Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 41 (1991)
Heft: 2

Artikel: Habermas et l'éthique théologique
Autor: Bühler, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381441

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 123 (1991), P. 179-193

HABERMAS ET L'ÉTHIQUE THÉOLOGIQUE[1]

PIERRE BÜHLER

Résumé

L'éthique de Jürgen Habermas est encore peu connue dans la théologie francophone. L'article qui suit entreprend d'évaluer les promesses et les difficultés d'un dialogue de l'éthique théologique avec l'œuvre éthique récente de cet auteur. Dans un premier temps, on tentera d'honorer les apports de Habermas à l'éthique théologique; dans un deuxième temps, il s'agit de formuler les points critiques sur lesquels un débat devrait pouvoir s'engager avec lui.

Si l'œuvre éthique récente de Jürgen Habermas[2] est encore peu connue dans le domaine francophone, et tout particulièrement chez les théologiens, il n'en va pas de même dans les domaines germanophone et anglophone. Elle y fait l'objet de vastes débats, et les publications à son sujet se multiplient[3]. Dans ce qui suit, il ne saurait être question de rattraper ce retard francophone. Il s'agit plutôt de procéder à une sorte d'évaluation critique intermédiaire, mesurant les richesses et les difficultés, les promesses et les

[1] Texte remanié d'un exposé présenté à Lausanne le 28 mai 1990, en conclusion aux colloques post-grade d'éthique organisés par les trois Facultés de théologie protestante de Suisse romande durant l'année 1989/90 et consacrés à l'étude de «l'œuvre éthique de Jürgen Habermas». Je remercie Mark Hunyadi, qui a bien voulu relire mon texte et dont les remarques critiques m'ont été fort utiles.

[2] Il s'agit ici surtout de la *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. de l'allemand par J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel et publiée en deux tomes chez Fayard, Paris, 1987 (en all.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981). Cf. aussi: *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986 (en all.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Fankfurt a.M., Suhrkamp, 1983). Pour une présentation succincte en français de l'œuvre éthique de Habermas, cf. M. HUNYADI, «Une morale post-métaphysique. Introduction à la théorie morale de Jürgen Habermas», *RThPh*, vol. 122, 1990, pp. 467-483.

[3] D'un point de vue théologique, cf. récemment: E. ARENS (éd.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf, Patmos, 1989 (une traduction française partielle de ce recueil est annoncée pour 1991).

problèmes d'un dialogue de l'éthique théologique avec l'œuvre éthique de J. Habermas[4].

L'effort d'entrer en dialogue avec Habermas n'est pas sans difficultés. En effet, ce n'est pas tâche aisée que de trouver un point de vue extérieur à cette œuvre, qui s'avère très englobante. Les questions critiques que l'on peut lui poser semblent perdre leur force interpellatrice dès le premier contact: soit elles sont déjà prévues et donc pleinement intégrées à la position, soit elles sont estimées sans valeur et sans pertinence et donc rapidement évacuées. Il en résulte l'impression d'un «tout ou rien», l'impression que la théorie est «à prendre ou à laisser». Cela confère à la position un aspect de «tautologie inattaquable» qui paraît bien étonnant quand on connaît l'insistance avec laquelle Habermas souligne l'importance de l'argumentation!

Pour résister quelque peu à cette tendance, je tenterai de procéder à une évaluation ouverte, en honorant d'une part les apports de Habermas à l'éthique théologique et en dégageant d'autre part les points critiques sur lesquels le débat avec lui me semble devoir se concentrer.

I. *Les apports de l'œuvre éthique de Habermas à l'éthique théologique*

Quatre points méritent ici d'être évoqués (sans prétention à l'exhaustivité).

1. *La critique de l'autoritarisme du sacré*

Même si l'on fait une lecture *ad bonam partem*, il faut reconnaître que, dans une large part de son histoire, l'éthique théologique a cédé à la tentation de faire fonctionner l'autorité du sacré de manière autoritariste, au nom de principes relevant directement de la révélation biblique ou du droit naturel, saisi en continuité ontologique avec cette dernière. Il en découla diverses formes de légalisme, de tonalité tantot sacerdotale, tantôt prophétique, s'exprimant dans des structures rigides ou dans un mode de piété rigoriste. Dans ses réalisations pratiques, cette éthique autoritaire a toujours

[4] Dans ma thèse de doctorat, j'ai tenté un dialogue critique avec l'Ecole de Francfort au sujet de l'eschatologie et de la conception messianique de l'histoire; cf. *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluss an Luthers theologia crucis* (HUTh 17), Tübingen, Mohr, 1981, surtout pp. 330-358. Dans ce cadre, j'avais étudié le Habermas des années 60, surtour *Erkenntnis und Interesse* (1967; en trad. franç.: *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976). La tâche qui m'est impartie ici me permet de me confronter aux œuvres plus récentes de cet auteur.

su s'assurer le soutien d'une institution plus ou moins forte, disposant de moyens disciplinaires pour veiller efficacement sur l'orthopraxie ou du moins pour en garantir les apparences.

