

Le bien à juste titre : L'éthique gadamérienne de la discussion en regard de la *Diskursethik*

DONALD IPPERCIEL, *Faculté Saint-Jean, University of Alberta*

La rencontre de Gadamer et Habermas a été l'occasion d'un des débats mémorables de la philosophie du XX^e siècle. Deux traditions allemandes s'affrontaient et promettaient, selon l'image platonicienne, des étincelles de vérité. Le caractère séminal de cette rencontre se reconnaît aux traces éloquentes qu'elle a laissées chez les deux penseurs. Habermas, par exemple, a dû abandonner le modèle de la psychanalyse dans l'élaboration d'une critique de l'idéologie, mais s'est senti obligé, jusque dans son dernier ouvrage de 1999, dans *Wahrheit und Rechtfertigung*¹, de maintenir la critique du « traditionalisme » de l'herméneutique philosophique. Gadamer, quant à lui, se découvre après le débat une vocation éthico-politique qui, jusque-là, était demeurée embryonnaire. Son néo-aristotélisme éthique semblait alors prendre directement le contre-pied du formalisme universalisant de la *Diskursethik* de Habermas. Cependant, au-delà des divergences que la suite du débat met en lumière, la possibilité même de la discussion présupposait, dans la mesure où elle s'est avérée féconde, une communauté de pensée, un accord de fond dont seule une préhistoire du débat peut révéler l'ampleur.

Nous croyons que la confrontation des deux penseurs a l'avantage, d'une part, de silhouetter l'émergence d'une philosophie éthico-politique chez Gadamer, et d'autre part, de cerner de façon plus claire, par effet de contraste, certaines lacunes théoriques de la *Diskursethik*. Une telle étude s'inscrit dans un projet plus large qui cherche à accuser les contours d'une philosophie éthico-politique chez Gadamer, tâche qui, à notre avis, est facilitée par le vis-à-vis de la philosophie habermasienne. En effet, si le fameux débat a été le catalyseur de la pensée éthico-politique de Gadamer, celle-ci gagne à être analysée sous cet angle. Dans ce projet, il faut commencer par le commencement, tant historique que conceptuel. C'est la raison pour laquelle l'on s'attaquera d'abord à la dimension méta-politique et méta-éthique dans laquelle trouvera place une telle philosophie éthico-politique, à savoir la forme langagière ou discussionnelle de l'action éthique et politique, en se penchant sur la première période de l'activité philosophique de Gadamer durant les années 1930.

Le présent exercice s'efforcera avant tout de faire ressortir la communauté implicite et explicite de pensée qui unit les deux auteurs, bien qu'il soit clair que les différences—de tradition, de vocabulaire, d'intérêt et de projet philosophiques—ne sont pas négligeables. Puisque la pierre angulaire de la philosophie habermassienne se trouve dans la théorie discussionnelle, telle qu'elle s'applique dans les questions de vérité (théorie discussionnelle ou consensuelle de la vérité) et de morale (éthique de la discussion ou *Diskursethik*), il nous incombera, pour rendre crédible le postulat de la communauté de pensée, d'établir un parallèle entre la théorie discussionnelle et la pensée de Gadamer.

Nous défendons donc la thèse plus spécifique selon laquelle Gadamer, dès les années 1930, aurait élaboré une « éthique de la discussion », que nous désignerons désormais par « éthique dialectique », laquelle déterminerait les fondements mêmes d'une philosophie pratique (éthique et politique). Il nous faudra aussi dégager le propre de cette éthique dialectique, mettant ainsi en lumière les éléments contingents et critiquables de la théorie discussionnelle de Habermas.

L'éthique dialectique de Gadamer prend forme à partir d'une exégèse de Platon qu'il réalisa aussi tôt qu'en 1931 dans son *Habilitationschrift*, *L'Éthique dialectique de Platon* (*Platos dialektische Ethik*). Cependant, même à une lecture cursive, il apparaît clairement que Gadamer fait bien plus qu'y décrire et analyser des thèses exclusivement platoniciennes. Le paragraphe §3, notamment, représente une digression théorique qui prétend décrire l'essence du dialogue « scientifique », et ce, indépendamment de Platon. Dans sa longue analyse du dialogue qu'il assoie sur un appareil conceptuel emprunté à Heidegger, Gadamer procède à une véritable phénoménologie du dialogue², et en explicite les prérogatives quant à l'accès au savoir. Comme Aristote servait de prétexte à Heidegger, l'interprétation du *Philèbe* de Platon sert ici d'occasion à Gadamer, qui pourra développer des idées et principes autonomes dépassant la simple fonction herméneutique. Par-delà Platon, Gadamer cherchera à rendre compte de l'essence du dialogue, et du rôle insigne que celui-ci joue dans la quête du savoir et de la vérité.

D'entrée de jeu, Gadamer précise que ce n'est pas tant l'éthique qui est dialectique, mais la dialectique qui est éthique³. Par là, il entend que le mouvement même de la dialectique, par quoi la pensée doit se confronter à l'Autre, ouvre un espace qui peut être qualifié d'éthique. Il faudra revenir sur cette question. Notons en anticipant que la dialectique renvoie au dialogue rationnel conduit de façon authentique. Si l'action peut être qualifiée de bonne, c'est qu'une dialectique ou un certain dialogue la précède. C'est précisément cette dialectique qui permettra de ranger les actions du côté du Bien ou du Mal dans un espace que l'on pourra désormais qualifier d'« éthique ». D'ores et déjà, on voit bien que l'éthique dialectique repose sur une certaine conception du langage et de la vérité qui accorde une place centrale au dialogue.

Conception générale du langage chez Gadamer et Habermas

La compréhension que se fait Gadamer du dialogue est le fruit d'une ontologie du savoir qui se veut « phénoménologique » et qui, donc, cherche à extraire le caractère « originaire » du savoir. Dans *L'Éthique dialectique de Platon*, Gadamer aborde le langage, le *logos*, depuis l'horizon de l'analytique du Dasein—empruntée bien sûr à Heidegger—qui retrace le souci de l'existence s'appliquant non seulement à disposer en toute certitude du monde par sa transformation (*techne*), mais aussi à justifier et à rendre compte de celui-ci (*theoria*), et ainsi s'assurer de la disponibilité du savoir comme elle s'assure de la disponibilité des étants par la *techne*. Ce sera alors le rôle du *logos*, du langage en tant que porteur de raison, de

voir à la production de justifications ou d'arguments qui rendront le savoir disponible, et de principes qui serviront d'arguments aux arguments. « La signification première du Logos est donc de pouvoir répondre de ce qu'on avance, de pouvoir en rendre raison en renvoyant aux principes »⁴. Le langage trouve de la sorte un ancrage anthropologique comme moyen de réalisation de la justification qui assure la disponibilité du savoir. Or toute justification est justification devant un autre. En ce sens, même lorsque la justification se fait devant soi-même, ce dernier se présente comme un autre. L'argument doit alors prendre la forme d'un énoncé qui peut être compris par l'autre. Le logos doit être, dans son essence, dialogique, et viser l'entente : « La prétention au savoir trouve sa confirmation dans l'entente »⁵, laquelle prétention est présupposée dans la saisie théorique du monde. Le logos est, pour faire bref, intersubjectif.

