vue philosophique, d'arriver à dépasser le paradigme métaphysique qui consistait à réfléchir en solitaire sur les principes ultimes. Le philosophe se trouve dans la perspective d'une collaboration interdisciplinaire et intersubjective qu'il ne peut espérer dominer ; la philosophie n'a plus les moyens de se déclarer *Reine des sciences*. Une chose est certaine, c'est que pour rendre possible une activité collaboratrice, le philosophe doit se concevoir lui-même comme un habitant de la cité parmi d'autres. Toute proposition théorique doit alors satisfaire la prise en compte de l'égalité formelle des individus (ou mieux, de locuteurs) qui se conçoivent comme ayant à répondre au critère le plus important d'un cadre d'argumentation morale : les citoyens se font tous face dans une situation d'égalité telle, que seule la force non violente des raisons peuvent les convaincre. Dans les cas où d'autres éléments viennent côtoyer la force des raisons, par exemple un compromis exigé par la loi du nombre ou des délais impartis aux conversations, ces éléments doivent eux-mêmes justifier leur présence dans une discussion encadrée par le principe d'égalité.

Mais la prise en compte de l'intersubjectivité du débat sur les normes, remontant jusqu'à leur justification, doit également inclure une structure institutionnelle au niveau non pas de l'identité morale des individus, mais au niveau de leur identité politique. Si l'idée d'égalité a un sens lors de la justification des normes, il faut tenir compte d'une incontournable réalité institutionnelle qu'aucun individu rationnel ne peut rejeter s'il désire, par exemple, justifier des droits politiques, sociaux ou culturels. Un tel n'est l'égal d'un autre que s'il est en mesure de faire valoir la signification qu'a pour lui la protection de son intégrité corporelle, sociale et culturelle. Il ne s'agit pas ici d'écouter un récit exprimant ce que veut dire vivre une vie bonne du point de vue d'autrui ; mais d'admettre que se poser cette question implique une série d'institutions dont la mise en marche n'est pas pensable sans autorité collective. Avant même de se demander si cette autorité est coordonnée selon des paramètres, disons,

déontologiques ou conséquentialistes, il n'est pas possible de contourner l'existence d'un groupe dont le principe d'individuation repose sur un échange social de raisons dans un cadre d'argumentation morale.

Or, en admettant cela, se pose la question du rapport entre le formalisme du cadre d'argumentation morale et la vie éthique substantielle d'un groupe. C'est là le point de départ de ce travail, qui commence par évaluer le rôle du monde vécu dans les capacités réflexives des locuteurs. C'est ce qui a conduit au rejet du holisme sémantique, afin de passer par-dessus un holisme épistémologique dont il ne semble pas possible de se défaire. Une théorie moléculaire du langage fut ensuite mise à contribution pour expliquer ce qui permet à des locuteurs de se comprendre, sans qu'ils aient à comprendre de manière semblable un ensemble large et diffus de savoir pratique non totalisable. Au lieu de rejeter l'idée de langue, ou le concept de monde vécu, l'approche institutionnelle montre de quelle manière il est possible d'individuer une unité sémantique assez large mais non holiste, en référence à la langue telle que la parle un groupe linguistique. Cette langue contient à sa base une structure conceptuelle qui utilise des définitions ostensives. Il est possible de ramener les définitions stéréotypes complexes à une structure de base et les définitions théoriques à des définitions stéréotypes complexes. De la sorte, un groupe linguistique développe une institution particulière, une langue, sans avoir à en comprendre les structures fondamentales à travers un savoir pratique holiste. La langue est une institution qui fait partie des structures de culture d'un groupe. D'autres institutions fonctionnent de manière semblable, de telle sorte qu'un groupe parvient à développer une identité institutionnelle qui peut se détacher conceptuellement de son identité éthique. Les locuteurs peuvent ainsi se concevoir à l'intérieur d'un vaste monde vécu en flux constant et prendre une position d'observateur eu égard au monde vécu, à partir du médium commun de la langue qui peut se détacher de la toile d'arrière-fond de la culture.

L'approche institutionnelle résout ainsi une difficulté importante, qui guette dans un premier temps la justification des normes dans une communauté politique. Dès qu'il est admis que la fondation des normes est une opération collective, le risque est que le particularisme des communautés éthiques n'envahisse le champ normatif. Habermas contourne cet obstacle en sublimant le caractère éthique des communautés dans un cadre d'argumentation morale, ce qui revient à réifier une identité particulière qui ne ratera pas sa chance d'investir les normes morales. Un cadre *formel* d'argumentation doit le rester ; l'approche institutionnelle lui est fidèle en le complétant, au niveau politique seulement, d'un concept structurel de groupe préservant le pluralisme des cultures. Habermas écarte le relativisme inhérent au monde vécu en orientant celui-ci en direction d'un monde vécu idéalisé ou même d'un discours universel ; cette stratégie manque toutefois de convaincre. L'approche institutionnelle offre pour sa part un critère déontologique du concept de groupe et permet de comprendre ce qui autorise une multiplicité de mondes vécus à développer leurs structures respectives. C'est une illusion que de vouloir éliminer les structures de culture de la sphère politique ; en les rendant explicites, l'approche institutionnelle sépare le grain de l'ivraie et donne un contenu à l'idée qui oriente fondamentalement le projet de Habermas, celle de réaliser un équilibre entre l'autonomie privée de l'individu et son autonomie publique exercée avec autrui.

Les concepts dont hérite une démocratie délibérative permettent alors de donner une cohérence supplémentaire à l'application de normes dans une société pluraliste. Il est maintenant possible de jeter un pont entre les revendications de reconnaissance et les principes fondamentaux de la justice distributive. Les sphères d'identité – morale, politique et éthique – ne rejettent ni l'identité formelle des locuteurs, ni celle de la collectivité à laquelle ils appartiennent. Il ne saurait être question de remettre en cause la primauté des libertés individuelles et du bien-être économique, politique et social des individus, ni d'y

résorber l'autonomie de la collectivité, qui est un bien tant du point de vue de l'individu que de celui de l'espèce humaine. Il est également possible, à partir d'un cadre délibératif de reconnaissance, de critiquer le concept de neutralité de justification, tout en comprenant en quel sens *certaines* décisions politiques sont également justes envers des individus ou des groupes. Il est enfin plus facile de distinguer, d'une part, la solidarité collective à l'oeuvre dans les structures institutionnelles et, d'autre part, *les* solidarités collectives en devenir dans l'espace informel d'une société civile, ainsi que le rapport entre les deux.