Cette éthique autoritariste du sacré tombe sous le coup de la critique de la religion et de la théologie telle qu'elle est formulée notamment par Habermas, et on ne le regrettera pas. On regrettera plutôt qu'aujourd'hui encore on rencontre partout des éthiques théologiques favorisant ces mécanismes autoritaires du sacré et qu'elles semblent même en phase d'expansion (on mentionnera ici, à titre d'exemples, l'intégrisme catholique et le fondamentalisme protestant, pour ne pas faire de jaloux!).

La critique opérée par Habermas nous invite ici à nous ouvrir à d'autres formes de l'éthique et à lutter contre l'emprise croissante des durcissements doctrinaires et des absolutismes religieux en matière éthique.

2. *Particularisme des conventions et universalisation de la raison*

L'éthique théologique, à travers son histoire séculaire, s'est très fortement développée sous l'influence de la tradition. Cet accent a pour effet de la rendre dépendante des mœurs, des conventions et des coutumes telles qu'elles se sont imposées progressivement à travers les âges. Dans la situation moderne, il en résulte le difficile parcours d'une éthique qui voit s'écrouler ses fondements traditionnnels, disparaître les repères qui la guidaient, et qui pour cette raison vit mal le processus de la sécularisation. Exposée au danger de fondre en même temps que l'autorité de ses traditions, elle s'efforce d'opérer un sauvetage de son particularisme, en essayant de redéfinir une éthique chrétienne, une éthique pour les croyants dans le monde sécularisé du XXe siècle.

L'exigence formulée par Habermas est radicalement différente: c'est celle d'une universalisation de l'éthique[5]. Il en va d'une démarche autonome visant à constituer une éthique qui soit fondée en raison et non plus un simple amalgame de motifs conventionnels et traditionnels, résultant d'une constellation historique particulière. Reprise en théologie, cette perspective permet de concevoir l'éthique théologique comme un point de vue critique, clairement assumé et articulé théologiquement, sur les problèmes moraux des humains. Il ne s'agit plus de formuler de manière

[5] J'emploie, dans cet article, le terme d'éthique d'une manière générique, englobant les deux aspects de l'éthique et de la morale tels qu'ils sont distingués chez Habermas. D'un point de vue strict, on ne peut parler chez Habermas que de l'universalisation de la morale, l'éthique étant précisément le champ des choix préférentiels qui, par définition, ne sont pas universalisables, puisqu'ils sont posés par des individus particuliers ou des communautés historiques en conformité avec leurs représentations de la vie bonne.

particulariste l'éthique des chrétiens, mais bien d'offrir une lecture *théologique* des défis éthiques et moraux auxquels l'humanité se trouve aujourd'hui confrontée, le pari étant ici qu'il y a une nécessité contraignante à clarifier les incidences et les enjeux théologiques de la réflexion éthique.

Pour reprendre la distinction habermasienne entre éthique et morale, on dira donc que l'apport théologique bien compris ne devra précisément pas se réduire à la formulation d'une «éthique» chrétienne, comme on serait aisément tenté de le penser et comme le suggèrent souvent des appellations de chaires d'enseignement insuffisamment réfléchies. Il s'agira bien plutôt de contribuer à l'élaboration de la «morale» par l'examen critique et le traitement conséquent des incidences et des enjeux théologiques des problèmes moraux des hommes.

Il en résulte la reprise à frais nouveaux du problème de la raison, aujourd'hui trop souvent négligé. Comme le dit E. Fuchs: «Il appartient donc à la tâche d'une éthique théologique de travailler à l'universalité et donc à la rationalité de l'éthique. Et de préciser ce qu'une telle raison implique et sur quoi elle ouvre.»[6] Pour ce travail sur la raison, les travaux de J. Habermas constituent un apport important. En effet, la théologie aurait bien tort d'ignorer son analyse des effets néfastes de la raison instrumentale et son effort de concevoir une forme nouvelle de la rationalité dans la raison communicationnelle.

3. *Téléologie et déontologie*

Là où l'éthique théologique s'est élaborée plus systématiquement, elle a adopté très souvent une orientation téléologique, rendant les principes éthiques dépendants d'une conception des fins et de la fin dernière à atteindre, en particulier dans la représentation du bien suprême. Bien sûr, cette thèse doit être nuancée. Le thème biblique de la loi, des commandements de Dieu rappelle constammment une perspective déontologique que la téléologie ne peut ignorer. Mais il n'en reste pas moins que cette dernière caractérise pour une bonne part l'orientation fondamentale de l'éthique théologique traditionnelle.