Le savoir procédant du *logos* compris dans son essence comme dialogue est « originaire » dans la mesure où il correspond au savoir vivant tel qu'il se forme toujours naturellement. Ce savoir dialogique est, selon le mot de Gadamer, « la forme d'accomplissement du savoir » (*Vollzugsform des Wissen*). Le savoir théorique et doctrinal, lui, est second et dérivé, puisqu'il repose également sur un contexte de production qui met en jeu le va-et-vient des arguments et contre-arguments du dialogue. Dans un tel discours, cependant, le contexte de production s'éclipse, ne laissant paraître que les résultats du débat, comme s'ils étaient le fruit d'une intuition. Malgré sa dialogicité originaire, le savoir se présente alors comme monologique. Ainsi, selon une thèse défendue dans *L'Éthique dialectique de Platon*, la spécificité de Platon eu égard à Aristote peut être trouvée dans le type de savoir qu'il met en jeu. Platon, auteur des dialogues, théoricien de la dialectique et de la pensée dialogique, s'opposerait à Aristote, le maître du savoir monologique⁶.

Le dialogue ou la dialectique représente donc chez Gadamer le phénomène originaire de la connaissance, qui évoluera, d'abord chez Aristote, en savoir méthodique. Le savoir méthodique est en quelque sorte une mise en concept du mouvement vivant et originaire de la dialectique. Plus tard, l'opposition entre Platon et Aristote trouvera son prolongement dans l'antagonisme entre vérité et méthode, la première constituant l'origine du second. Le savoir méthodique sera alors pris en défaut dans la mesure où il chercherait à s'arroger tout l'espace du savoir, et à réprimer les expériences originaires de la vérité qui échappent à son contrôle.

Chez Habermas, le langage n'est pas considéré depuis une perspective ontologique ou depuis une anthropologie fondamentale, mais celui-ci en vient néanmoins à des conclusions proches de Gadamer quant à la nature du langage. Le travail de fondation de Habermas renoue plutôt explicitement avec la tradition des Lumières et pose la raison comme point de départ de la pensée : « Le thème fondamental de la philosophie est la raison », affirme-t-il sans ambages au tout début de la *Théorie de l'agir communicationnel*⁷. Or, il existe un lien intime entre rationalité et langage. En effet, pour reproduire plus fidèlement la pensée de Habermas sur cette question, la rationalité se présente au départ comme attribut du

savoir. Si en revanche l'action peut elle aussi être rationnelle, c'est que le savoir qui l'accompagne est d'abord rationnel. Et si encore des personnes peuvent être rationnelles, c'est que leurs actions le sont au préalable. Quant au savoir, il est, comme le soutient déjà Gadamer⁸, de nature langagière : « Notre savoir a une structure propositionnelle »⁹. On convient, selon Habermas, de la rationalité d'un énoncé de ce qu'il peut être fondé¹⁰. « Les réflexions que l'on vient de faire reviennent à attribuer la rationalité d'une expression à sa capacité d'être critiquée et fondée »¹¹. En clair, plus un énoncé est rationnel, plus il est susceptible d'être fondé. Et si on peut élever une prétention à ce qu'un énoncé puisse être fondé, cette prétention est, encore selon le mot de Habermas, « transsubjective », puisqu'elle ne sera confirmée que par l'interlocuteur. Le lien à l'autre est ainsi établi dans la nature même du langage, dans sa dimension pragmatique. Toute l'idée de rationalité communicationnelle renferme l'exigence d'une ouverture originaire à l'autre, médiatisée par des arguments critiquables, qui n'a d'autres fins que l'entente.

Mais ce qui intéresse Habermas au premier chef, c'est la façon dont, selon ses mots, la raison s'incarne dans les faits sociaux¹². La dimension pragmatique du langage, parce qu'elle marque une ouverture à l'autre, comporte en outre une fonction de coordination de l'action. Une théorie de l'action communicationnelle jettera alors les fondements pour une théorie rationnelle de la société, laquelle constitue le véritable champ d'intérêt de Habermas.

L'avantage du concept d'agir communicationnel et de discussion c'est qu'ils permettent une sortie hors des impasses de la philosophie du sujet et une résolution du problème du déficit normatif qui sapait les fondements de la pensée de l'École de Francfort de la première génération. Considéré à partir de sa dimension pragmatique, le langage révèle alors sa capacité à servir de terrain d'entente permettant la résolution de conflits à l'intérieur d'une société pluraliste, gagnée à la pensée post-métaphysique. On y reconnaît alors une dimension éminemment critique.

Mais les deux penseurs, Gadamer et Habermas, admettent le caractère essentiellement dialogique ou communicationnel du langage. La dialogicité originaire du langage expose d'emblée l'être humain comme un *Mitsein*, un être interrelationnel ou intersubjectif qui rend désuète l'idée husserlienne d'originité solipsiste. Les deux assimilent langage et raison, Gadamer en renouant avec l'idée grecque du *logos*, Habermas en postulant le caractère communicationnel de la raison, laquelle ne peut plus être réduite à la seule raison instrumentale, comme le croyait Horkheimer et Adorno. Les deux voient dans l'entente (*Verständigung*) réalisée intersubjectivement par le langage l'unique voie qui mène au savoir et à la vérité, et, comme on le verra plus loin, l'unique façon d'ouvrir un espace éthique.

Idéalité sémantique et pragmatique

La communauté de pensée qui unit les deux auteurs considérés dépasse la simple conception générale du langage. Elle rejoint en fait le cœur d'une compréhension

du langage en tant que dimension transcendantale du savoir et de l'éthique—cette dernière étant tributaire du savoir dans sa représentation cognitiviste. Nous reproduisons dans ce qui suit divers concepts-clés de cette compréhension « transcendantale » de l'action communicative ou du dialogue chez Habermas, et verrons dans quelle mesure ils sont apparentés, préfigurés, présumés ou même explicitement thématiques dans *L'Éthique dialectique de Platon*, laquelle contient *ex hypothesi* le germe d'une éthique de la discussion. Parmi les concepts-clés, notons les idéalités sémantique et pragmatique au cœur du langage, la situation idéale de parole et les différentes prétentions à la validité présumées par tout énoncé.

