

Habermas et la théologie : notes pour une discussion entre la théologie et la "Théorie de l'agir communicationnel"

Autor(en): **Kissling, Christian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **38 (1991)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761123>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CHRISTIAN KISSLING

Habermas et la théologie

Notes pour une discussion entre la théologie et la «Théorie de l'agir communicationnel»

La théologie de langue française n'a guère encore eu l'occasion de s'interroger sur l'œuvre de Jürgen Habermas. A l'exception de quelques articles relativement brefs¹, et bien que la philosophie française commence à s'intéresser à la théorie de l'agir communicationnel², elle est tournée vers d'autres courants de la pensée contemporaine. En revanche, dans le domaine de la théologie de langue allemande, la discussion autour de l'œuvre de Habermas – au moins pour ce qui concerne la théologie catholique³ – prend de l'ampleur. Le recueil édité par Edmund Arens «Habermas und die Theologie»⁴, présente une riche documentation sur les efforts de différents théologiens pour répondre au défi de la «Théorie de l'agir communicationnel». Mais la lecture de cet ouvrage (qui paraîtra en traduction française en 1991) montre également qu'il y a certains obstacles à surmonter pour qu'une telle discussion puisse avoir lieu. Nous traiterons ici de deux de ces obstacles.

Il faut d'abord poser la question des relations entre l'agir communicationnel et la foi (I). Après cette réflexion, conduite du point de vue de la théologie fondamentale, on essaiera de tirer les conclusions, valables pour une théologie

¹ Cf. p. ex. G. PETITDEMANGE, Incertitudes et orientation de l'action, dans: *Recherche de Science religieuse* 75 (1987) 587–601; A. FORTIN-MELKEVIK, Habermas et les théologiens: une rencontre à provoquer, dans: *Le supplément* 164 (1988) 151–155.

² Cf. p. ex. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. – Paris: Ed. du Seuil 1990, 325 ss.

³ Cf. les vues d'ensemble de E. ARENS, *Theologie nach Habermas*, dans: ID. (éd.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. – Düsseldorf 1989, 9–38, et J. VON SOOSTEN, *Zur theologischen Rezeption von Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, dans: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 34 (1990) 129–143.

⁴ Cf. E. ARENS (éd.), op. cit. (note 3).

morale, du rapport entre l'agir communicationnel et l'agir théologiquement déterminé. Ce thème revêt une certaine urgence, car les théologiens moralistes de langue allemande sont eux-mêmes à peine entrés en matière sur l'«éthique de la discussion» proposée par Jürgen Habermas (II).

I

Le premier point litigieux concerne les relations entre la foi religieuse et l'agir communicationnel. Autrement dit: entre l'intersubjectivité immanente et la religion transcendante, entre la rationalité communicationnelle décrite par Habermas et la croyance en Dieu. Pour les théologiens en discussion avec Habermas, le premier obstacle à surmonter est celui d'une conception erronée de cette relation. On peut faire apparaître le problème en partant de deux positions extrêmes: celle de Rudolf Siebert et celle de Peter Eicher, toutes deux documentées par le recueil de Arens. Evidemment, ni l'une ni l'autre de ces deux positions n'est apte à relever le défi de la théorie de l'agir communicationnel. On signalera d'autre part que la conception de Habermas met elle-même en difficulté les théologiens lorsqu'elle déclare que tout l'agir humain rationnel se limite à deux, et seulement à deux aspects: son orientation vers l'intercompréhension et son orientation vers le succès.