Dans la morale catholique, la reprise thomiste de l'éthique aristotélicienne a été déterminante: les actes humains et les vertus qui les animent y sont saisis dans la perspective de la béatitude éternelle, fin dernière des humains. Dans le protestantisme, la situation est plus complexe. Pour l'essentiel, les Réformateurs, par leur référence à la loi de Dieu et à l'obéissance de la conscience, ont instauré une dimension clairement déontolo-

[6] «Entre raison et conviction. La place de l'éthique dans la société moderne», *RThPh*, vol. 120, 1988, pp. 453-463; citation pp. 454s.

gique, directement liée à l'insistance sur la justification par la foi seule: le salut, donné *sola fide*, ne constitue plus une fin visée par l'activité humaine. Pourtant, cet aspect s'est progressivement perdu, parfois déjà chez l'un ou l'autre des Réformateurs eux-mêmes; il s'est trouvé remplacé par diverses formes de moralisme et de légalisme religieux. Le formalisme procédural de l'éthique kantienne permit une redécouverte de la dimension déontologique qui marqua la théologie protestante du XIXe siècle. Mais cette dernière, par son interprétation moralisante du règne de Dieu, l'inscrivit à nouveau dans une perspective téléologique, parfois teintée de socialisme religieux. Pour l'essentiel, le renversement de la théologie dialectique a renforcé la téléologisation, comme en témoignent notamment l'éthique analogique de Barth, fondée «par devant», appelée à poser des analogies, des paraboles du règne à venir, et plus récemment, l'orientation proleptique des théologies politiques ou de la théologie de l'espérance.

Dans ce contexte, l'apport significatif de l'œuvre éthique de J. Habermas est d'offrir la possibilité de redécouvrir de manière nouvelle la dimension fondamentalement déontologique de l'éthique, dans la confrontation à une éthique procédurale, où l'argumentation et ses présupposés pragmatiques jouent le rôle constitutif. Par ailleurs, cette voie comportera peut-être pour le théologien protestant le défi connexe de renouer ainsi avec certains principes réformateurs.

4. *L'éthique comme champ de l'argumentation*

L'éthique théologique met son accent privilégié sur la question de la motivation du sujet moral et l'effectuation de son acte. Pour cette raison, son effort porte essentiellement sur une éthique des vertus et des œuvres, chargée de préciser ce qui donne à l'être humain la force et le courage de son engagement et ce qui en constitue la concrétisation pratique. On constatera que, pour l'essentiel, du point de vue de l'éthique, le débat interconfessionnel a lui aussi porté sur ce point: l'articulation entre la foi et les œuvres.

Dans l'ensemble, le thème éthique a été beaucoup moins abordé sous l'angle de la démarche de fondation et de légitimation des normes éthiques. La plupart du temps, on se contentait, sur ce point, de reprendre de manière plus ou moins directe l'une ou l'autre éthique philosophique qui faisait autorité. Or, c'est ici précisément que se situe, me semble-t-il, un autre apport important de J. Habermas. En effet, son éthique est tout entière centrée sur l'effort d'une fondation des normes éthiques, s'articulant dans une démarche argumentative. Cet accent permet à l'éthique théologique de redécouvrir cette exigence comme constitutive de toute démarche éthique et par là de saisir l'éthique comme champ de l'argumentation, dans lequel

vaut la règle du meilleur argument. Une telle conception argumentative ne constitue pas une vieille habitude en éthique théologique, bien au contraire.

Pour ces quatre raisons, parmi d'autres, Habermas m'apparaît comme un bon partenaire de dialogue. Mais pour que ce dialogue ne devienne pas unilatéral, il ne faut pas se contenter de formuler les apports; il faut aussi engager la discussion sur les questions controversées.

II. *Quelques points de débat*

Dans cette deuxième partie, je me limiterai également à quatre points.

1. *Le statut du phénomène religieux dans la théorie de l'agir communicationnel*

Dans le dialogue avec Habermas, l'intérêt du théologien se porte tout d'abord de manière privilégiée sur la question du statut du phénomène religieux et, corrélativement, de la théologie. Ce point constitue pour lui un test décisif pour une collaboration fructueuse. Dans le recueil qu'il a édité, E. Arens a rassemblé en quelques pages les principales remarques de Habermas sur ce point[7]. Les réflexions de Habermas sur la religion sont relativement rares; il ne s'est jamais exprimé de manière très détaillée à ce sujet. Par ailleurs, comme le souligne Arens, la position qui s'y dégage n'est pas sans ambiguïté, en particulier dans les derniers écrits. Cela dit, la thèse centrale n'en manque pas pour autant de clarté: elle s'énonce comme une critique de la religion, de caractère évolutionniste. En effet, Habermas conçoit la religion comme un phénomène dépassé par l'évolution sociale moderne. L'organisation religieuse inscrit dans le monde et la société un système d'autorité du sacré qui place toutes choses sous le signe de l'enchantement et empêche par là toute possibilité de discussion critique. C'est pourquoi, sous le signe du désenchantement de la sécularisation moderne, les fonctions d'intégration sociale et d'expression que la religion a longtemps assumées sont appelées à être prises en charge par l'agir communicationnel. Ce changement s'opérera par une «Versprachlichung», une conversion langagière de la normativité religieuse, qui aura pour effet de la désenchanter, de la traduire en prétentions à la validité susceptibles d'être critiquées et discutées et par là de la dépasser.