Sans verser dans une utopie révolutionnaire qui dépend d'une philosophie spéculative dont ne dispose plus la philosophie, cette critique constructive du concept de reconnaissance injecte dans le discours habermassien des énergies utopiques, particulièrement rares depuis un certain temps. L'égalisation des conditions de vie, qui rend possible la reproduction équilibrée de l'espèce humaine, passe autant par une considération des conditions de vie individuelle que collective. La pluralisation des perspectives sociales, qu'une philosophie pragmatique du langage accompagne de manière exemplaire, implique des modifications au niveau de la fondation et de l'application des normes dont la principale caractéristique est de prendre au sérieux l'intersubjectivité du langage et l'importance d'un espace délibératif dans la cité. Afin de se prononcer sur les structures institutionnelles réclamées de plus en plus par des groupes politiques, il est nécessaire de tenir compte de ces modifications. Lors de la mise en place des normes et des institutions, il importe également de prendre en compte les structures de culture. Mettre en oeuvre ces changements constitue un premier pas pour répliquer à une herméneutique du soupçon de plus en plus envahissante et paralysante, qui refuse de considérer la possibilité d'une voie politique se glissant entre, d'une part, de grands projets collectifs dont le socialisme utopique s'était fait le fer de lance, mais avec un succès plus que mitigé et, d'autre part, un individualisme néolibéral qui gagne du terrain, avec un succès que l'on espère en voie d'essoufflement.



## BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES CITÉES

## 1. Œuvres de Habermas (l'année de la publication originale est entre parenthèses)

(1964) « Von der Schwierigkeit, Nein zu sagen », dans HABERMAS, *Philosophisch-politisch Profile*. (troisième édition augmentée), Francfort-sur-Main : Suhrkamp Verlag, 1981, pp. 445-452 (traduction en annexe).

(1967a), « À propos de la problématique de la compréhension de sens dans les sciences praxéologiques empirico-analytiques », dans HABERMAS, 1984, pp. 118-215.

(1967b) « Travail et interaction. Remarques sur la "philosophie de l'esprit" de Hegel à Iéna », dans HABERMAS. *La Technique et la science comme idéologie*. Trad. J.-R. Ladmiral, Paris : Gallimard, 1973, pp. 163-211.

(1968) *Connaissance et intérêt*. Traduit de l'allemand par G. Cléménçon et al., Paris : Gallimard, 1976.

(1969) « Préhistoire de la subjectivité et affirmation de soi effrénée », dans HABERMAS. *Profils philosophiques et politiques*. Trad. F. Dastur et al., Paris : Gallimard, 1974, pp. 241-256.

(1972) « Théories relatives à la vérité », dans HABERMAS. (1984), pp. 275-328.

(1974) « On Social Identity », dans *Telos*, no. 19, printemps 1974, pp. 91-103.

(1976a) « Signification de la pragmatique universelle », dans HABERMAS. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, pp. 329-411.

(1976b) « Intention, Konvention und sprachliche Interaktion », dans HABERMAS. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Francfort-sur-Main, 1984, pp. 307-331. Traduit dans HABERMAS. (2000), pp. 105-127.

(1981) I et II, *Théorie de l'agir communicationnel*. Trad. J.-M. Ferry (Tome I) et J.-L. Schlegel (Tome II), Paris : Fayard, 1987.

(1982) « Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns », dans Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Verlag : Francfort-sur-Main, 1984, pp. 571-606. Traduit dans HABERMAS. (1984), pp. 413-446.

(1984) *Logique des sciences sociales et autres essais*. Trad. R. Rochlitz, Gallimard : Paris, 1987.

(1985) *Le discours philosophique de la modernité*. Trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris : Gallimard, 1988.

(1985-1990) *Écrits politiques. Culture, droit, histoire*. Trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris : Flammarion, 1990.

(1986) « A Reply », dans HONNETH, Axel et JOAS, Hans. *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Trad. J. Gaines et D.L. Jones, Cambridge, UK : Polity Press, 1991, pp. 214-263.

(1986a) *Autonomy and Solidarity. Interviews edited and introduced by Peter Dews*. London : Verso.

(1988) *La Pensée postmétaphysique*. Trad. R. Rochlitz, Paris : Armand Colin, 1993.

(1988a) « Actions, actes de parole, interactions médiatisées par le langage et le monde vécu », dans HABERMAS. (1988), pp. 65-104.

(1988b), « Pour une critique de la théorie de la signification », dans HABERMAS. (1988), pp. 105-136.

(1988c), « Remarques sur John Searle, *Meaning, Communication and Representation* », dans HABERMAS, (1988), pp. 137-150.

(1988d), « L'unité de la raison au sein de la pluralité de ses voix », dans HABERMAS, (1988), pp. 153-186.

(1988e), « L'individualisation par la socialisation. La théorie de la subjectivité », dans HABERMAS, (1988), pp. 187-242.

(1988f), « Thèmes de la pensée postmétaphysique », dans HABERMAS, (1988), pp. 35-61.

(1990), « Edmund Husserl : à propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », dans HABERMAS. (1991), pp. 31-44.

(1991), *Textes et contextes*. Trad. M. Hunyadi et R. Rochlitz, Paris : Cerf, 1994.

(1991b), *De l'éthique de la discussion*. Trad. M. Hunyadi, Paris : Cerf, 1992.

(1992), *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris : Gallimard, 1997.

(1993), « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », dans HABERMAS, (1996), p. 205-243.

(1995), « Replik », dans *Revue Internationale de Philosophie*, no. 4, décembre 1995, pp. 551-565.

(1996), *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Trad. R. Rochlitz, Paris : Fayard, 1998.

(1996a), « *La rationalité de l'entente*. La rationalité de la communication explicitée par la théorie des actes de parole », dans HABERMAS, (1999), pp. 43-77.

(1996b), « La morale des visions du monde. « Raison » et « vérité » dans le libéralisme politique de Rawls », dans HABERMAS et RAWLS, J. (1997), pp. 143-187.

(1996b), « L'État-nation Européen. Passé et avenir de la souveraineté et de la citoyenneté », dans HABERMAS, (1996), pp. 95-119.