Dans son article, *Rudolf Siebert*⁵ relève dans la philosophie explicite de Habermas une certaine aporie qui résulte de la division, propre aux modernes, entre Dieu et l'histoire, entre la transcendance et l'agir communicationnel. Face à cette aporie, Siebert pose l'hypothèse que le but ultime implicite, voire inconscient, de Habermas est de dépasser cette division (78). Or, Habermas ne peut évidemment pas atteindre ce but dans le cadre de sa «Pragmatique universelle» pure. Selon Siebert, il craint que, face à l'absolu, l'autonomie et la souveraineté du sujet soient mises en danger. Néanmoins, dans sa «Pragmatique universelle», Habermas «ne refuse pas définitivement la recherche de l'Absolu sur la base de la rationalité communicationnelle» (72). Siebert se pose donc la question de savoir comment intégrer la dimension transcendante dans la théorie de l'agir communicationnel. Il estime que cette intégration est donnée par l'idée de l'intersubjectivité intacte. Cette intersubjectivité indemne a pour but la communauté universelle de communication, une communauté qui enfin serait le signe de l'Absolu. Le résultat d'une telle intégration, objet de ces aspirations, devrait selon Siebert être «une transcendance non réifiée» (*nichtverdinglichte Transzendenz*) (65, 91ss.).

⁵ R. J. SIEBERT, *Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung*, dans: E. ARENS (éd.), op. cit. (note 3), 65–95.

Point n'est besoin de se demander si vraiment l'œuvre de Habermas est marquée d'un hiatus, explicite ou non, entre action communicative et transcendance, tel que le présente Siebert. A mon avis, l'intention de Habermas n'est pas de souligner cet écart; tout simplement parce qu'il ne le voit pas. La question qu'il faut se poser est la suivante: peut-on vraiment prétendre qu'il existe un rapport entre l'agir communicationnel et la religion? Ou plus précisément: quelle relation y a-t-il entre l'intercompréhension par l'agir communicationnel (même dans les circonstances idéales) et l'utopie de la réconciliation, et partant la rédemption ultime et universelle? Pour Siebert, il est évident qu'on ne saurait atteindre à cette rédemption par l'éthique de la discussion comme telle (65), donc par une communication qui veut se maintenir dans l'immanence en vue de régler des problèmes uniquement terrestres. Sur ce point, on est bien d'accord avec lui. On doit également admettre que la croyance en Dieu et la souveraineté de l'homme ne se contredisent pas nécessairement (81). Mais on ne voit pas clairement comment on pourrait sauver la dimension transcendante de l'agir communicationnel par un «athéisme dialectique». La notion d'athéisme dialectique reste un peu obscure dans cet ordre d'idées, car Siebert ne tient pas compte du fait que la réconciliation n'est pas du tout le but, ou la raison d'être, de l'interaction. La rationalité communicationnelle s'occupe exclusivement de problèmes d'ici-bas.

Autrement dit, Siebert ne tient pas suffisamment compte du changement de paradigme qui caractérise la théorie de l'agir communicationnel de Habermas⁶. Après le passage du paradigme du sujet à celui de l'intersubjectivité – changement qui implique aussi l'abandon du privilège exclusif de la rationalité orientée vers le but au profit de la rationalité communicationnelle –, on ne peut pas simplement reprendre la notion de «réconciliation» décrite par exemple par Adorno, l'ancien maître de Habermas. Adorno comprenait encore la réconciliation comme un état utopique de paix entre le sujet et l'objet. Selon lui, cet état ne peut être atteint en réalité, car le sujet est toujours forcé de dominer l'objet, à savoir la nature, les autres, et enfin sa propre nature. Pour Adorno, la rationalité équivaut toujours à la domination de l'objet. Après ce changement de paradigme, Habermas estime possible la compréhension *entre* les sujets, mais cette *intercompréhension* n'équivaut plus à la réconciliation: elle vise uniquement à accorder des intérêts divergeants.

En somme, on peut considérer la position de Siebert comme une tentative de théologiser la théorie de l'agir communicationnel. Tout au contraire, *Peter Eicher*⁷ comprend la théorie de Habermas comme illégitime du point de vue de

⁶ Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. I: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société. – Paris: Fayard 1987, 390–396. – La terminologie de notre article est déterminée par les traductions françaises des œuvres de Habermas (cf. aussi notes 13 et 24).