[7] *Op. cit.* (cf. ci-dessus note 3), pp. 11-17. Je m'inspire dans la suite de cette présentation synthétique.

S'il demeure chez Habermas une hésitation, elle est, me semble-t-il, toute provisoire, liée à un facteur de retardement. La société moderne n'est peut-être pas encore en mesure d'offrir une alternative constituée à la religion, si bien que le discours religieux peut encore rester en vigueur aussi longtemps qu'on ne dispose pas d'un langage meilleur pour ce qu'il véhicule. C'est ce qui conduit Habermas à proposer dans *Nachmetaphysisches Denken* (1988) une relation de «coexistence continente» entre la religion et la raison communicationnelle[8].

Il résulte de ce point la question-test de savoir s'il y a, dans la théorie de l'agir communicationnel, une place pour la religion. Dans sa théorie, Habermas dresse la liste — qu'il estime exhaustive — des trois différents types de prétentions à la validité. Différents points pourraient être ici discutés. Est-il juste de dire que toute parole comporte une prétention à la validité? N'existe-t-il pas des paroles qui s'articulent sans une telle prétention? Ces questions nous engageraient dans une discussion philosophique et linguistique avec Habermas. Mais si l'on présuppose ici avec lui l'omniprésence de la prétention à la validité, il en découle une autre question: ces différentes prétentions peuvent-elles toutes se ramener aux trois types qu'il distingue? Cette liste est-elle exhaustive?

Si tel est le cas, on voit mal à quel type de validité la parole religieuse pourrait prétendre. Elle n'est pas en tant que telle une affirmation de vérité sur le monde objectif, ni une norme éthique dans le monde social. Relève-t-elle dès lors de la troisième catégorie, réservée principalement au domaine de l'art? Doit-elle, elle aussi, dans la perspective du monde subjectif, prétendre simplement à la sincérité? Habermas interprète les énoncés et manifestations qui relèvent de ce troisième type de prétention sous l'angle de l'expression que l'être humain prétend donner de lui-même par l'intermédiaire de ces énoncés et manifestations. C'est là une interpétation problématique, «réductionniste» de la création artistique: cette dernière ne saurait se réduire à l'effort humain de s'exprimer soi-même et sa validité ne se mesure pas simplement à son taux de sincérité. Assurément, il en va de même pour la religion: l'énoncé religieux n'a pas pour but d'offrir à l'homme l'occasion de s'exprimer lui-même dans le monde subjectif et ne se contente pas d'une prétention à la sincérité.

Ainsi, le langage religieux semble bien s'avérer inclassable dans la liste exhaustive des prétentions à la validité dressée par Habermas. Si situe-t-il en dehors de l'agir communicationnel? Ou faut-il envisager pour lui une quatrième catégorie, non imaginée par Habermas? Ou encore: faut-il revoir la compréhension fondamentale du troisième type, de manière à ce que le

[8] «Solange sie im Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, wird sie sogar mit dieser, ohne sie zu stützen oder zu bekämpfen, enthaltsam koexistieren.» (Cité d'après E. ARENS, *op. cit.*, p. 17.)

langage religieux puisse y trouver sa place? Toujours est-il que pour Habermas, ce souci ne paraît guère s'imposer. Chez lui, le sentiment dominant reste, me semble-t-il, que la religion sera un jour supplantée par l'agir communicationnel.

Il y a là, à l'égard du religieux, une prétention de la théorie qui mérite discussion. Deux questions au moins se posent. On peut tout d'abord se demander si la prétention au dépassement de la religion mesure bien les possibilités de l'agir communicationnel, si elle n'est pas le symptôme d'une surestimation de celles-ci, qui risque de conduire à une absolutisation abusive de la théorie. Par ailleurs, on s'interrogera sur la compréhension du religieux qui est au fondement de cette prétention. Il est bien clair que notre souci d'une place possible du langage religieux dans la théorie de l'agir communicationnel contredit en soi déjà les présupposés fondamentaux de la compréhension de la religion chez Habermas. Chez lui, le lien même entre langage et religion fait problème. Dans son jugement, la religion fait régner une autorité sacrée non langagière et pour cette raison non criticable et non discutable. Seule une conversion langagière, une «Versprachlichung» du sacré permet d'aboutir à une dimension communicationnelle. Mais par une telle conversion précisément, on suspend selon lui la religion, on la dépasse par désenchantement.