- (1997) HABERMAS et RAWLS, J. *Débat sur la justice politique*. Trad. C. Audard et R. Rochlitz, Paris : Cerf.
- (1998), *The Postnational Constellation. Political Essays*, Trad. Max Pensky, Cambridge, UK : Polity Press, 2001. (Trois articles de ce recueil ont été traduits dans *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Trad. R. Rochlitz, Paris : Fayard, 2000).
- (1998a), « What is a People ? », dans HABERMAS, (1998), pp. 1-25.
- (1999) *Vérité et justification*, Trad. R. Rochlitz, Gallimard, Paris : 2001.
- (1999a), « A Short Reply », dans *Ratio Juris*, v. 12, n. 4, décembre 1999, pp. 445-453.
- (1999b), « Du droit des peuples au droit des citoyens du monde ? », dans *Le monde des débats*, juin 1999, pp. 8-9.
- (2000) « Valeurs et normes. À propos du pragmatisme kantien de Hilary Putnam », dans ROCHLITZ, R. (dir.). *Habermas. L'usage public de la raison*, Trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris : PUF, 2002, pp. 199-236.
- (2000) *On the Pragmatics of Social Interaction. Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, Trad. B. Fultner, Cambridge, Mass. : MIT Press.
- (2000a), « Remarks on Erhard Denninger's Triad of Diversity, Security and Solidarity », dans *Constellations*, v. 7, n. 4, décembre 2000, pp. 522-528.
- (2001) « From Kant's "Ideas" of Pure Reason to the "Idealizing" Presuppositions of Communicative Action : Reflections on the Detranscendentalized "Use of Reason" », dans J. Bohman et W. Rehg (dir.), 2001.
- (2002) « Postscript : some concluding remarks », entrevue dans *Aboulafia et al*, 2002, pp. 223-233.
- (2003a) « Trois versions de la démocratie libérale », dans *Débats*, n. 125, mai-août 2003, pp. 122-131.
- (2003b) *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, Trad. P. Savidan, Paris : Grasset.
- (2003c), « Intolerance and Discrimination », dans *International Constellation*, v. 1, n. 1, 2003, pp. 2-12.

## 2. Autres textes

ABOULAFIA Mitchell, BOOKMAN Myra et KEMP, Catherine (dir.). *Habermas and Pragmatism*. New York : Routledge, 2002.

ANHEIER Helmut, GLASIUS Marlies et KALDOR, Mary (dir.). *Global Civil Society*. Oxford : Oxford University Press, 2001.

APEL, Karl-Otto. « Der transzendentalhermeneutische Begriff des Sprache », dans *Transformation der Philosophie*. Franfort-sur-Main : Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 350-358.

ARCHIBUGI Daniele, HELD, David et KÖHLER, Martin (dir.). *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, UK : Polity Press, 1998.

AYERS, Alison *et al.*, « Democracy and Identity-Based Conflicts : Problem or Solution ? », dans *Democratic Institutions and Politics in Contexts of Inequality, Poverty and Conflict : A Conceptual Framework*. Draft working paper, novembre 1999.

BAERTSCHI Bernard et MULLIGAN Kevin (dir.). *Les nationalismes*. Paris : PUF, 2002.

BALAKRISHNAN, Gopal. « Overcoming Emancipation », dans *New Left Review*, janvier-février 2003, pp. 115-128.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York : Columbia University Press, 1986.

BERTEN André, DA SILVEIRA, Pablo et POURTOIS, Hervé (dir.). *Libéraux et communautariens*. Paris : PUF, 1997.

BEITZ, Charles R. *Political Theory and International Relations*. Princeton : Princeton University Press, 1979.

BILGRAMI, Akeel. « Pour le holisme sémantique », dans ENGEL, P. (dir.), (1994), pp. 51-132.

BLACKBURN, Simon. *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford : Clarendon Press, 1984.

BLOOMFIELD David et REILLY Ben (dir.). *Democracy and Deep-Rooted Conflict : Options for Negotiators*. Stockholm : IDEA, 1998.

BOHMAN, James. « Review of Stephen Turner, *The Social Theory of Practice* », dans *History and Theory*, v. 36, 1998, pp. 93-107.

BOHMAN James et REHG William (dir.). *Pluralism and the Pragmatic Turn : The Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 2001.

BRANDOM, Robert B., *Making It Explicit*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1994.

BRUMLIK, Micha et BRUNKHORST Hauke (dir.). *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Francfort-sur-Main : Fischer Taschenbuch Verlag, 1993.

BURGE, Tyler, « Individualism and the Mental », dans LUDLOW, P. et MARTIN, N. (dir.). *Externalism and Self-Knowledge*. New York : CSLI Publications, 1998, pp. 21-83. (d'abord publié en 1979).

\_\_\_\_\_. « Individualism and Self-knowledge », dans LUDLOW, P. et MARTIN, N. (dir.). *Externalism and Self-Knowledge*. CSLI Publications, 1998, pp. 111-127. (d'abord publié en 1988).

CANOVAN, Margaret. « Patriotism is not enough », *British Journal of Political Science*, n. 30, 2000, pp. 413-432.

CORREDOR, Cristina. « Framework of an Intersubjectivist Theory of Meaning », dans *Sorites*, no. 8, juin 1997, pp. 33-60.

COOKE, Maeve (dir.). *On the Pragmatics of Communication. Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1998.

COURTOIS, Stéphane, « Habermas et la question du nationalisme : la question du Québec », dans *Philosophiques*, v. 27, n. 2, automne 2000, pp. 377-402.

DAVIDSON, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford : Clarendon Press, 1984.

\_\_\_\_\_. « A Nice Derangement of Epitaphs », dans E. Lepore (dir.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, pp. 433-446.

\_\_\_\_\_. « Jusqu'où va le caractère public d'une langue ? », dans SEBESTIK, J. et SOULEZ, A. *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, Paris, Méridiens Klincksieck, pp. 241-259.

Dryzek, John S., *Deliberative Democracy and Beyond*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

DUMMETT, Michael. *Truth and other enigmas*. Londres : Duckworth, 1978.

\_\_\_\_\_. « What is a Theory of Meaning » I et II, dans *The Seas of Language*. New York : Oxford University Press, 1993, pp. 1-33 et 34-93.

\_\_\_\_\_. « A Nice Derangement of Epitaphs : Some Comments on Davidson and Hacking », dans LEPORE E. (dir.). *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford : Blackwell, 1986, pp. 459-476.