⁷ P. EICHER, *Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns*, dans: E. ARENS (éd.), *op. cit.* (note 3), 199–223.

la théologie. Selon lui, on ne peut pas parler de libération ou d'émancipation sans parler du péché et du mal, et les idées de la philosophie des Lumières et de la Révolution française n'ont de sens que dans un cadre théologique. Pour l'instant, il n'est pas nécessaire d'énumérer les malentendus et les erreurs d'interprétation qui parsèment l'article d'Eicher, au sujet de la théorie de Habermas⁸. L'argument principal d'Eicher est en somme le suivant: l'agir communicationnel ne sert pas à atteindre une vraie réconciliation, et donc la rédemption est en dehors de la compétence de la rationalité communicationnelle. Jusqu'ici on est d'accord. Mais Eicher en conclut tout de suite que l'agir communicationnel ne sert en vérité à rien: «La théorie de l'agir communicationnel n'oblige à rien qu'à l'argumentation [...], à la palabre». (201) On peut voir ici un «paralogisme théologique» exprimé dans la déduction: si l'agir communicationnel n'est pas utile à toutes les nécessités de la vie commune, il ne sert à rien. On peut facilement défendre contre Eicher la légitimité de la rationalité communicationnelle, même si on admet que cette rationalité, en dehors de la foi, ne correspond pas à toutes les nécessités de la vie commune.

Mais Eicher poursuit sa thèse par une deuxième déduction surprenante: «Il y a des actions intersubjectives dans notre propre histoire, qui ne sont pas [...] possibles sans référence à l'action passée de Dieu dans sa parole devenue Homme, et sans anticipation croyante de l'agir eschatologique de Dieu.» (208) Admettons qu'existent vraiment ces actions nécessairement liées à la croyance explicite. On ne peut quand même pas prétendre que toutes les actions intersubjectives nécessaires à la vie commune dépendent de cette croyance chrétienne.

En somme, on doit remarquer que les deux théologiens cités commettent des fautes contraires: tandis que l'un veut à tout prix théologiser l'agir communicationnel, l'autre se borne à prétendre l'illégitimité de toute rationalité en dehors de la foi. Selon moi, toutes les deux positions sont erronées. Quelle est donc la relation entre l'agir communicationnel et l'agir théologique, c'est-à-dire la foi? Existe-t-il une telle relation? Pour pouvoir répondre à cette question, il faut se retourner vers l'œuvre de *Habermas* lui-même et poser la question d'une autre manière et comme suit: est-ce que le schéma de l'agir communicationnel développé par Habermas⁹ inclut l'agir humain tout entier? Avec une certaine naïveté, Habermas est sans doute de cet avis – au moins dans le contexte de sa théorie. Selon la théorie de l'agir communicationnel, toute action est orientée soit vers le succès, soit vers l'intercompréhension; *tertium non datur*. Tout au contraire de l'action orientée vers le succès, l'action orientée vers l'intercompréhension est soumise aux conditions de la rationalité communicationnelle.

⁸ Cf. pour cela mon compte-rendu: *Die Theorie des kommunikativen Handelns in Diskussion*, dans: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 37 (1990) 233–252; ici 247 ss.

⁹ Cf. p. ex. J. HABERMAS, op. cit. (note 6), 337.

Cela veut dire que l'agir communicationnel se base uniquement sur l'argumentation, et qu'il y a une symétrie parmi les participants à la communication.

Mais on trouve aussi dans l'œuvre de Habermas, par exemple dans ses interviews, des remarques qui donnent une autre impression. Dans une conversation publiée il dit: «Il y a quand même dans mes convictions un noyau dogmatique. J'abandonnerais plutôt la science que de laisser saper ce noyau – car ce sont des intuitions que je n'ai pas apprises par la science; personne ne peut les apprendre par la science; on les apprend par le fait d'être élevé dans un entourage d'hommes dont on doit s'occuper, et dans lesquels on se retrouve soi-même»¹⁰. L'homme fait donc l'expérience d'une «intersubjectivité intacte», mais fragile, une intersubjectivité équilibrée entre liberté et dépendance¹¹.