À un niveau élémentaire de la compréhension du langage, Habermas définit deux types d'idéalisation qui établiront un statut « transcendantal ». La première idéalisation, que Habermas attribue de façon stylisée à Frege, est *sémantique*, et rend compte de l'unité du sens d'un mot pour tous les utilisateurs, abstraction faite des représentations que ces mots suscitent chez ces utilisateurs. À tout le moins, les interlocuteurs doivent présumer un sens identique aux mots qu'ils utilisent¹³. Il faut donc se rendre à l'évidence de l'idéalité de la généralité du concept qui demeure un et le même à travers la multiplicité de ses utilisations. Le deuxième type d'idéalisation, représenté d'abord par les travaux de Peirce, est *pragmatique*. Au-delà du lien entre le langage et le monde assumé par l'idéalité sémantique, la dimension pragmatique du langage établit un lien à un interlocuteur. Le monde devient ainsi un monde intersubjectivement partagé sur lequel les interlocuteurs doivent s'entendre¹⁴. La discussion s'impose alors comme activité langagière par excellence. C'est par elle que s'énoncera la vérité, entendue comme prétention qu'élève un individu envers un autre. La validité d'un énoncé prend alors la forme d'une « validité pour nous » qui s'établit à l'intérieur de la discussion. « La prétention à la validité justifiée d'un proposant doit à la fois être susceptible d'être défendue au moyen de raisons contre les objections d'opposants éventuels et pouvoir compter sur un accord (*Einverständnis*) rationnellement motivé de la communauté d'interprétation dans son ensemble »¹⁵. Même cette communauté d'interprétation comprend un caractère idéal, dans la mesure où elle ne correspond pas simplement à la communauté factuelle, mais à une communauté élargie dans le temps et l'espace.

Cette description du langage, qui puise ses concepts dans la philosophie analytique, trouve un écho dans la pensée dialogique de Gadamer. Tout comme chez Habermas, Gadamer affirme que le langage lui-même confère une unité au sens par opposition à la multiplicité des phénomènes et des représentations. C'est là une propriété du *logos*. Dans les mots de Gadamer, qu'il tire d'un registre tout à fait différent de celui de Habermas :

L'objet de la recherche est l'*identité immuable* d'un principe, l'essence permanente et fondamentale de chaque étant. Or cette exigence trouve d'une certaine manière satisfaction dans le *langage*. Celui-ci renferme déjà, en effet, une compréhension du monde axée sur sa dimension stable et

invariante. Les mots grâce auxquels nous désignons les choses présentent déjà le caractère d'une *universalité immuable*. Chaque terme a sa signification propre formant une unité face à la diversité de ce qu'il est susceptible de dénommer. Ce que nous visons à travers les mots, la signification grâce à laquelle nous abordons l'univers des étants constitue une universalité invariable¹⁶.

Et comme le note Gadamer, le « chemin passant par les *logoi* surpasse la perception sensible immédiate »¹⁷. Celle-ci pointe donc vers l'idéalité de la généralité du concept, et ce, dans le sens originaire et étymologique de l'idéalité : « L'identité de la chose visée par le langage est assimilée à l'identité de l'*eidos* : ainsi, la diversité changeante et toujours autre des phénomènes sensibles, diversité qui se soustrayait à toute conceptualisation, parvient à être recueillie dans l'unité du fondement »¹⁸.

Mais c'est le lien à l'autre, caractéristique de la dimension pragmatique, qui détermine en propre la recherche dialogique de la vérité chez Gadamer, et ce, alors même que la vérité se définit en tant qu'être-pour-la-chose dans la *Sachlichkeit*. Selon une analyse ontologique-anthropologique qu'il emprunte à Heidegger, le savoir scientifique—c'est-à-dire authentique—se fonde sur le souci du *Dasein* qui, s'installant dans le monde, cherche spontanément à maîtriser en toute certitude les étants qui l'entourent, que ces étants soient présents ou non. Il revient alors au logos de s'acquitter de cette tâche, en permettant de rendre compte des raisons des choses. Or, le logos qui rend compte des choses, nécessairement à un autre, c'est, dans son fond, la dialectique¹⁹. « La dialectique ... vit de la force de l'entente dialogique, son sort est lié à la participation et à la compréhension de l'autre, et chaque étape de son cheminement repose sur la garantie que lui procure l'acquiescement de l'interlocuteur »²⁰. Le savoir est donc lié de façon pragmatique à l'autre chez Gadamer, et la vérité n'est accessible que par ce moyen : « si l'on parvient à s'entendre avec lui [l'interlocuteur], la "vérité" sera *de facto* garantie »²¹.

Ce lien pragmatique à l'autre révèle le monde en tant que monde partagé qui ne trouvera de détermination que dans l'entente entre les interlocuteurs : « L'intersubjectivité de la langue repose donc sur une intersubjectivité de la compréhension du monde »²². Révolue est donc ici la raison monologique qui élèverait en solitaire une prétention à la vérité. La raison, loin d'être l'apanage des individus, est une affaire commune, de sorte que la dialectique ne se présente pas simplement comme opposition d'opinions, mais comme « l'égalité de validité de deux thèses [qui s'opposent] au regard d'une seule et même ratio »²³.

L'idéalité de la dimension pragmatique se reconnaît entre autres au caractère infini du dialogue objectif. En effet, le « provisoire dialectique »²⁴ fait en sorte qu'aucun savoir procédant de la dialectique ne peut prétendre à l'absolu, d'où sa faillibilité—un autre thème privilégié chez Habermas. Par conséquent, le dialogue doit se poursuivre *in perpetuum*. L'idéalité de la dimension pragmatique se reconnaît encore au caractère indéterminé de l'autre. Ce n'est pas tant *quelqu'un* qui s'oppose à une thèse, mais *quelque chose*, que ce dernier soit exprimé par moi

ou par l'interlocuteur. L'autre n'est dans l'échange dialectique qu'un faire-valoir pour une raison commune. Il est un interlocuteur idéal, produit d'une abstraction : « Cet autre avec lequel on tâche d'arriver à l'accord n'est donc *en rien différent de tous les autres*, ou plus exactement il est seulement requis en tant qu'il ne diffère en rien de n'importe qui d'autre »²⁵. C'est la raison pour laquelle il est possible de considérer la pensée, selon Gadamer, comme dialogue intérieur avec soi-même²⁶, conception que partage d'ailleurs Habermas²⁷.

Situation idéale de parole

La « situation idéale de parole » est sans doute l'une des notions les plus notoires qu'on associe à la théorie habermassienne du langage. La situation idéale de parole épelle les conditions de possibilité de la discussion et de la compréhension langagière. Elle définit donc un niveau transcendantal, mais de type pragmatique, puisque ces conditions n'ont pas une valeur universelle qui ressortirait à une essence anthropologique, mais découlent de la pratique discussionnelle elle-même. Par contraste avec la situation concrète de parole, elle permet d'énoncer les normes qui orienteront la discussion. C'est elle qui met en valeur les conditions de publicité, de liberté (de non-contrainte), d'intersubjectivité indemne, de solidarité, de symétrie et de réciprocité des acteurs, etc., qui sous-tendent nécessairement la pratique discussionnelle. Toutes discussions, même celles qui sont tavelées par des déformations de toutes sortes, pointent vers de telles normes²⁸.