\_\_\_\_\_. « Reply to Neil Tennant », dans TAYLOR Barry (dir.). *Michael Dummett. Contributions to Philosophy*. Dordrecht : Nijhoff international philosophy series v. 25, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 235-253.

ENGEL, Pascal. (dir.). *Lire Davidson. Interprétation et holisme*. Paris : Combas, Éd. de l'Éclat, 1994, pp. 51-132.

FALK, Richard A. « The United Nations and Cosmopolitan Democracy : Bad Dream, Utopian Fantasy, Political Project », dans HELD *et al.*, (1998), pp.309-330.

\_\_\_\_\_. « Mission : Implausible », dans *Washington Post*, dimanche 19 septembre 1999, page B01.

\_\_\_\_\_. *Human rights Horizon : The pursuit of Justice in a Globalizing World*. New York : Routledge, 2000.

FICHTE, Johann G. *Fondements du droit naturel*. Trad. Alain Renaut, Paris : PUF, 1984.

FINE Robert et SMITH Will. « Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism », dans *Constellations*, v. 10, n. 4, décembre 2003, pp. 469-487.

FODOR Jerry et LEPORE Ernest, *Holism. A Shopper's Guide*. Cambridge, Mass. : Blackwell, 1992.

FORST, Rainer. *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Trad. J.M.M. Farrell, Berkeley : University of California Press, 2002.

FRANK, Manfred. « Subjectivität und Intersubjectivität », dans *Revue Internationale de Philosophie*, no. 4, décembre 1995, pp. 521-550.

\_\_\_\_\_. « Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis oder über einige Schwierigkeiten bei der Reduktion von Subjectivität », dans GÜNTHER K. et WINGERT, L., 2001, pp. 217-242.

FRASER Nancy et HONNETH Axel. *Redistribution or Recognition ? A political-philosophical exchange*. Trad. J. Golb et al., New York : Verso, 2003.

FULTNER, Barbara, *Radical interpretation or Communicative Action : Holism in Davidson and Habermas*. Thèse de doctorat, Philosophie : Evanston, Illinois : Université de Northwestern : 1995, 260 pages.

\_\_\_\_\_. « On Parts and Wholes : The Molecularist Critique of Semantic Holism », dans *Protosociology*, v. 11, 1998, pp. 41-65,

\_\_\_\_\_. « Inferentialism and Communicative Action : Robust Conceptions of Intersubjectivity », dans *Philosophical Studies*, n. 108, 2002, pp. 121-131.

\_\_\_\_\_. « Do Social Philosophers Need a Theory of Meaning ? Social Theory and Semantics after the Pragmatic Turn », dans BOHMAN et REHG (2002), pp. 145-162.

\_\_\_\_\_. « Do Social Philosophers Need a Theory of Meaning ? Social Theory and Semantics after the Pragmatic Turn », dans BOHMAN et REHG, (2001), pp. 145-162.

GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. Étienne Sacre, Paris : Seuil, 1976.

\_\_\_\_\_. « Réplique à *Herméneutique et Critique de l'Idéologie* », dans GADAMER, *L'Art de comprendre. Écrits I: Herméneutique et tradition philosophique*. Trad. de l'allemand par Marianna Simon, Paris : Aubier Montaigne, 1982, pp. 123-143.

\_\_\_\_\_. « Langage et compréhension », dans Gadamer, *Langage et vérité*. Trad. de l'allemand par Jean-Claude Gens, Paris : Gallimard, 1995, pp. 146-164.

GAGNON Alain G., GUIBERNAU Montserrat et ROCHER, François (dir.). *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies*. Montréal : IRPP, 2003.

GALSTON, William. « Two Concepts of Liberalism », dans *Ethics*, Avril 1995, n. 105, pp. 516-534.

GEMELLI, Vitaliano. *Avis de la Commission des Pétitions à l'intention de la commission des affaires constitutionnelles*, 15 octobre 2001, Parlement Européen, (COM (2001)0428 - C5-0454/2001 - 2001/2181 (COS)).

GILBERT, Margaret. *On Social Facts*. Princeton : Princeton University Press, 1992 (publié d'abord en 1989).

\_\_\_\_\_. *Living Together. Rationality, Sociality, and Obligation*. Maryland : Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

\_\_\_\_\_. *Sociality and Responsibility. New Essays in Plural Subject Theory*. Maryland : Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

GLENNON, Michael J. « Self-Determination and Cultural Diversity », dans *The Fletcher Forum of World Affairs*, v. 27, n. 2, été-automne 2003, pp. 75-84.

GÜNTHER Klaus et WINGERT Lutz (dir.). *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*. Francfort-sur-Main : Suhrkamp Verlag, 2001.

GURR Ted Robert et MARSHALL Monty G. (dir.). *Peace and Conflict 2003*. Maryland : Center for International Development, 2003.

HAHN Lewis Edwin (dir.). *Perspectives on Habermas*. Chicago : Open Court, 2000.

HEATH, Joseph, « Culture : Choice or Circumstance ? », dans *Constellations*, v. 5, n. 2, 1998, pp. 183-200.

\_\_\_\_\_. *Communicative Action and Rational Choice*, MIT Press, Cambridge Mass, 2001.

HOLENSTEIN, Elmar. « Le concept de *Kulturnation* : une aberration systématique », dans BAERTSCHI et MULLIGAN (2002), pp. 141-165.

HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Trad. Pierre Rusch, Paris : Cerf, 2000.

INGRAM, David. *Group Rights : Reconciling Equality and Difference*. Lawrence : University Press of Kansas, 2000.

\_\_\_\_\_. « Between Political Liberalism and Postnational Cosmopolitanism. Toward an Alternative Theory of Human Rights », dans *Political Theory*, v. 31, n. 3, juin 2003, pp. 359-391.

JOAS Hans. *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*. Trad. R. Meyer, Cambridge, UK. Polity Press, 1985 (1980).

KOKAZ, Nancy. « Peoples and Persons in the Global Original Position », ms. non publié, 2003.

KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford : Clarendon Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Multicultural Citizenship*. Oxford : Clarendon Press, 1995.

\_\_\_\_\_ et Shapiro, Ian (dir.), *Ethnicity and Group Rights*. NOMOS v. 39, New York, New York : University Press, 1997.

LAFONT, Cristina. *The Linguistic Turn in Hermeneutical Philosophy*. Trad. J. Medina, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1999 (publié d'abord en 1993).

LAZERRI, Christian (2003), *Le problème de la reconnaissance dans le libéralisme déontologique de Rawls*. ms. non publié.