En lisant ces passages, on se demande si cette «intersubjectivité intacte» se constitue uniquement dans le cadre de l'agir communicationnel décrit par Habermas. Comme on l'a déjà mentionné, Habermas lui-même est sans doute de cette opinion¹². Mais on a l'impression qu'il est exagérément optimiste, car il surcharge les possibilités et les prétentions légitimes de l'agir communicationnel. Il est à supposer qu'il y a dans l'agir communicationnel des actes de parole qui ne sont orientés ni vers le succès ni vers l'intercompréhension. La théologie connaît quelques-uns de ces actes de parole sous des termes tels que par exemple «réconciliation», «amour» et «pardon». On peut conforter de deux raisons la thèse selon laquelle Habermas surestime la tâche de la rationalité communicationnelle, surestimation qui doit notamment subir la critique de la théologie. D'un côté le théologien est bien d'accord pour dire qu'il n'y a d'intersubjectivité indemne qu'entre sujets doués d'une véritable «identité du moi» (*Ich-Identität*). Mais comment cette identité se développe-t-elle pendant l'adolescence? Le développement d'une identité personnelle et autonome dépend aussi de différentes expériences peu ou prou discursives, par exemple l'amour des parents, le sentiment d'être accepté ou les possibilités de rencontrer une confiance «élémentaire». Autant de phénomènes qui n'apparaissent pas du tout dans l'agir communicationnel. Si ce dernier est toujours un ensemble symétrique d'actions de différents acteurs, l'amour, l'acceptation sans conditions et sans réserve, etc., sont tout au contraire des attitudes asymétriques. Or, «l'identité du moi» de chaque individu ne se constitue pas seulement dans le processus du développement à l'intérieur du cadre de l'agir communicationnel, mais également dans le cadre des expériences «transcendantes» de la rationalité communicationnelle.

Si cette thèse est juste, cela veut-il dire que ce n'est que durant l'enfance que l'agir communicationnel est insuffisant pour créer une véritable vie commune? Habermas pourrait sans doute admettre cette thèse¹³. Mais – et c'est la seconde

¹⁰ J. HABERMAS, *Die Neue Unübersichtlichkeit*. – Frankfurt a.M. 1985, 205.

¹¹ *Ibid.* 202s.

¹² Cf. J. HABERMAS, *op. cit.* (note 6), 394s.

¹³ Voir J. HABERMAS, *Morale et communication*. – Paris: Cerf 1986, 131–204.

raison d'affirmer que l'agir communicationnel n'inclut pas l'agir humain en totalité – on doit reconnaître que même l'agir communicationnel entre des individus adultes et compétents dépend de phénomènes qui échappent à la rationalité communicationnelle. N'est pas fragile que l'intersubjectivité, la communication l'est également. Si par exemple je blesse quelqu'un par une calomnie, à quelle condition pourrions-nous demeurer en communication? Dans un tel cas, la poursuite de l'agir communicationnel exige que, de part et d'autre, intervienne quelque chose qui est extérieur à l'agir communicationnel: une certaine bienveillance de la part de l'offensé, et de mon côté l'aveu de cette offense, la conscience d'avoir commis une faute. Mais ni cette complaisance, ni la conscience de la culpabilité, n'ont de «raison» dans le sens habermasien. On peut comprendre ces deux «actions» en dehors de la rationalité communicationnelle – des actions qui, cas échéant, peuvent être la condition *sine qua non* de l'agir communicationnel – comme premiers pas vers une réconciliation. Par conséquent, on peut donc dire qu'un phénomène comme la réconciliation – parfois ou très souvent nécessaire pour l'intersubjectivité – est en dehors de l'agir communicationnel lui-même.