Chez Gadamer, la situation idéale de parole trouve un équivalent dans le dialogue socratique, qui définit à la fois des pratiques et des vertus nécessaires à la conduite d'une discussion « idéale » ayant force normative. Le dialogue socratique est « authentique » (*eigentlich*) et ouvre donc la possibilité à une « déchéance » (*Verfall*) dans des formes inauthentiques (*uneigentlich*)²⁹. On reconnaît ici le vocabulaire du jeune Heidegger, que fera sien Gadamer dans les années 1930. Ce qui nous intéresse ici, c'est que le dialogue authentique de Gadamer distingue des pratiques similaires à celles que définira Habermas dans la situation idéale de parole. Notons entre autres, dans la recherche de la vérité, le rôle téléologique de l'entente (*Verständigung*) et l'intégration de l'autre uniquement à cette fin; l'impératif dialogique de considérer les raisons invoquées, d'y répondre, et ce, par d'autres raisons; l'exigence d'éliminer les préjugés dominants (eh oui! même chez Gadamer!)³⁰ ou de précompréhensions³¹ inadéquates au profit de l'accord objectif de l'interlocuteur. Dans les mots de Gadamer :

... dans le dialogue scientifique, l'autre est sollicité uniquement en vue de l'entente objective, en tant qu'il est apte et disposé à écouter des raisons et à argumenter lui-même avec des raisons. S'il partage la même précompréhension de la chose et se déclare prêt à en faire l'examen objectif, son approbation de fond sera un critère suffisant pour déterminer l'adéquation

du Logos à la chose, et l'on cessera de s'en remettre au préjugé d'une opinion dominante.³²

À ces principes, s'ajoute la règle d'égalité ou de symétrie³³ et de non-contrainte³⁴. La description de la situation de non-contrainte, essentielle à la situation idéale de parole, est cependant abordée selon une perspective quelque peu différente de celle proposée par Habermas, qu'il vaut la peine d'explorer plus avant.

Habermas opte ici pour une approche sociale-critique, où les intellectuels, en tant que critiques de l'idéologie, auraient pour tâche de dénoncer la situation existante (*das Bestehende*) et de faire la promotion d'un contexte politique qui minimiserait les déformations de la communication dans un espace public libre de contrainte, où chaque citoyen devient un acteur autonome. Par contraste, la stratégie gadamérienne apparaît nettement plus a-politique. Selon Gadamer, l'on s'assure de la vérité ou de la validité des énoncés non pas en mettant l'accent sur les chances égales de l'action des interlocuteurs à l'intérieur de la discussion, bien qu'une telle chose soit en partie présumée, mais en soulignant la *passion* des interlocuteurs qui se laissent guider par la *Sache selbst*, c'est-à-dire le thème de la discussion. L'on se prémunit ainsi contre les contraintes externes—par diverses autorités explicites et implicites—et internes—suscités par la structure même de la discussion—par une résolution à se laisser instruire par la chose elle-même. Cette paradoxale action passive où l'on s'efforce de ne pas agir, de ne pas s'obstiner dogmatiquement dans ses préjugés contingents, de ne pas informer arbitrairement l'objet de discussion, définit un laisser-être propre à l'investigation phénoménologique. Cet abandon à la chose doit être compris comme manœuvre permettant de réaliser l'objectivité (*Sachlichkeit*) et la vérité. Cette conception n'est pas entièrement rétive à un traitement politique, dans la mesure où l'autorité de certaines sources de « distraction » est souvent d'origine politique. Cependant, Gadamer évite manifestement d'aborder ce type d'argumentation. En mettant l'accent sur la communauté de pensée, toutefois, force est d'admettre une convergence frappante entre la situation idéale de parole et le dialogue proprement socratique.

Comme on est en droit de s'attendre, l'utilisation du langage ne se conforme qu'exceptionnellement au dialogue socratique ou à la situation idéale de parole. Pour Habermas, lorsque la discussion ne vise plus l'entente (*Einverständnis*, *Verständigung*), mais le résultat (*Erfolg*), on passe de l'action communicationnelle, la seule véritablement discussionnelle, à l'action stratégique : « nous nommons "stratégique" une action orientée vers le succès lorsque nous la considérons sous l'aspect de l'observation de règles de choix rationnel et lorsque nous évaluons le degré d'efficacité de l'influence exercée sur la prise de décision d'un autre joueur rationnel »³⁵. Parmi les types d'actions orientés vers le succès, Habermas distingue l'action instrumentale, laquelle intervient dans le monde matériel, de l'action stratégique, qui opère dans le monde social. Parce que la fonction de coordination sociale de l'action instrumentale est marginale, celle-ci occupe un rang second dans

la pensée de Habermas.

Gadamer, dans son analyse de l'action dialogique, s'intéresse aussi à l'action sociale. L'action stratégique correspond alors à l'éristique, une forme déçue de dialogue. Tout comme la première cherche à « exercer une influence sur la prise de décision d'autres acteurs »³⁶, la seconde « s'attache avant tout à persuader l'auditoire »³⁷, ce qu'elle fera au préjudice de la vérité comprise comme fidélité à la *Sache*. Chez Habermas comme chez Gadamer, la typologie du langage se fonde, de façon générale, sur la distinction qui peut s'établir entre une discussion orientée vers l'entente et une qui ne l'est pas. Toutefois, alors que Gadamer insiste sur la fidélité à la *Sache* comme fondement à une véritable entente, Habermas semble plutôt s'en remettre aux conditions politico-sociales de l'espace public libre de contrainte.

Mais chez les deux penseurs, le langage définit un niveau transcendantal ultime, *unhintergebar*. Chez Habermas, cette conviction se cristallise dans la pragmatique universelle, laquelle définit les conditions qui s'appliquent toujours et universellement lors de l'utilisation du langage (cf. *infra*, à la prochaine section). Ainsi, indépendamment du statut ontologique de la vérité, une chose est certaine : elle est toujours présumée dans l'utilisation du langage, de sorte qu'en affirmant : « la vérité n'existe pas », on commet une contradiction performative. En d'autres termes, lors même que j'affirme que la vérité n'existe pas, je présume du même coup que ce que j'affirme est vrai, contredisant ipso facto le contenu de mon affirmation. Même lorsqu'on les nie, on fait appel aux ressources de la communication véritable. C'est à ce type d'idéalité transcendantale que renvoie la situation « idéale » de parole, plutôt qu'à une utopie. De façon analogue chez Gadamer, l'utilisation éristique du langage, c'est-à-dire la possibilité du leurre, n'est possible que pour autant qu'est toujours déjà présumée la visée objective (*sachlich*) et la prétention à la vérité comprise comme disponibilité d'un appui argumentatif faisant office de garant : « ... on retrouve jusque dans ces formes inauthentiques de discours la spécificité de l'exigence scientifiques : la prétention à pouvoir rendre raison de ce que l'on pense connaître »³⁸. Le dialogue socratique n'est pas simplement un idéal téléologique de type utopique, mais, comme la fonction de la situation idéale de parole chez Habermas, un idéal transcendantal qui est chaque fois réalisé par la pratique dialogique.