LAURIER, Daniel. « Holismes », dans ENGEL, P. (dir.), (1994), pp. 133-161.

LEVY, Jacob T. « Classifying Cultural Rights », dans Kymlicka et Shapiro (1997), pp. 22-66.

LEYDET, Dominique (dir.). (2002), *Philosophiques* (numéro thématique sur la démocratie délibérative), v. 29, n. 2, automne 2002.

LICHTENBERG, Judith. « Nationalism, For and (Mainly) Against », dans McKim et McMahan (1997), pp. 158-175.

MARKELL, Patchen. « Making Affect Safe for Democracy ? On 'Constitutional Patriotism' », dans *Political Theory*, v. 28, no. 1, février 2000, pp. 38-63.

\_\_\_\_\_. *Bound by Recognition*. Princeton : Princeton University Press, 2003.

MARTINICH, Aloysius P. *Communication and Reference*. New York : Walter De Gruyter, 1984.

MCCARTHY, Thomas. *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1991.

MCKIM, Robert et MCMAHAN, Jeff (dir.). *The Morality of Nationalism*. Oxford : Oxford University Press, 1997.

MEAD, George Herbert. *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago : University of Chicago Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *Selected writings*, édité par Andrew J. Reck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964.

MEY, Jacob L. *Pragmatics. An Introduction*. Malden, Mass. : Blackwell Publishers, 2001.

MILLER, David. « Une défense de la nationalité », dans BAERTSCHI et MULLIGAN (2002), pp. 29-54.

MONTMINY, Martin. *Les Fondements empiriques de la signification*. Montréal, Bellarmin, Collection « Analytiques –10 », 1998.

MURPHY Peter, « Meaning, Truth and Ethical Value », dans *Praxis International*, v. 85, n. 5, pp. 225-246.

NADEAU, Christian. « L'analogie entre agent collectif et agent individuel et le principe du droit à l'autodéfense dans le cadre des conflits internationaux », À paraître, dans ANCTIL, Dave, ROBICHAUD, David et TURMEL, Patrick (dir.), *Nouveaux enjeux de la philosophie politique*, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

NAGEL, Thomas. *Le point de vue de nulle part*. Trad. Sonia Kronlund, Paris : Éditions de l'Éclat, 1993.

NEAL, Patrick. « Une théorie libérale du bien ? », dans BERTEN *et al.*, (1997), pp. 121-140.

NIELSEN, Kai. « Cosmopolitan Nationalism », dans *The Monist*, v. 82, n. 3, 1999, pp. 446-468.

\_\_\_\_\_. *Globalization and Justice*. New York : Humanity Books, 2003.

NUSSBAUM, Charles. « Habermas on Speech Acts. A Naturalistic Critique », dans *Philosophy Today*, vol. 42, no. 2/4, 1998, pp. 126-145.

OLAFSON, Frederick A. « Habermas as a Philosopher », dans *Ethics*, v. 100, no. 3, avril 1990, pp. 641-657.

O'NEILL, Onora. « Agents of Justice », dans POGGE (2001), pp. 188-203.

PAGIN, Peter. « Is Compositionality Compatible with Holism ? », dans *Mind & Language*, v. 12, n. 1, mars 1997, pp. 11-33.

PALMER, Richard E. « Habermas versus Gadamer ? Some Remarks », dans HAHN [2000], pp. 487-500.

PICHÉ, Claude. « Le passage du concept épistémique au concept pragmatiste de la vérité chez Habermas », à paraître.

PLOTKE, David. « Democracy and Groups », dans *Social Research*, été 2003.

POGGE, Thomas W. « Cosmopolitanism and Sovereignty », dans *Ethics*, n. 103, octobre 1992, pp. 48-75.

\_\_\_\_\_. « An Egalitarian Law of Peoples », dans *Philosophy and Public Affairs*, n. 23, v. 3, été 1994, pp. 195-224.

\_\_\_\_\_ (dir.), *Global Justice*. Malden, Mass. : Blackwell, 2001.

PUTNAM, Hilary. « The Meaning of Meaning », dans *Mind, Language and Reality*. *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, 215-271.

- QUINE, William Van Orman. « Two Dogmas of Empiricism », dans *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1953, pp. 20- 46.
- RAWLS, John. *Théorie de la justice*. Trad. C. Audard, Paris : Seuil, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Justice et démocratie*. tr. C. Audard et al., Paris : Seuil, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Libéralisme politique*. Trad. C. Audard, Paris : PUF, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press, (édition augmentée, incluant une nouvelle introduction et le « Reply to Habermas »), 1996.
- \_\_\_\_\_. « Réponse à Habermas », dans HABERMAS et RAWLS, (1997), pp. 49-141.
- \_\_\_\_\_. [1997] « The Idea of Public Reason Revisited », reproduit dans Rawls (1999), pp. 129-180.
- \_\_\_\_\_. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1999.
- RENAUT, Alain. *L'ère de l'individu*. Paris : Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_ et MESURE, Sylvie. *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris : Aubier, 1999.
- RODIN, David. *War and Self-Defense*. Oxford : Clarendon Press, 2003.
- SABBAGH, Daniel. *L'égalité par le droit: les paradoxes de la discrimination positive aux États-Unis*. Paris : Economica, 2003.
- SAWYER, Sarah. « In Defence of Burge's Thesis », dans *Philosophical Studies*, no. 107, 2002, pp. 109-128.
- SCANLON, Thomas. « Contractualism and Utilitarianism », dans SEN et WILLIAMS (dir.), 1982, pp. 103-128.
- SEARLE, John R. *Speech Acts*. Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_ et Daniel Vanderveken. *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 1985.
- SEN, Amartya et WILLIAMS, Bernard (dir.). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge UK : Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. « Democracy as a Universal Value », dans *Journal of Democracy*, v. 10, n. 3, 1999, pp. 3-17.
- SEYMOUR, Michel. *La Nation en question*. Montréal : L'Hexagone, 1999.
- \_\_\_\_\_. « Rawls et le droit des peuples », dans *Philosophiques*, printemps 1999, pp. 109-137.