On se demandera ici si cette compréhension de la religion est pertinente. Sur un point au moins, elle paraît faible: l'expérience religieuse me semble fondamentalement langagière, elle s'exprime, se communique, se transmet, par des symboles, des gestes, des paroles et des actes. Effectuer une «Versprachlichung» de la religion, ce n'est pas dissoudre la religion, mais bien plutôt l'interpréter, la comprendre dans son essence même. Mais poser une telle thèse signifie aussi qu'il faut renoncer à considérer la dimension religieuse comme relevant du domaine du non-criticable et du non-discutable. Le pari de toute théologie repose sur l'hypothèse qu'il est possible d'opérer un certain nombre de démarches critiques de contrôle et d'examen des énoncés religieux. Il est possible de débattre en matière religieuse, de communiquer à son sujet et donc d'en faire l'objet d'une argumentation.

Sur ce point, le débat avec Habermas est pour le moins ouvert. Mais on peut l'approfondir en le prolongeant sur d'autres plans.

2. *Le rapport entre les actes de langage et l'argumentation*

Ma deuxième question porte sur une saisie plus précise du statut de l'argumentation dans l'éthique de Habermas. Il pose en effet le statut fondamental de l'argumentation dans l'agir communicationnel, une argumentation placée sous le signe de l'intercompréhension, exigeant une symé-

trie principielle entre les partenaires. Pour fonder ce statut privilégié de l'argumentation, Habermas se réfère à la pragmatique et en particulier à la théorie des actes de parole ou actes de langage, des actes linguistiques dans lesquels la parole effectue la chose qu'elle énonce, accomplit ce qu'elle dit.

Cette référence peut paraître surprenante, car ces actes de langage ne sont précisément pas caractérisés par une structure argumentative et créent des expériences qui sont plutôt asymétriques, en particulier lorsqu'ils sont indirects, lorsqu'ils font intervenir un énonciateur dépassant le locuteur (pour employer les termes de J. R. Searle). On pourrait donc se demander si l'intersubjectivité n'est pas d'abord fondée sur de tels actes de parole, dans lesquels se disent les messages constitutifs des humains? Pour l'exprimer théologiquement: n'est-ce pas d'abord dans de tels actes de langage qu'est fondée l'intersubjectivité, dans la promesse du «tu peux» de l'Evangile et dans l'appel du «tu dois» de là Loi, que les hommes se transmettent les uns aux autres? N'est-ce pas par l'irruption de ces actes de langage dans la communication humaine que se trouve constituée l'intercompréhension que l'argumentation devra mettre en forme?

Ces questions ne sont pas en contradiction avec la position de Habermas, mais demandent plutôt s'il reste fidèle à ses principes de manière conséquente. En effet, il est bien clair pour Habermas qu'il faut distinguer entre communication et argumentation. Seule la communication est première. L'argumentation est seconde; elle intervient lorsqu'il y a contestation de la prétention à la validité et que s'instaure un discours de justification. Ainsi, par rapport aux actes de parole, l'argumentation tient dans l'effort second d'assumer rationnellement la communication qu'ils mettent en jeu et l'intersubjectivité qu'ils suscitent. Elle est donc le lieu d'un libre débat critique concernant les enjeux communicationnels des activités pragmatiques qui constituent la trame de ce que les hommes se communiquent les uns aux autres de génération en génération.

Si l'on accentue ainsi le caractère second de l'argumentation, on souligne en même temps que l'argumentation doit constamment renvoyer à autre qu'elle-même, s'ouvrir à ce qui constitue sa source première. Pour le dire autrement: le caractère second de l'argumentation exige d'elle qu'elle s'ouvre au jaillissement incessant des actes de parole dans lesquels sont véhiculés les messages que les humains se transmettent.

La question se pose ici de savoir si Habermas tient jusqu'au bout ce statut de secondarité de l'argumentation. En effet, l'accent très fort qu'il met sur la perspective formaliste des démarches procédurales alimente l'impression que la raison, par ses procédures argumentatives, peut se suffire à elle-même et devenir auto-législative. On aboutit ainsi au danger que la raison communicationnelle se ferme sur elle-même et estime pouvoir tirer toute sa force de ses propres règles. Ne court-on pas alors le risque de réduire la communication à l'argumentation et de faire de cette dernière la

dimension première? L'aspect pragmatique des actes de parole, central au point de départ, se perd-il quelque part en route ou reste-t-il constitutif d'une ouverture de la raison communicationnelle?