S'il faut chercher une véritable divergence entre les deux auteurs, c'est plutôt dans la tournure parfois positive qu'attribue Gadamer au discours inauthentique. Si ce dernier peut être négatif et faire l'objet d'une critique dans sa forme éristique, elle lui apparaît tout à fait louable dans sa forme rhétorique. Pour autant que cette dernière soit aiguillée sur un souci de vérité et contribue même, dans certaines situations, à son dévoilement de façon plus efficace qu'un simple argument aride, dans toute sa nudité, elle représente une compagne de choix de la dialectique :

Le véritable rhéteur en revanche, même s'il n'expose pas aux auditeurs le sujet tel qu'il le conçoit réellement, mais tel qu'il veut le faire paraître, est

cependant guidé par un souci de vérité : l'illusion lui sert ici de détour pour convaincre les auditeurs d'adhérer à une cause qui lui tient véritablement à cœur. Il ne parle donc pas pour mettre en avant sa personne ou son art, mais pour amener l'auditoire à des vues qu'il pourrait, en d'autres circonstances, défendre solidement : mais il est impossible de procéder par froide démonstration devant une assemblée nombreuse; seul l'individu pris à part peut être acquis à la recherche commune de l'entente objective.³⁹

Habermas n'admet nul part un tel rôle véridatif de la rhétorique dans la discussion, qu'il réserve exclusivement à l'argument le plus probant. Comme si une analogie opportune ne permettait pas de provoquer une *Aha-Erlebnis*, de faire tilt; comme si une hyperbole ne pouvait mettre en lumière ce qui autrement serait difficile à exposer; comme si l'ensemble de la philosophie n'était pas déjà repu de métaphores⁴⁰, comme le notait déjà Nietzsche⁴¹; comme si des accents bien placés ne permettaient pas de discerner plus clairement les jalons qui mènent à la vérité. Ce sont là des exemples d'émergence de vérité aléthique que Habermas n'a pas en vue lorsqu'il cherche à reconstruire les moyens d'accès à une vérité apophantique ou propositionnelle. Mais si Habermas ignore la rhétorique dans la *Diskursethik*, ce n'est pas parce qu'elle lui est incompatible. L'autre champion non moins célèbre de l'éthique de la discussion, Karl-Otto Apel, croit au contraire que l'action stratégique—dont fait partie la rhétorique—y joue un rôle essentiel en permettant de réduire le gouffre qui sépare théorie et pratique, normes et application⁴². Bien qu'articulée de façon tout à fait différente, l'éthique de la discussion de Habermas intègre l'action stratégique uniquement en contexte d'application, comme le montre son traitement de la négociation, une action stratégique qu'on exécute les yeux rivés sur des normes morales⁴³.

Prétentions à la validité

On ne peut, dans une confrontation de Gadamer à Habermas, omettre d'aborder la question de la pragmatique universelle. Cette dernière est en effet l'un des piliers de la théorie de l'agir communicationnel de Habermas. En considérant différents actes de langage, elle conclut à différents types de prétentions à la validité lors de l'exécution de la discussion. Parce que les analyses entourant la pragmatique universelle se fondent avant tout sur la philosophie post-wittgensteinienne, celle de Searle et Austin en tête, on pourrait croire y trouver des points essentiels de divergence avec la philosophie gadamérienne des années 1930. S'il est permis de retrouver une différence notable entre les deux penseurs, il semble bien, *a priori*, qu'il faille chercher de ce côté. Nous verrons que cette opinion n'est pas entièrement fondée. Présentons d'abord la théorie des prétentions langagières de Habermas, et voyons comment s'y mesure l'éthique dialectique de Gadamer.

Habermas identifie quatre types d'actes langagiers⁴⁴. 1. Les *communicatives* cherchent à exprimer différents sens du discours lui-même. Elles visent

l'explicitation du langage lui-même et notre façon de l'utiliser, et contribuent donc à la compréhensibilité du discours. 2. Les *constatives* cherchent à exprimer le sens d'assertions utilisées de façon cognitive, c'est-à-dire dans leur possibilité d'être vraies ou fausses. L'utilisation des *constatives* permettent la différenciation d'un monde public, fondé sur des conceptions reconnues de façon intersubjective, d'un monde privé, fondé sur des opinions. Elles ouvrent un discours qui s'organise selon les pôles de l'être et du paraître (*Sein und Schein*). 3. Les *représentatives* (ou *expressives*) servent à exprimer le sens pragmatique d'un locuteur qui se présente soi-même à un public. Elles rendent des intentions, attitudes, expériences du locuteur. L'utilisation des *représentatives* permet de distinguer l'être ou l'essence individuée que les sujets cherchent à mettre en valeur les uns à l'égard des autres, des expressions langagières et actions dans lesquelles apparaissent les sujets. Elles ouvrent un discours qui s'organise selon les pôles de l'en-soi et du pour-soi (*Wesen und Erscheinung*). 4. Les *régulatives* expriment le sens normatif des relations intersubjectives. Elles explicitent le sens des rapports que les interlocuteurs adoptent comme normes de conduite. L'utilisation des *régulatives* permet la différenciation entre des régularités observées et les règles qui peuvent être suivies ou auxquelles on contrevient. Elles ouvrent un discours qui s'organise selon les pôles de l'être et du devoir-être (*Sein und Sollen*).

La prochaine étape dans l'établissement d'une pragmatique universelle, c'est-à-dire la reconstruction des « conditions universelles de l'entente possible »⁴⁵, consiste à distinguer les structures normatives qui se reflètent dans le rapport intersubjectif institué par l'illocution. En effet, dans une constative, lorsqu'un locuteur affirme par exemple : « les universités sont sous-financées », il élève du même coup une *prétention à la vérité* de son affirmation, laquelle sollicitera une prise de position de la part de l'inter-locuteur. Ce dernier soutient que son affirmation n'est pas simplement un paraître, mais participe de l'être, qu'elle est telle. Dans une expressive, lorsqu'un locuteur s'exclame : « ouille! ça fait mal! », il présuppose que l'interlocuteur se fie à la véridicité ou la véracité de son exclamation, c'est-à-dire à sa sincérité. Sa douleur n'est présentée alors non pas comme de simples mots, mais touche à une expérience qu'il vit véritablement. Enfin, dans une régulative, lorsqu'un locuteur formule le commandement : « tu ne tueras point », il élève la prétention de rectitude ou de justesse (*Richtigkeit*) de la règle qu'il énonce, laquelle n'est pas simplement ce que, de façon fortuite, plusieurs font, mais qui représente un véritable devoir. Quant à la communicative, par exemple : « je te pose une question », elle ne vise qu'à la compréhensibilité et constitue en ce sens moins une prétention de validité qu'une règle d'entente.