- \_\_\_\_\_. *Le pari de la démesure. L'intransigeance canadienne face au Québec*. Montréal : L'Hexagone, 2001.
- \_\_\_\_\_. « Interprétationnisme ou institutionnalisme ? », 2002, à paraître dans *Philosophiques*.
- \_\_\_\_\_. « Individualisme moral contre droits collectifs des peuples », dans Seymour (dir.), *États-nations, multinationales et organisations supranationales*. Montréal : Liber, 2002.
- \_\_\_\_\_. « Rethinking Political Recognition », dans Alain G. Gagnon *et al.*, (2003), pp. 59-84.
- SHUE, Henry. *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton : Princeton University Press, 1996.
- SUNDHOLM, Göran. « Proof Theory and Meaning », dans GABBAY D. et GUENTHNER F. (dir.). *Handbook of Philosophical Logic*. vol. III, D. Reidel Publishing Company, 1986, pp. 471-506.
- TAN, Kok-Chor. *Toleration, Diversity and Global Justice*. Pennsylvanie, Pennsylvania University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. « Liberal Nationalism and Cosmopolitan Justice », dans *Ethical Theory and Moral Practice*, n. 5, 2002, pp. 431-461.
- TAYLOR, Charles. *Les sources du moi*. Trad. Charlotte Melançon, Montréal : Boréal, 1998.
- TURP, Daniel. *Le droit de choisir : Essais sur le droit du Québec à disposer de lui-même*. Montréal : Éditions Thémis, 2001.
- THIBAUT Paul J. et VAN LEEUWEN Theo. « Grammar, Society and the Speech Act : Renewing the Connections », dans *Journal of Pragmatics*, no. 25, pp. 561-585, 1996.
- TUGENDHAT, Ernst. « Mead : Symbolic Interaction and the Self », dans ABOULAFIA, M. (dir.). *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead*. Albany : SUNY Press, 1991, pp. 169-200.
- WESTON Burns H., FALK, Richard A. et CHARLESWORTH, Hilary. *International law and world order*. Minnesota : West Publishers, 1997.
- WILLIAMS, Melissa S. « Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée », dans *Philosophiques*, v. 29, n. 2, automne 2002, pp. 215-250.
- WILSON Deirdre et SPERBER Dan. « Pragmatics and Modularity », (1986), reproduit dans DAVIS Steven (dir.). *Pragmatics. A Reader*, Oxford : Oxford University Press, 1991, pp. 583-595.
- WINGERT Lutz, « Der Grund der Differenz : Subjectivität als ein Moment von Intersubjectivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank », dans BRUMLIK et BRUNKHORST (dir.). (1993), pp. 290-305.

WITTGENSTEIN Ludwig. *Investigations philosophiques*. Trad. P. Klossowki, Paris : Gallimard, 1961.

WRIGHT, Crispin. « Truth : A Traditional Debate Revisited », dans BLACKBURN S. et SIMMONS K., (dir.). *Truth*. Oxford : Oxford University Press, 1999, pp. 203-238.

ZARTMAN, I. William. « Regional conflict Resolution », dans KREMENYUK, Victor A. *International Negotiation : Analysis, Approaches, Issues*. 2<sup>ème</sup> édition, San Francisco, Jossey-Bass, 2002, pp. 348-361.

**Annexe**

## *De la difficulté de dire non*

par Jürgen Habermas

traduction : Martin Blanchard

Source : Paru pour la première fois dans la revue *Merkur* 18, 1964, pp. 1184-1189

Réimprimé dans J. Habermas, *Philosophisch-politisch Profile*, (troisième édition augmentée), Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, 1981, pp. 445-452

Dans le langage du droit procédural romain, les actes de protestation avaient une signification stratégique, soit de briser un silence devant témoin, silence qui sinon pourrait être faussement considéré comme un accord avec l'interprétation en cours. L'objection protestataire se met en défensive contre la collusion dans la conformité silencieuse. Le singulier et profond conformisme qui s'est paralytiquement étendu dans la RFA a provoqué des protestations et occasionnellement une pensée protestataire. Celle-ci se dresse contre une indifférence dont on ne peut dire de qui elle est plus redevable : une identification avec tout et avec chacun ou la fuite devant toute identification en général. Klaus Einrich offre un commentaire sur l'expérience de cette indifférence avec son ouvrage, *Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen* (Frankfurt/Main, 1964).

La réflexion sur les difficultés du discours protestataire, difficultés qui se manifestent tout autant dans des protestations faussement dirigées qu'avec des omissions de protestations, ne s'épuise pas avec une analyse des exemples contemporains ; elle se distingue d'un motif biographique vite repéré, à savoir la difficulté de subsister en cette République Fédérale en tant qu'intellectuel. On pourrait annoncer ce livre comme une critique de la fausse conscience de l'ontologie et du positivisme, s'il était somme toute à enregistrer sous une rubrique scientifique. Heinrich philosophe selon les règles de l'art, mais le résultat de sa dextérité artistique n'est pas à proprement dit une analyse philosophique.

Heinrich conçoit les actes de protestations comme une opposition à un processus d'autodestruction. Il entend par là ces destructions magistrales, que le psychanalyste découvre aussi bien dans les enchevêtrements d'histoires individuelles que dans les fluctuations de la conscience collective ; les destructions donc et les autodestructions, qui n'attaquent pas directement la vie physique. Heinrich ne s'occupe pas des risques matériels du maintien de la vie, qui est mise en péril par des circonstances économiques dans les régions affamées de notre Terre mais aussi par des circonstances politico-militaires dans les pays développés ; il ne s'occupe pas du fonds de réserve alimentaire et de l'explosion démographique, du patrimoine génétique et des lésions par radiation, des conditions du progrès technique et de la croissance économique, du contexte des stratégies de défense et de destruction, de la guerre civile internationale et de la contrainte nucléaire sur la coexistence pacifique. La dimension des autodestructions que Heinrich propose de discuter rappelle plutôt une réalité qui est volontiers niée par notre époque positiviste : à savoir le fait que la reproduction de l'espèce humaine s'assure seulement dans les formes exigeantes d'une survie historique. Les individus socialisés peuvent, selon toute évidence, assurer leur existence par un processus d'adaptation organisé au milieu naturel et par une réadaptation au système socialisé du travail, seulement dans la mesure où ils se transmettent mutuellement cette assimilation organique avec la nature, grâce à un équilibre extrêmement précaire des individus.