J'ai l'impression que les actes de langage n'ont chez Habermas qu'une valeur de fondement formel (il parle d'ailleurs de la pragmatique *formelle*), mais ne reçoivent pas de signification concrète comme source d'inspiration de l'argumentation. Pour établir un lien avec le point précédent, je me demande même si ce n'est pas par ce biais qu'il faut comprendre l'incapacité, chez Habermas, d'attribuer une valeur significative au langage religieux. Ce dernier relève en effet de manière privilégiée du mode pragmatique des actes de langage: proclamation, promesse, déclaration, oracle, commandement, etc. Ce langage, dont la structure n'est pas prioritairement argumentative (récits, paraboles, sentences, confessions, hymnes de louange, incantations, etc.), occupe une place privilégiée dans l'activité communicationnelle des hommes, car il veut ouvrir ces derniers à une intersubjectivité dernière, celle de la communication avec l'instance ultime. C'est le propre de la théologie, et donc aussi de l'éthique théologique, de rendre compte argumentativement de cette intersubjectivité dernière.

Une telle démarche peut-elle trouver sa légitimité dans la théorie de J. Habermas? La question est ouverte, étant donné l'ambiguïté qui plane, me semble-t-il, sur le caractère second de l'argumentation. Mais l'éthique théologique ne saurait se passer d'une telle légitimité.

3. *L'argumentation entre les conventions et les convictions*

Y a-t-il des traces de la secondarité de l'argumentation? Elles me semblent apparaître quand on se demande d'où cette dernière peut tirer ses arguments. Quel est le réservoir d'arguments dans lequel elle pourra puiser pour discuter les questions débattues, dans lequel elle sera susceptible, si possible, de trouver le meilleur argument?

L'accent procédural et formaliste de l'éthique de l'argumentation ne risque-t-il pas de faire oublier ce côté plus matériel de l'argumentation? Certes, on n'oublie pas, dans l'argumentation habermasienne, le monde vécu, les traditions communes et les usages acceptés, et on y discute bien d'objets précis. Mais il reste tout de même constamment l'impression d'une sorte de raison argumentative «pure», s'efforçant de tirer ses arguments de ses propres procédures formelles.

Il faut pourtant nous demander: n'y a-t-il pas un «matériel argumentatif» sur lequel la raison argumentative peut et doit travailler? Pour développer ce point, je m'inspire de quelques pages du dernier ouvrage de P. Ricœur, dans lesquelles il entre en discussion avec l'éthique de

Habermas[9]. Il critique dans l'éthique de l'argumentation ce qu'il appelle «la stratégie d'épuration» (p. 332), reprise chez Habermas de Kant. Chez ce dernier, l'épuration se fait systématiquement à l'égard de l'inclination, du plaisir. Chez Habermas, elle s'effectue à l'égard de «tout ce qui peut être placé sous le titre de *convention*» (p. 333). «J'attribue», continue Ricœur, «ce rigorisme de l'argumentation à l'interprétation de la modernité en termes quasi exclusifs de rupture avec un passé supposé figé dans des traditions soumises au principe d'autorité et donc soustraites par principe à la discussion publique»[10]. Une telle antinomie entre argumentation et convention est alimentée selon Ricœur par le schéma de Kohlberg des stades préconventionnel, conventionnel et postconventionnel. Et Ricœur de souligner avec ironie «que selon ce modèle, la Règle d'Or ressortit au modèle conventionnel et que la règle de la justice n'accède pas au niveau supérieur du stade postconventionnel» (*id.*)!

Ricœur propose de mettre en question cet antagonisme entre argumentation et convention et de «lui substituer une dialectique fine entre *argumentation* et *conviction*, laquelle n'a pas d'issue théorique, mais seulement l'issue pratique de l'arbitrage du jugement moral en situation» (p. 334). Pour entrer dans cette dialectique, il faut rappeler que l'argumentation n'est qu'un segment abstrait dans un vaste «procès langagier qui met en œuvre un grand nombre de jeux de langage» (*id.*). Dans ce procès se disent de manière multiple des convictions, des positions, des significations, des interprétations, et cela la plupart du temps avant même toute mise en forme argumentative: sous la forme de récits, d'histoires de vie, d'aphorismes, d'expériences de pensée, etc. Ne voir dans ce flux de communication qu'un ensemble de conventions et de traditions constitue une grossière simplification. Il en va de convictions vivantes et en débat dans lesquelles les humains tentent d'assumer ce que signifie vivre en commun dans des choix éthiques difficiles. Ces convictions sont le partenaire inéliminable de l'argumentation. Pour l'exprimer dans les termes que j'ai utilisés plus haut: ces convictions sont le réservoir dans lequel l'argumentation pourra puiser ses arguments.