Certes, ces phénomènes ne sont pas du tout des phénomènes religieux; je comprends ici, par «réconciliation», un événement entre les hommes, et non pas entre l'homme et Dieu. Mais peu importe; on peut prétendre que le schéma de l'agir communicationnel décrit par Habermas n'inclut pas tous les aspects de l'agir commun parmi des individus. Autrement dit: la distinction entre l'agir orienté vers le succès et l'agir orienté vers l'intercompréhension n'est pas exclusive – n'est pas encore complète; il y a au minimum un domaine, nécessaire à l'intersubjectivité, qui n'apparaît pas dans la rationalité communicationnelle de Habermas. Or, il ne faut ni théologiser (comme Siebert), ni dénoncer (comme Eicher), ni surcharger (comme Habermas lui-même) la théorie de l'agir communicationnel. Il faut plutôt être attentif aux limites de la rationalité communicationnelle, une rationalité légitime à l'intérieur de ces limites, sans méconnaître qu'il y a des domaines de relation nécessaires parmi les hommes, qui n'appartiennent pas à la rationalité communicationnelle.

II

Que signifient ces réflexions pour la discussion entre l'éthique de la discussion et la théologie morale? On peut soulever ici deux points, dont le premier est la question de la portée de l'éthique de la discussion. Le deuxième thème sera la question de la conception nécessaire d'une éthique sociale dans ou pour la société moderne.

1) Pour le premier point, il faut rappeler que l'éthique de la discussion fait une distinction stricte entre les questions de la morale (*Moralität*), les problèmes

de l'éthique (*Sittlichkeit*¹⁴, *Ethik*¹⁵) et enfin les tâches pragmatiques. Laissons de côté les tâches pragmatiques, car elles n'appartiennent pas à l'éthique. Reste donc le problème de la division entre «le bien» – c'est-à-dire l'éthique – et «le juste» – à savoir la morale. Selon Habermas, cette différenciation est significative pour tout comportement rationalisé. Habermas ébauche la différence comme suit: «les *questions morales* qui peuvent en principe être tranchées rationnellement, du point de vue de l'universalisation des intérêts ou du point de vue de la *justice*, seront donc différenciées des *questions d'évaluation* qui, du point de vue le plus général, se présentent comme des questions relatives à la «vie bonne» (ou à la réalisation de soi) et qui ne sont accessibles à un débat rationnel que *dans le seul cadre* de l'horizon sans problème propre à une forme de vie historiquement concrète ou à une conduite individuelle»¹⁶. Pour l'éthique de la discussion, il n'y a donc que le domaine bien délimité de la morale qui soit la région de la rationalité communicationnelle. Mais cette différence entre éthique et morale correspond évidemment à la différence entre l'éthique individuelle et l'éthique sociale. Seuls les conflits interpersonnels peuvent, de ce point de vue, être réglés d'une manière rationnelle. On peut mener une discussion pratique réelle avec tous les sujets concernés bien que, dans la plupart des cas, on soit obligé de pratiquer une discussion «advocative», dans laquelle les participants ont à défendre les intérêts de ceux qui ne sont pas (ou pas encore) aptes à la discussion.

En tout cas, selon Habermas la morale concerne uniquement la dimension de l'interpersonnalité. Cette notion est en contradiction avec notre compréhension préscientifique ou même «pré-éclairée» de la moralité. Nous savons très bien qu'on a certains devoirs envers soi-même («*Pflichten gegen sich selbst*» selon Kant), des devoirs qui ne touchent pas aux intérêts des autres individus. Ce sont des devoirs dûs au respect de soi-même. Il ne faut pas penser ici seulement aux problèmes de l'éthique sexuelle, mais surtout au genre de vie tout entier. La prétention à la validité serait ici l'estime de soi-même. Dans ce contexte, on devrait aussi mentionner les problèmes éthiques de la médecine, de l'éthique de l'environnement (un thème explicitement extérieur à l'éthique de la discussion¹⁷), etc. L'éthique de la discussion comprend ces devoirs comme des tâches éthiques au sens faible du mot: des tâches réglées par une rationalité décision-

¹⁴ Ainsi le terme de Georg Wilhelm Friedrich Hegel; voir aussi la documentation de la discussion germanophone dans W. KUHLMANN (éd.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. – Frankfurt a.M. 1986.