Les conditions matérielles sont ainsi très intimement rattachées aux conditions de survie les plus sublimes, et l'équilibre organique est lié à cet équilibre vulnérable entre séparation et réunion, grâce à laquelle l'identité de chaque ego doit s'exercer par la communication avec les autres. L'identité échouante de ceux qui s'affirment et la communication manquée entre les locuteurs sont des autodestructions, qui en fin de parcours se répercutent aussi physiquement. Dans la sphère individuelle, elles sont reconnues comme des troubles psychosomatiques ; mais les histoires de vie déchirées reflètent la réalité déchirée des institutions. Les processus pénibles des identifications de soi toujours recommencées, nous les connaissons depuis la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, comme depuis la *Psychanalyse* de Freud : le problème d'une identité, qui peut seulement être produite en passant par des identifications, c'est-à-dire seulement par des aliénations de l'identité, est en même temps le problème d'une communication, qui permet l'équilibre salutaire entre l'être-un muet et l'aliénation muette, entre le sacrifice de l'individualité et l'isolement des individus. Cet

équilibre doit être conquis à chaque degré de développement, et chaque fois il peut ne pas avoir été atteint. Chacun répète dans les crises de son histoire de vie les expériences de perte d'identité menaçante et l'ensablement de la communication linguistique ; mais ces crises ne sont pas plus réelles que les expériences collectives de l'histoire de l'espèce, que font les sujets appartenant à la société entière (*gesamtgesellschaftlichen Subjekte*) dans le débat avec la nature.

Le discours protestataire, dont Heinrich explore les difficultés, se retourne contre les processus d'autodestructions sous-jacents d'une société, qui à son état actuel de développement, doit accorder à ses membres la possibilité de façonner leur frêle identité et de protéger dans la non-identité une communication réussie, au milieu des périls de la réification et de l'absence de forme. Les déclarations suivantes concernant la maturité des individus se rapportent en même temps à l'autonomie de la société : « Le moi-même (*Ich-Selbst*) n'est jamais un cela-même (*es selbst*) ou le contraire de cela-même, ni identité ni non-identité, mais d'abord la production d'une identité provenant des deux. S'opposant, comme négation, au déchirement entre ces deux pôles, son premier non est le premier mot de la langue. Or, celui-ci ne s'élève pas seulement contre une déchirure, mais contre une réalité déchirée. Et il cherche en elle ce dont il a besoin d'après le modèle d'un équilibre. Il a besoin d'un vis-à-vis, sur lequel il s'appuierait et contre lequel il pourrait s'élever ». Les deux chapitres centraux exposent la difficulté de la protestation contre l'autodestruction d'une société sombrant à répétition dans l'indifférence ; il s'agit du problème de l'identité sous la menace de la perte d'identité et du problème de la communication dans un état de mutisme consacré.

Or, les hommes se sont de tous temps expliqués les crises de leur équilibre intérieur par les mythes, les religions et les philosophies ; y sont exprimées leurs expériences accomplies dans la formation pénible du sujet de l'histoire de l'espèce. Heinrich, qui est de l'école des théologiens, peut donc aisément éclairer ses plus récentes passions par les plus vieilles traditions. Il découvre en effet dans les religions du monde différents modèles d'une « identification résistante » et parvient sur ce chemin à une interprétation surprenante du principe de l'identité, lequel a déjà servi à Fichte pour mettre en marche la dialectique d'une philosophie de l'identité. De nos jours, la dialectique est à vrai dire comprise comme l'est la communication linguistique, laquelle doit, en premier lieu, arracher des circonstances

répressives de l'histoire de la nature la réciprocité socratique manifestée par le dialogue contraint d'hommes matures. La résistance contre la répression du dialogue de la maturité qui, néanmoins, demeure liée aux situations d'autorité, est dialectique. La négation, c'est-à-dire la protestation, n'est au bout du compte que la mise en demeure – dialectiquement – de penser.

Heinrich inscrit la prétention de la dialectique – et c'est l'intention proprement philosophique de son travail – dans un débat avec la prétention de la pensée ontologique, qui ne cherche pas à détruire, mais seulement à réprimer les puissances de l'origine menaçant l'humanité de destruction. L'ontologie paraît comme une vaine recherche, tentant de convertir la positivité d'un non-être menaçant en la simple négation d'un être purifié, le non-propre séparé du propre, le faux, le mauvais et le dangereux péniblement isolés du vrai, du juste et de la conscience morale. En vérité, l'ontologie masque seulement, avec cette recherche, une réalité équivoque. Contre Parménide, Heinrich élucide la prétention de la dialectique de la pensée à l'aide du thème, propre à l'Ancien Testament, de l'alliance. Les prophètes d'Israël ne conçoivent pas le mouvement qui crée et maintient la vie comme le firent les philosophes grecs, soit en tant que sphère de l'union réussie de toutes les formes de vie dans un être originaire et parfait, qui met ainsi en relief la nullité, le fugitif et l'apparent – ils ne le conçoivent donc pas comme le cosmos, mais comme un pacte universel, dont la force doit seulement faire ses preuves dans la communication du traître à travers l'histoire de l'humanité socialisée. Jusqu'à maintenant, l'alliance trahie tient ensemble le monde déchiré en tant que cohésion qui tient par la faute. Tant que ce pacte n'est pas évincé comme cohésion de la faute et demeure une force motrice, il maintient l'idée d'un accord réussi dans l'éclairage de la justice, dût-elle n'être qu'un reflet. La place qui est attribuée à l'ontologie de l'oubli de l'Être occupe, dans cette tradition qui recherche les traces des vivants dans les gisants, l'unité dans la déchirure, une autre catégorie : celle de la trahison autodestructrice. Cette trahison, qui abuse le traître, jusqu'à lui cacher qu'il trahit et qu'il est vendu, est présentée en deux figures : dans la forme d'une perte d'identité, qui supprime l'ego formé dans le monde et au monde, et dans la forme d'une démolition de la communication, qui ne laisse pas parler les locuteurs, mais les rend muets.

La critique de ces formes de vie faussée, qui ne subsistent pas davantage à l'intérieur de leur fausseté, ne se mesure pas, comme ontologie, à un non-être purifié de l'être, ou à une

particularité, à laquelle il faudrait participer et à laquelle il faudrait obéir. La critique ne se retourne pas vers l'origine des puissances, qui menacent l'homme d'une perte d'ego et lui coupent la parole ; elle veut plutôt briser sa puissance, « la couper de l'origine », elle veut, avec l'identité réussie provenant de l'ego conflictuel, bannir les dangers qui, autant dans les névroses individuelles que dans les catastrophes collectives, détruisent la continuité de l'histoire et retiennent la vie historique dans le chaos. Là où la conscience individuelle peut se rencontrer et se maintenir dans l'équilibre entre la fusion et la séparation, la communication des locuteurs est une force unique, grâce à laquelle les puissances de l'origine sont maîtrisées : les sujets lui doivent justement leur « maturité ».