Habermas identifie donc trois prétentions de validité—la vérité, la véracité (ou l'honnêteté) et la rectitude—qui sont toujours sous-entendues dans la dimension illocutive de l'énoncé et demeurent ainsi, en tant que sous-entendus, non-problématiques. Lorsqu'elles deviennent problématiques, cependant, l'action communicative est poursuivie au niveau de la discussion (*Diskurs*) et non plus dans le contexte de l'action et de l'expérience. Dans son rapport à l'autre institué par

l'engagement dans le langage, le locuteur élève toujours des prétentions qui devront être entérinées par l'autre afin d'assurer la réussite de la discussion.

On ne retrouve évidemment pas une telle reconstruction rationnelle des règles sous-jacentes à la compétence communicationnelle chez Gadamer. Cela représente une impossibilité, dans la mesure où la théorie des actes langagiers, sur laquelle s'appuie Habermas, ne sera développée que dans les années 1960. Mais il appert que la pensée de Gadamer, dès les années 1930, n'aurait pas été incompatible avec l'idée générale d'une pragmatique universelle qui fixerait le fondement du projet philosophique de recherche de la vérité. Ainsi, Gadamer rend lui aussi compte du langage en tant que prétentions diverses que l'on élève envers un interlocuteur, et auxquelles celui-ci aurait à répondre. Au lieu de parler d'une prétention à la *validité*, qui se ramifie en prétention à la vérité, à la sincérité et à la justesse, Gadamer invoque expressément une prétention à la justification (*Anspruch auf Rechenschaft*)⁴⁶, une prétention à la *fondation* ou une prétention au *savoir* (*Anspruch auf Wissen*) (*passim*), ce qui revient au même :

Il [celui qui parle] partage en effet avec son partenaire la compréhension préalable de l'étant concerné, et en abordant cet étant pour en mettre au jour les fondements, il entend fonder en raison cette compréhension même. Cette prétention se révélera légitime ou non selon que la compréhension de la chose aura trouvé véritablement son fondement dans la raison invoquée par celui qui parle, le tout étant finalement de savoir si la chose a été abordée sous l'aspect qui justifie, nécessairement et invariablement, la compréhension qu'on avait d'elle au préalable.⁴⁷

Cette prétention à la justification se présente différemment selon le type de savoir qui entre en jeu dans la discussion. Ici encore, Gadamer ne fait pas référence *expressis verbis* aux actes langagiers. Mais les quatre types mentionnés ci-dessus s'y retrouvent, bien que de façon non systématique, il faut le dire. On soupçonne ainsi une étroite communauté de pensée des philosophies habermassienne et gadamérienne.

Gadamer admet la prétention à la compréhensibilité propre aux communicatives alors qu'il discute du caractère intersubjectif du langage authentique : « Le langage scientifique est porteur d'une exigence d'intelligibilité spécifique (*Anspruch auf Verständlichkeit*) »⁴⁸. Cette prétention n'est satisfaite, selon Gadamer, que lorsqu'un énoncé s'impose spontanément à l'intelligence de l'autre (idée que traduit la *Einsichtigkeit*), et ce, nécessairement. L'approbation de l'autre est ici critère, comme dans toute situation où une prétention est élevée.

Lorsqu'on pose un jugement sur les choses, comme dans le cas des constatatives, on élève, selon Habermas, une prétention à la vérité. Or, chez Gadamer, le concept de vérité est compris dans un sens plus large qui rend impossible une comparaison directe avec le concept univoque de vérité qu'utilise Habermas. Pour ce dernier, la vérité renvoie à l'idée classique d'adéquation entre le langage et la chose⁴⁹, entendu

que chez Habermas, « langage » renvoie à « discussion ». Bien que présente dans la conception gadamérienne de vérité, l'idée d'adéquation partage avec l'*aletheia* heideggerienne le champ sémantique du concept de vérité. Il s'agira justement pour Gadamer dans *Vérité et méthode* de faire valoir des formes de vérité qui ne s'assimilent pas à la rigide vérité méthodique des sciences exactes. Pour Gadamer, donc, la vérité telle que la conçoit Habermas ne pourra être utilisée qu'avec des guillemets. Cette vérité s'appellera « adéquation à la chose » (*Sachangemessenheit*), ou parfois « objectivité » (*Sachlichkeit*). Dans ce contexte, Gadamer invoque une prétention à l'objectivité (*sachlicher Anspruch*)⁵⁰ du dialogue. Seule une prétention à l'objectivité entérinée dans le dialogue permet d'assurer la vérité en tant qu'adéquation :

S'il partage la même précompréhension de la chose et se déclare prêt à en faire l'examen objectif (*sachlich*), son approbation de fond sera un critère suffisant pour déterminer l'adéquation (*Sachangemessenheit*) du Logos à la chose, et l'on cessera de s'en remettre au préjugé d'une opinion dominante. Cela implique que tout est à chaque fois entièrement suspendu à cet autre, à ce protagoniste du dialogue : car si l'on parvient à s'entendre avec lui, la « vérité » sera *de facto* garantie, le fondement trouvé en commun sera véritablement celui qui manifeste la chose à la lumière de son être et de ses déterminations nécessaires⁵¹.

Dans le même texte de 1930, Gadamer n'omet pas de considérer ce qui s'appellera les expressives chez Habermas. Il constate d'emblée le caractère réducteur d'une conception strictement cognitiviste du langage : « Lier ainsi le discours scientifique à cette idée de pure investigation objective implique une restriction caractéristique de la fonction de la parole. En effet, dans toute parole portant sur la chose donnée, s'exprime toujours en même temps le *Dasein* lui-même »⁵². L'expression est donc pour Gadamer une fonction essentielle du langage. Elle établit un lien pragmatique différent des constatatives qui conserve pourtant une dignité par rapport à celles-ci. En effet, les expressives peuvent être fécondes à l'intérieur du dialogue.

Cette manière de faire part de soi dans le dialogue constitue une modalité spécifique du rapport à l'autre. Le modèle d'entente qui prévaut ici n'est pas celui d'un accord sur la chose dont on parle, l'enjeu n'est pas d'affermir la certitude d'une découverte objective, mais bien de se manifester soi-même à l'autre à travers le discours qu'on tient sur elle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle un semblable entretien peut être fécond même lorsqu'il n'aboutit pas à une entente sur l'objet du dialogue, du moment que chacun a réussi à se rendre expressément transparent dans son être à l'interlocuteur.⁵³

Gadamer ne réfère pas nommément à une prétention à la sincérité dans le cas des

expressives. Cependant, il identifie bel et bien la condition de « transparence » exigée par celles-ci, l'évoquant ainsi indirectement.