¹⁵ Ainsi dans son ouvrage le plus récent: J. HABERMAS, *Die nachholende Revolution*. – Frankfurt a.M. 1990, dans une interview (114–145).

¹⁶ J. HABERMAS, op. cit. (note 13), 130.

¹⁷ Cf. J. HABERMAS, *Replik auf Einwände*, dans: ID., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. – Frankfurt a.M. 1984, 475–570; ici 514–521.

nelle ou axiologique, une rationalité en dehors de la rationalité communicationnelle et universelle, une rationalité enfin liée à un monde vécu particulier.

L'éthique de la discussion n'est intéressée qu'aux conflits interpersonnels. Elle se restreint à la morale publique, et pour cela elle propose le principe «D», selon lequel «ne peuvent prétendre à la validité que les normes qui sont acceptées (ou pourraient l'être) par toutes les personnes concernées en tant qu'elles participent à une discussion pratique»¹⁸. Si une telle discussion, à propos de certains problèmes, ne peut pas avoir lieu, ce fait peut avoir deux raisons: ou bien ce ne sont pas des questions morales (au sens stricte), ou bien ce sont des questions réglables uniquement par discussions advocatives, comme on l'a déjà mentionné.

Le point saillant est bien le problème des questions morales admises: le principe «D» règle non seulement la question procédurale – comment peut-on trouver des solutions justes pour des problèmes pratiques? – il limite également la région possible des questions morales. C'est le principe «D» lui-même qui décide de quels problèmes; on peut dire qu'ils sont des problèmes moraux, donc des problèmes à régler par la rationalité communicationnelle. En cela, c'est une théorie libérale. Une théorie libérale de l'éthique a deux marques distinctives: le caractère procédural (on reviendra à ce point plus bas), et la limitation à des problèmes interpersonnels. Bien sûr, il est peut-être juste que la région intrapersonnelle, les devoirs envers soi-même, ne posent pas de vrais problèmes moraux, mais on ne voit pas encore comment fonder cette décision.

Concernant la portée de l'éthique de la discussion, on peut donc conclure de ces réflexions que, dans l'ensemble des problèmes pratiques, il faut distinguer entre au moins deux types de problèmes. *D'abord* les problèmes interpersonnels, à savoir le domaine de l'éthique sociale, on doit reconnaître ici que l'éthique de la discussion est la théorie la plus convaincante, parce qu'elle tient compte du fait que sans la participation réelle de tous les sujets concernés à une discussion pratique, le principe d'universalisation reste utopique. Comparée à d'autres théories de l'éthique, comme par exemple celle de John Rawls, l'éthique de la discussion a de plus l'avantage de fonder le principe de la morale, c'est-à-dire le principe d'universalisation. L'éthique individuelle constitue l'*autre* dimension de la morale. Habermas pense que les problèmes de ce type ne peuvent être réglés qu'à l'intérieur d'un monde vécu, c'est-à-dire d'une société donnée. Néanmoins, l'éthique individuelle et les notions relatives à la «vie bonne», sont absolument nécessaires pour la préservation du monde vécu: l'intégration sociale ne peut se faire sans recours aux valeurs culturelles. Pour éviter que les relations sociales ne se dégradent en phénomènes pathologiques, il

¹⁸ J. HABERMAS, op. cit. (note 13), 114.

est donc nécessaire de considérer les valeurs culturelles comme autant de valeurs éthiquement significatives.