Heinrich formule lui-même sa thèse ainsi : « Nous connaissons deux réponses à la menace par un destin équivoque : une première qui, sous le signe du renoncement au monde, cherche à surmonter ses incarnations équivoques et se fait un dans l'intuition d'un destin éternel avec ce processus ; une seconde qui, dans un monde d'incarnations équivoques, reconnaît et prend sur soi la lutte contre les équivocités du monde, en tant que son destin propre. Les philosophes grecs optèrent pour la première réponse, les prophètes israélites pour la seconde. Tandis que ceux-là s'élèvent au-dessus des incarnations équivoques du monde et que leur « libération » (la réplique philosophique à la démesure du personnage tragique) ne peut toutefois les sauver de la « pénitence », ceux-ci brisent la force de l'autorité d'un espace engloutissant et d'un temps engloutissant. Dans leur lutte contre l'idolâtrie elles protestent contre les puissances non brisées de l'origine. Elles opposent à celles-ci une force contraire, qui se défigure aussi en elles. » Contre l'apparence ontologique d'une théorie pure, le dialecticien pose un connaître qui remplit son intention à travers l'intérêt.

L'acte protestataire de prendre parti pour l'identité et la communication réussie est dialectique ; la dialectique consiste même assurément dans la négation, dont Heinrich souligne les difficultés, car les puissances démoniaques mêmes auraient à se fondre dans le contexte de vie réconcilié, sans pouvoir être niées en faveur d'un domaine raffiné de l'union pure : c'est de ces puissances elles-mêmes que devra être arrachée la force de la parole délivrée, pour qui elles ont déjà succombé. Les traîtres peuvent et doivent être rappelés au fait qu'ils se trahissent eux-mêmes. Les protestations gagnent de la force seulement dans la mesure où elles s'identifient une première fois avec ceux contre lesquels elles s'élèvent. En ce sens, l'astucieux est représenté comme un conformiste, qui par sa collusion marquée met à

jour la vérité sur le conformisme. L'examen de Heinrich poursuit tout autant les techniques de cette résistance astucieuse dans l'*Odyssee* et chez le rusé Brecht, dans les inversions de la *Fable animale* et de l'*Opéra de Quat'sous*.

Dans l'optique développée par Heinrich se montre enfin l'affinité des consciences ontologique et positiviste. Les deux succombent à l'éclat suggestif d'une théorie pure, les deux partagent l'intention de dé-démoniser, à travers une séparation abstraite, un monde qui vit dans une crainte des démons. Que la raison s'élève davantage vers une contemplation plus immobile de l'éternel, qu'elle soit rabaisée à un instrument de transformation des choses disponibles – l'ontologie et le positivisme, également laissés à eux-mêmes, préparent le retour de puissances seulement évincées. Car l'élévation vers une puissance originaire et indifférente d'un être ineffable est autant incapable d'une réflexion sur les résistances et sur les discours protestataires, que ne l'est la répression, sous la contrainte de l'expérience restrictive, des phrases empiriquement insensées. La dernière forme qu'a prise l'ontologie de Heidegger est l'envers de la même pièce, qui a apposé le seau du mutisme sur le positivisme. Cette ontologie fait du mot un fétiche, adore ses racines, croit seulement avoir à purifier l'origine respectée ; entre-temps le positivisme construit nominalistiquement la parole en un signe, avec lequel il procède à volonté, il vide le langage et révoque sa force réunificatrice.

Il nous est à vrai dire interdit d'en rester sur cette remarque à propos du rapport adéquat entre le fétichisme du mot de Heidegger et le nominalisme du signe des sciences expérimentales strictes. La recherche organisée se déploie, quoique l'on dise, en une force productive de la société industrielle ; l'exploitation technique de ses informations muettes nous maintient en vie, même si, tant que la tâche dialectique du « traduit » n'est pas réussie, elle travaille en même temps à la destruction de cette même vie, à un niveau que Heinrich a exclusivement à l'oeil. Ce qui importe sûrement, ce n'est pas seulement de transmettre un état du savoir riche en conséquences dans le pouvoir discrétionnaire des hommes manipulant la technique, mais aussi de le reprendre dans le capital langagier commun de la société communicante – il y va d'une retraduction des résultats scientifiques dans l'horizon du monde vécu. Mais pourrions-nous accroître, tout en le conservant (*aufheben*), le processus de recherche exercé de manière positiviste avec le même succès qu'a obtenu la conquête positiviste, ou la même absence rassurante de conséquences, à laquelle nous devons sans doute nous attendre dès lors que les traces de l'ultime ontologie seront dissipées?

L'acte de traduire l'expression en formation est considéré comme la clé de la réconciliation. Pour Heinrich, la vivacité se transforme avec la participation au langage, l'effectivité devient identique à l'effectivité linguistique. Cela me semble compréhensible si nous passons à la théologie de l'incarnation de Tillich, mais cela n'est pas compatible avec l'ontologie si nous nous replaçons dans le débat inspiré par Walter Benjamin. Si Heinrich avait sérieusement élucidé la forme positiviste du mutisme (l'utilisation opérationnelle de signes dans un langage formalisé) ou même la contrainte singulière de la forme logique de l'univocité, contre laquelle il invoque l'équivocité de la négation dialectique, il aurait découvert, dans cette « trahison » par laquelle les sciences modernes se perpétuent carrément, le système du travail social. Il me semble que Heinrich, à la suite d'un élan philosophico-religieux, limite son angle d'approche sur l'origine de ce processus, dans le cours duquel l'espèce humaine arrache la maturité aux « pouvoirs ». Ainsi, les débuts mystiques ne sont pas à vrai dire rapportés à la catégorie de la société développée, dont le mutisme est mis en question par l'auteur ; le langage n'est pas conçu dans sa médiation par le travail.

Cela peut avoir un rapport avec le fait que Heinrich croit finalement pouvoir résumer ses points de vue sous le titre d'un nouvel existentialisme : à la peur de l'ontologie fondamentale il oppose le contre-courant d'une « aspiration » (*Sog*) – une récidive remarquable dans cette même ontologie, qui a néanmoins succombé à sa propre critique.