La sphère éthique

Avec la discussion qui porte sur les normes de conduite entre les acteurs sociaux, la régulatrice, on passe au domaine éthique—*lato sensu*. Les régulatrices occupent une place insigne dans l'idée même de dialogue chez Gadamer. Ce type de discussion caractérise en propre l'éthique dialectique de Gadamer. Voyons un peu. Tout dialogue, en tant que dialogue, élève une prétention au savoir qui exige la justification des énoncés par des arguments. De là son caractère cognitiviste. Si l'éthique dialectique est cognitiviste, c'est qu'elle exige qu'on puisse dire pourquoi une action est bonne ou non. Elle doit pouvoir énoncer les raisons qui font en sorte qu'une action puisse être qualifiée d'éthique. Or il existe un type de savoir que tous ont la prétention d'avoir ou de chercher, à savoir, le bien ou la vertu (en tant qu'excellence, et non dans son acception strictement chrétienne). C'est précisément là le thème des dialogues socratiques : « ... la prétention au savoir que Socrate soumet à examen est d'un type bien particulier. Elle ne porte pas sur un savoir réservé à quelques initiés, que seuls certains revendiqueraient et d'autres non, et qui serait l'apanage des "sages" : il s'agit au contraire d'un savoir que tous sont nécessairement amenés à revendiquer—ou bien à chercher, s'ils ne le possèdent pas »⁵⁴. La prétention des régulatrices s'énonce donc chez Gadamer en tant que prétention à l'*arete* (*Anspruch auf Arete*)⁵⁵, à la vertu.

La vertu n'est rien moins que la connaissance du bien (GW, 5, 44; EdP, 101), entendu que « connaissance » renvoie chez Gadamer comme chez Platon au principe dialogal, c'est-à-dire à l'exigence cognitiviste qui veut que l'opinion soit fondée dans le dialogue. Dans la vertu, ce qui est recherché, c'est le bien (GW, 5, 41). C'est parce que l'homme (le *Dasein*) a dans son être le souci de soi-même qu'il y a le bien, un bien pour lui-même, qu'il évaluera en fonction de la compréhension qu'il a de lui-même. Le Bien détermine toujours ce que l'homme a à faire et à être. Selon Gadamer, ce type de savoir forme le tissu même (la *Seinsweise*) de l'existence humaine, dans la mesure où l'homme se comprend à partir de ce qu'il est possible d'être. En effet, devant toutes ces possibilités d'être, que doit-on choisir si ce n'est ce qui est bien? Et pour autant que ces possibilités d'être concernent l'être de l'homme en tant qu'il coordonne ses activités avec d'autres à l'intérieur d'une communauté—l'homme n'est pas, en effet, un atome isolé—la vertu (*arete*) se révèle en tant que concept public et politique. « La vertu est ce qui fera de l'individu un véritable citoyen » (EdP, 92–3; GW, 5, 39). Mais puisque la vertu dénote une façon d'être de l'homme en tant qu'homme, ce dernier est, dans son être, toujours déjà citoyen. L'être-politique de l'homme trouve ainsi une détermination ontologique fondamentale.

Si tous les hommes prétendent posséder la vertu, et donc savoir ce qu'elle est, ils doivent aussi pouvoir justifier, c'est-à-dire donner les raisons de leurs actions.

Ils doivent pouvoir les intégrer thématiquement à la discussion. Or Socrate montrera justement que tel n'est pas le cas, et que les savoirs se réduisent souvent à de simples prétentions au savoir. Socrate lui, fait profession de docte ignorance, par laquelle le seul savoir dont il peut se réclamer est celui de ne pas savoir. Les interlocuteurs s'entendent alors sur leur non-savoir, mais aussi d'un devoir-savoir (GW, 5, 44; EdP, 100) fondé en raison. Chez Platon, l'idée même de devoir-savoir fondé en raison l'amènera à établir un savoir formel connu de tous.

En effet, si une action est considérée depuis la perspective de la rationalité, du *logos*, alors se pose nécessairement la question de ce qui doit ou devrait être fait, c'est-à-dire la « meilleure » action. Dans sa forme positive (non superlative), le « meilleur » pose la question du Bien. Le Bien est le dernier maillon dans la série de raisons qui cherchent à établir ses fondements. L'on convient de la rationalité d'une action de ce qu'elle est bonne ainsi, qu'elle est meilleure ou préférable ainsi. Ce lien intime qui unit le bien et le rationnel n'a rien de surprenant, puisqu'il est réaffirmé tout au long de l'histoire, jusqu'en philosophie contemporaine, où John Rawls dira que « le bien est la satisfaction du désir rationnel »⁵⁶. Une fois l'être-bien établi, il n'est nul besoin de remonter plus loin. Le Bien n'a plus en lui-même à être fondé : sa seule intelligence suffit à sa reconnaissance. En d'autres mots, l'être-bien est toujours aussi un devoir-être, par quoi on conçoit le caractère déontologique de l'éthique dialectique. La dialectique platonicienne, en posant l'« hypothèse » de l'*eidos*, cherche précisément à répondre au problème de fondation en raison. La dialectique ne réussit que dans la mesure où elle ne s'attarde plus à l'ontique (en établissant un étant comme cause d'un autre étant) mais passe à l'ontologique (en cherchant la raison d'un étant dans son être, en l'occurrence son être-bien).

Cependant—c'est là le point névralgique de l'argumentation—le Bien n'est d'aucune façon une unité *matérielle*:

Il ne s'agit pas, bien évidemment, d'assimiler l'Idée de Bien à une unité qui serait telle *de par son contenu* : et si l'explicitation légitimatrice se rapporte à elle, ce n'est pas parce que le consensus règne sur cette certitude au plus haut point universelle et inconditionnée. Car l'Idée du Bien ne relève plus du tout de la sphère des étants : elle est un principe ontologique ultime. Elle ne fournit, à proprement parler, aucune détermination positive de l'étant mais elle est ce qui rend intelligible en son être tout ce qui est » (EdP, 124–5; GW, 5, 56).

La fonction ontologique de l'idée du Bien rend ainsi possible toute compréhension ententive. Elle est le dernier fondement de tout ce qui a été compris, bien que ce fondement ne soit que formel. « [C]e n'est pas à titre d'*eidos* universel suprême, mais en tant que structure formelle de tout ce qui peut être considéré comme effectivement "compris".... À cet égard, l'Idée du Bien n'est autre que l'idéal d'une intelligibilité et d'une connaissance parvenues à leur forme achevée » (EdP, 125; GW, *ibid.*).

Tout comme chez Habermas, l'éthique gadamérienne est régie par un principe formaliste qui laisse toute liberté aux contenus éthiques, lesquels devront faire l'objet d'un consensus dicté par le dialogue. On est bien loin d'une éthique substantielle qui pourrait être décriée par Habermas. Dans le problème de l'unité et de la diversité de la vertu—la diversité des vertus particulières qui forment un ethos *versus* l'unité de la personne qui se plie à cet ethos (GW, 5, 57)—l'idée du bien vient assurer une unité téléologique qui servira de « fondement » (*Grund*). La dialectique a pour fonction de fonder en raison la diversité des conceptions de la vertu tout en réalisant la prétention à une unité de la compréhension éthique. Dans cette perspective, l'ethos n'est pas le dernier mot de la vertu. Une simple convention sur laquelle on s'entend ne suffit pas à justifier l'action morale. « ... il ne suffit pas qu'à son sujet chaque individu se range passivement à l'opinion dominante et se contente de savoir ce que tout le monde sait » (EdP, 93). En effet, on pourrait alors confondre le bien avec une simple apparence de celle-ci. La critique que formule Habermas à l'endroit du néo-aristotélisme éthique, de MacIntyre en particulier (*Die nachholende Revolution*, 117), ne peut donc pas s'appliquer ici, puisque l'éthique dialectique de Gadamer s'accommode bien du pluralisme des sociétés modernes en ne proposant, tout comme Habermas, qu'un principe formel de détermination des normes à suivre. Ici, le néo-aristotélisme de Gadamer s'affiche délibérément plus « néo » qu'« aristotélicienne ».