C'est pourquoi de nombreux moralistes, notamment les partisans du «Communautarisme», jugent possible de développer une éthique déontologique au sens faible: une théorie qui admet donc aussi des questions de la «vie bonne» comme sujet d'un discours pratique. «Il est décisif que nous comprenions nos idées de la vie bonne comme des questions sur lesquelles une discussion intersubjective est possible, même si un consensus [...] devrait être inaccessible»¹⁹. *Sheyla Benhabib* ne dit pas selon quelle logique il faut mener une telle discussion sur des problèmes de la «vie bonne». On pourrait supposer qu'une théorie éthique du type du droit naturel serait la logique d'argumentation la plus convaincante. Cette éthique du droit naturel se base sur une métaphysique spécifiquement culturelle et particulière; c'est le monde vécu au sens de Habermas. Or, les normes de l'éthique individuelle sont relatives à la culture particulière, mais leur logique est universelle.

Dans l'éthique sociale, les normes sont orientées vers l'universalisation; ici, dans le domaine de l'éthique plutôt individuelle, le critère d'universalisation devrait être remplacé par le critère de «convenabilité». Cette théorie de l'éthique individuelle serait elle-même orientée vers le juste au sens de Habermas, mais l'argumentation serait d'un autre type. Bref, je pense que si, dans le domaine de la raison pratique, on se trouve confronté à des problèmes de deux types différents (à savoir des problèmes inter-personnels et intra-personnels), on ne peut pas admettre qu'une seule théorie éthique puisse y suffire.

2) Reste enfin la question de la nécessaire conception d'une éthique sociale, capable de répondre aux besoins de la société moderne. A ce sujet, de nombreux critiques ont reproché à l'éthique de la discussion son attitude neutre à l'égard des contenus de cette théorie morale. L'éthique de la discussion veut être la théorie formelle d'un processus au moyen duquel on puisse trouver des normes justes. Contrairement, par exemple, au droit naturel classique, droit naturel qui se fonde sur une métaphysique matérielle explicite, l'éthique de la discussion ne donne pas d'indications sur des normes à suivre. Cependant *A. Honneth*, un disciple de Habermas, affirme que l'éthique de la discussion doit être basée sur un principe matériel de justice sociale²⁰. «L'éthique de la discussion doit exiger les conditions socio-structurelles de sa propre mise en œuvre: seule doit être considérée comme juste [...] une société [...] qui [...] offre à ses membres la

¹⁹ Sheyla BENHABIB, *Autonomy, Modernity and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue*, dans: A. HONNETH et al. (éds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. – Frankfurt a.M. 1989, 373–394; ici 382.

²⁰ A. HONNETH, *Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. Eine Diskussionsbemerkung*, dans: W. KUHLMANN (éd.), *op. cit.* (note 14), 183–193; spéc. 183 et 187.

possibilité d'une discussion libre et égalitaire sur les normes litigieuses»²¹. H.-J. Höhn, un jeune représentant de la doctrine sociale catholique, cherche de la même façon que Honneth des implications matérielles de l'agir communicatif. Il pense pouvoir les identifier dans les principes connus de la doctrine sociale catholique: les principes de la personnalité, du bien commun et de la solidarité²². Et enfin, Höhn, usant d'une logique un peu surprenante, déduit de ces principes qu'on est obligé de refuser tout individualisme et tout collectivisme; la doctrine sociale de l'Eglise catholique apparaît donc comme la troisième voie souvent cherchée entre le libéralisme et le communisme²³.

Contrairement à ces propositions, je ne crois pas que l'on puisse développer une éthique sociale efficace à partir de la recherche des conditions socio-structurelles nécessaires de l'éthique de la discussion. L'éthique de la discussion est une théorie de l'éthique sociale qui n'est efficace que si (et vraisemblablement *seulement* si) elle est liée à la théorie de la société moderne de Habermas. Habermas esquisse la société moderne comme monde vécu et comme système²⁴. Le problème central de notre société actuelle est la «colonisation du monde vécu» par les systèmes de l'économie et de l'administration. Je suppose qu'il est possible de fonder par voie pragmatico-transcendantale la priorité du monde vécu par rapport aux systèmes²⁵, ce qui est une justification analogue à la fondation du principe «U»²⁶ dans l'éthique de la discussion pure. La condition fondamentale pour les discours pratiques serait donc la discussion libre, c'est-à-dire la discussion non déformée par des mécanismes systémiques. La rationalité communicationnelle ne peut se développer que dans cette communication libre. «Entre capitalisme et démocratie, il y a un rapport de tension insurmontable; avec ces deux réalités, ce sont en effet deux principes opposés d'intégration sociale qui sont en concurrence pour la première place»²⁷. Cependant, Habermas n'essaie malheureusement pas de synthétiser les deux théories: la théorie de la société moderne et la théorie de l'éthique de la discussion, dans le cadre de ses écrits théoriques, alors qu'il use d'une telle synthèse dans ses interventions politiques.