Mais cela signifie que l'argumentation est placée en condition herméneutique: elle doit assumer la médiation de ces multiples jeux de langage, interpréter les convictions qui s'y disent en dégageant leur capacité argumentative potentielle. Elle cesse par là d'être «antagoniste de la tradition et de la convention» et devient «instance critique opérant *au sein* de convic-

[9] P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, surtout pp. 318-344.

[10] *Id.* Cette tendance à surévaluer la coupure de la modernité se confirme pour Ricœur dans «l'usage toujours péjoratif que Habermas fait de l'idée de tradition» (*id.*).

tions qu'elle a pour tâche non d'éliminer, mais de porter au rang de 'convictions bien pesées'» (pp. 334s.).

Ricœur voit dans ce travail sur les convictions une possibilité de dépasser la stricte opposition entre la téléologie et la déontologie. En effet, «l'articulation que nous ne cessons de renforcer entre déontologie et téléologie trouve son expression la plus haute — et la plus fragile — dans *l'équilibre réfléchi entre éthique de l'argumentation et convictions bien pesées*» (p. 335).

On peut se demander si, sur ce point des convictions, la différence entre Ricœur et Habermas est bien aussi grande que le pense le premier. En effet, pour ce dernier, l'enjeu décisif de l'argumentation semble bien être aussi la conviction. Dans une interview récente, il souligne que l'argumentation n'est pas une procédure de décisions résultant en des résolutions, mais une procédure de résolution de problèmes conduisant à des convictions[11]. Toutefois, la divergence pourrait bien demeurer dans la question de savoir comment s'acquièrent ces convictions. Alors que, chez l'un, la démarche est celle d'une fondation formelle, la condition herméneutique d'une interprétation incessante des multiples jeux de langage des hommes reste pour l'autre essentielle.

Ce que Ricœur explicite ici par le thème des convictions pourrait être considéré comme le champ dans lequel s'inscrit le phénomène religieux. En effet, à côté d'autres formes de foi — philosophiques, par exemple —, la foi religieuse s'énonce comme un système de convictions. Corrélativement, la théologie a pour tâche de comprendre et d'expliciter de manière articulée le système de convictions de la foi qu'elle étudie. Pour aller plus loin, on pourrait se demander si l'on n'atteint pas ici un autre type de prétention à la validité, qui pourrait être celui que nous recherchions tout à l'heure. En m'inspirant de Kierkegaard[12], je l'appellerai la prétention à la validité *existentielle* ou *pathétique*, parce qu'il s'agit en elle de la passion de la vie et des choses de la vie[13], qui ne peut se dire que dans le déploiement de convictions bien pesées.

[11] «Argumentation ist kein Entscheidungsverfahren, das in Beschlüssen resultiert, sondern ein Problemlösungsverfahren, das zu Überzeugungen führt», in J. HABERMAS, *Die nachholende Revolution* (edition suhrkamp 1633 NF 633), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990, pp. 125s. (interview avec T. Hviid Nielsen).

[12] Cf. *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, trad. du danois par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, dans: *Œuvres complètes*, Paris, Orante, vol. 10 et 11, surtout vol. 11, pp. 83-243: «A. Le pathétique».

[13] RICŒUR emploie cette formule des «choses de la vie», devenue célèbre par le titre du film de Claude Sautet, pour caractériser l'enjeu dernier des débats de convictions.

Cela signifie pour nous, comme nous le soulignions déjà plus haut, que le domaine de la foi et des convictions peut être soumis à un examen critique et à une discussion argumentée. Il s'agit d'interroger cette prétention à la validité existentielle ou pathétique selon sa logique propre qui est celle de l'appropriation dans la tension quotidienne du pathos existentiel. Certes, il ne saurait être question de légitimer la foi en raison de manière directe, par une procédure de fondation. Mais il n'en reste pas moins possible de la mettre à l'épreuve en testant sa pertinence existentielle. En effet, on pourrait dire des convictions de la foi ce que K. R. Popper précise concernant l'irréfutabilité des théories philosophiques[14]: comme ces dernières, elles sont irréfutables, même si elles sont fausses; mais si l'on tient compte du fait qu'elles visent à résoudre un certain nombre de problèmes, on peut procéder à leur examen critique en les confrontant à la «*problem situation*» qu'elles veulent résoudre[15]. Même si ces convictions restent portées en dernière instance par un acte de foi irréfutable — acte qui ne relève nullement d'un monde enchanté aujourd'hui dépassé, mais qui demeure une attitude fondamentale pour l'homme, même désenchanté —, elles peuvent être interrogées sur leur capacité à résoudre plus ou moins bien un certain nombre de problèmes de vie qui se posent aux hommes[16].