Nous ne faisons ici que des propositions. Mais on peut déjà voir qu'une telle éthique sociale pourrait éviter quelques-unes des difficultés que certains autres types d'éthique ne parviennent à surmonter. Si l'on accepte la conception de

²¹ Ibid. 188.

²² H.-J. HÖHN, *Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre*, dans: E. ARENS (éd.), op. cit. (note 3), 188.

²³ Ibid. 189.

²⁴ Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. II: *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*. – Paris: Fayard 1987, 125–215.

²⁵ Ibid. 343.

²⁶ Cf. J. HABERMAS, op. cit. (note 13), 86s. et 135.

²⁷ J. HABERMAS, op. cit. (note 24), 379.

l'éthique sociale comme synthèse de la théorie de la société et de l'éthique de la discussion, on comprend mieux la rupture entre la morale individuelle et la morale sociale. La compréhension de cette rupture permet de voir qu'un «individualisme méthodologique» proposé par exemple par Karl F. Popper n'est pas du tout convaincant. Popper est d'avis que les effets, bons ou mauvais, de l'économie sont à expliquer seulement par rapport aux actions individuelles. «Tous les événements sociaux doivent être expliqués par rapport aux *actions des individus*. [...] Tout ce que nous estimons comme effets sociaux des collectivités ou d'une institution, il faut les expliquer comme résultant de l'agir individuel»²⁸. A mon avis, cette thèse est complètement aberrante. La théorie de la société de Habermas montre que le problème principal de l'éthique sociale n'est pas celui des intentions, bonnes ou mauvaises, des acteurs, mais celui des structures, des restrictions et des contraintes de la société moderne. Pour comprendre cela, il faut distinguer entre l'intégration sociale dans le monde vécu – une intégration qui coordonne les intentions des différents acteurs – et l'intégration systémique qui coordonne les effets des actions instrumentales ou stratégiques dans les deux systèmes de l'économie et de l'administration étatique. Habermas propose donc «de distinguer entre *intégration sociale* et *intégration du système*: l'une s'appuie sur les orientations d'action, l'autre passe au travers. Dans un cas, le système actionnel est intégré grâce à un consensus, qu'il soit garanti par des normes ou visé par la communication[;] dans l'autre cas, il est intégré en régulant de manière non normative des décisions particulières qui ne sont pas coordonnées par les subjectivités»²⁹. Quant à notre problème, cela signifie qu'il est exact que ce sont toujours des hommes qui sont le sujet des actions. Mais les normes ou les lois d'un système, normes auxquelles il faut se conformer si l'on veut survivre, ne sont pas toujours les mêmes. On peut donc dire que l'éthique sociale ne se laisse pas réduire aux responsabilités individuelles, ni qu'elle n'est imputable qu'à celles-ci. Pour expliquer, ou plutôt pour interpréter cela, la théologie de la libération parle des «structures de péché». C'est peut-être ici qu'on peut ajouter quelque chose de théologique à la théorie de Habermas.

²⁸ L. SCHÄFER, Karl R. Popper. – München 1988, 95; cf. K. POPPER, *Das Elend des Historizismus*. – Tübingen 1974, 107.

²⁹ J. HABERMAS, op. cit. (note 24), 165, voir aussi 130.