Dans ce sens, on pourra considérer que les questions éthiques constituent elles aussi un lieu-test des convictions[17]. Certes, il ne sera pas possible d'aboutir en raison à un consensus assuré. Mais il sera possible tout de même, en travaillant avec soin sur la mise à l'épreuve, de dégager un certain nombre de balises et de repérer les bifurcations décisives, où se décident les enjeux spirituels des débats moraux.

[14] Cf. «La question de l'irréfutabilité des théories philosophiques», dans: *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. de l'anglais par M.-I. et M. B. de Launay, Paris, Payot, 1985, pp. 288-299.

[15] On signalera en passant qu'une telle approche des convictions est proche de la conception de l'argumentation chez Habermas: elle essaie d'imaginer les systèmes de convictions comme des procédures de résolution de problèmes (cf. ci-dessus, note 11, l'argumentation comme «Problemlösungsverfahren»), de problèmes existentiels ou pathétiques.

[16] Pour plus de détails à cet égard, cf. P. BÜHLER, «Faille, conformité ou dialogue critique? Une approche systémique des interactions entre la foi et la raison», *RThPh*, vol. 123, 1991, pp. 59-77, particulièrement pp. 72-74, où j'essaie d'esquisser comment peut s'effectuer la mise à l'épreuve de la foi par la raison. Cette perspective pathétique ou existentielle me paraît plus prometteuse dans le dialogue avec Habermas que la perspective ecclésiologique, souvent privilégiée dans le domaine germanophone. Cf., à titre d'exemple, l'introduction de T. RENDTORFF à la deuxième édition du premier volume de son *Ethik* chez Kohlhammer, Stuttgart, 1990.

[17] Cf., sur ce point, P. BÜHLER, «L'identité chrétienne entre l'objectivité et la subjectivité», *Concilium*, 1988, n° 216, pp. 27-38, surtout p. 37.

4. *Voie régressive et voie progressive dans la démarche éthique*

Sur la base de l'orientation signalée par Ricœur dans sa discussion avec Habermas et du prolongement que j'ai tenté de lui donner concernant le pathétique, il nous faut revenir en fin de parcours à la question de la motivation et de l'effectuation éthiques. En effet, n'est-ce pas précisément dans la passion de la vie et des choses de la vie que se donne le courage d'aller avec motivation à l'effectuation de la tâche éthique? Il y a là, comme le sait la tradition de l'éthique théologique depuis fort longtemps, une question-test décisive. Peut-on exclure ce problème de l'éthique, affirmer qu'il n'est pas en tant que tel un thème de la théorie éthique? Pour Ricœur, l'enjeu de cette question se traduit dans l'articulation entre deux voies de l'éthique.

En effet, comme il le souligne dans l'œuvre déjà citée, la reconstruction du formalisme effectuée par Apel et Habermas «atteint son entière légitimité sur le trajet de la voie régressive de la *justification*». Mais il est clair pour lui qu'en allant sur cette voie, on laisse «à découvert la zone conflictuelle située sur le trajet progressif de *l'effectuation*» (p. 326). Quand on s'engage sur cette deuxième voie, on ne peut plus se contenter d'une démarche formaliste; on va vers ce que Ricœur appelle une sagesse pratique qui aura pour siège un «jugement moral en situation». C'est dans ce cadre que l'éthique de l'argumentation doit se médiatiser à travers l'interprétation et l'élaboration de convictions bien pesées, susceptibles d'assumer ce que Ricœur appelle le «tragique de l'action». On reconnaîtra ici une orientation fondamentale de son œuvre, qui vient marquer la perspective dernière de l'éthique: la confrontation au problème du mal, qui n'occupe qu'une place moindre dans l'éthique de l'agir communicationnel de Habermas[18].

D'un point de vue théologique, on remarquera ici que Ricœur soulève une question qui touche au centre même des convictions fondamentales de la foi chrétienne, la question du péché, dans laquelle s'enracine la dialectique de la Loi et de l'Evangile, ligne directrice de toute éthique théologique. Cette réalité de l'homme pécheur, qui ne peut toujours être que *simul iustus et peccator*, vient marquer clairement que toute argumentation éthique reste dépendante de l'irruption toujours nouvelle des actes de langage porteurs d'une justice performative, d'une justification reçue dans la parole par la foi.

[18] Cf. à côté de la *Symbolique du mal*, troisième partie de la *Philosophie de la volonté*, de manière plus récente et plus succincte: P. Ricœur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

En guise de conclusion

Tant l'effort d'honorer les apports de l'œuvre éthique de Habermas à l'éthique théologique que celui de marquer les points en débat entre elles me semble souligner l'intérêt aussi bien philosophique que théologique de ce dialogue. Cet effort interdisciplinaire, me semble-t-il, mérite d'être poursuivi. Les réflexions qui précèdent n'avaient pour but que d'effectuer un premier repérage.