De ce formalisme s'ensuit en outre un universalisme, puisque la dialectique qui se laisse guider par l'idée formelle de Bien devient l'unique critère contraignant pour tous de la discussion éthique. Ancrée qu'elle est dans l'existence humaine (le *Dasein*), l'éthique dialectique de Gadamer demeure pertinente pour le genre humain, sans restriction quant au temps et à l'espace.

En résumé, l'éthique dialectique de Gadamer est *cognitiviste*, dans la mesure où elle exige une justification argumentative pour l'établissement des normes—de la même façon que dans l'établissement des vérités; elle est *déontologique*, puisque dans la justification argumentative, elle devra rationnellement se laisser guider par l'idée du Bien qui, inhérente à sa nature, appelle un devoir-être contraignant; elle est *formaliste* du fait que le Bien ne représente pas un contenu éthique positif, mais un principe d'intelligibilité des normes en tant que normes; enfin, elle est *universelle* puisqu'elle s'inscrit dans le mouvement même de l'existence humaine, et peut seule légitimer la validité des normes comprises comme connaissances authentiques. Ces quatre attributs, on l'aura reconnu, sont ceux qui marquent de leur sceau l'éthique de la discussion de Habermas (EzD, 11–2).

Le moral l'emporte-t-il sur l'éthique?

Malgré tout, l'appréciation gadamérienne du problème éthique offre un net contraste avec la position habermassienne. Par delà les différences accessoires qu'on a pu noter ici et là entre Habermas et Gadamer, c'est sur la question du Bien que les esprits se séparent véritablement. Si pour Gadamer, c'est le Bien qui est à

l'origine de la prétention des énoncés normatifs, pour Habermas, seul le Juste peut adéquatement remplir cette fonction et être qualifié de « moral ».

En effet, selon Habermas, le Bien se définirait toujours à partir d'intérêts particularistes qui, en fin d'analyse, se ramènent à la question identitaire, c'est-à-dire à la question subjective de ce que l'on est et ce que l'on désire être (EzD, 103). Or, le *moral point of view* exige précisément que l'on se défasse de la perspective subjective et particulariste afin d'assurer l'impartialité et l'universalité du jugement. Chez Habermas, tout comme chez Rawls d'ailleurs, il incombe au Juste de tenir le rôle de garant de l'impartialité. La perspective du Juste établit des principes rationnels universels—mais formels—qui s'imposeraient alors à tous. La raison, cette chose la mieux partagée du monde, pourrait à partir de la reconnaissance de son caractère dialogal énoncer des normes formelles acceptables pour tous.

Or, le Bien que le Juste est censé supplanter chez Habermas ne recoupe qu'imparfaitement le concept de Bien tel que l'entend Gadamer. Chez ce dernier, le Bien a un caractère éminemment rationnel, comme on l'a vu précédemment. Et autant la justice « n'est pas une "valeur" déterminée, mais une dimension de la validité » pour Habermas⁵⁷, autant le Bien ne correspond pas aux biens individuels (liberté, sécurité, prestige, etc.) chez Gadamer, mais représente une dimension de la validité qui s'impose intrinsèquement dans le modèle dialogique. Le Bien est simplement l'aboutissement formel et rationnel du dialogue. Il n'a aucunement chez Gadamer une teneur subjective-particulariste, quoiqu'on puisse l'interpréter de façon subjective-transcendantale—dans la mesure où il procède de l'intérêt qu'a le *Dasein* pour son propre être—confirmant de la sorte sa portée universelle et objective.

Cependant, si Gadamer occulte la distinction entre le Bien et le Juste en employant indifféremment *das Gute* et *Gerechtigkeit*⁵⁸, cela ne signifie pas pour autant qu'il néglige la question de l'impartialité telle que requise par le *moral point of view*. La condition du « pour tous » n'est certes pas l'unique façon d'assurer l'impartialité. On pourrait argumenter que si un jugement s'impose à tous, alors il doit s'imposer, par subalternation, aux interlocuteurs particuliers qui délibèrent de la question. Or si dans la pratique les acteurs ne reconnaissent pas qu'un jugement moral s'impose à eux, c'est qu'ils n'ont pas su garder les yeux rivés sur l'objet du débat, vraisemblablement parce qu'ils en ont été détournés par des intérêts particuliers. Il ne s'agit donc pas, pour s'assurer de l'impartialité du jugement, de brandir le critère du « pour tous », celui de l'universalité, puisqu'un tel jugement s'impose nécessairement aussi aux individus particuliers, mais de s'assurer que les individus reconnaissent qu'ils sont contraints par ce jugement. Dans une perspective dialogique, il s'agit simplement de voir à ne pas être dévié de la question en litige, de se laisser guider par la question elle-même, par la chose elle-même. Gadamer dirait qu'il faut être *sachlich*. Par la *Sachlichkeit*, l'on s'efforce de faire abstraction de sa propre subjectivité afin que l'objet du débat puisse se faire valoir en lui-même. Malgré qu'on ne retrouve pas une telle argumentation visant expressément

à établir une impartialité chez Gadamer, on aura bien vite reconnu l'exigence de *Sachlichkeit*, d'objectivité, qui forme un leitmotiv connu de l'œuvre de Gadamer (cf. *supra*). Chez ce dernier, tous les critères de validité, incluant celui du jugement moral, se retrouvent ainsi à l'intérieur même de la pratique dialogique.

L'avantage de la *Sachlichkeit* sur l'exigence d'universalité se manifeste aussi en ceci que Habermas ne semble pas définir une universalité de droit dans la formulation de son principe U⁵⁹, comme l'aurait exigé un kantien orthodoxe. Une simple universalité de fait semble suffire pour répondre à ce principe. Or, tout comme la vérité n'est pas démocratique, tous peuvent se méprendre quant à la moralité d'une action ou d'un jugement. Ainsi, même si l'exigence du « pour tous » est réalisée, une véritable impartialité ne sera atteinte que par une fidélité—toujours faillible—à la chose dont on traite.

Théoriquement, donc, le Bien tel que conçu par Gadamer ne requiert pas le soutien du Juste. Pratiquement, cependant, le recours à la perspective du « pour tous » pourrait peut-être s'avérer avantageux à l'intérieur d'une logique de résolution de conflits. Les questions relatives au Juste comporteraient peut-être des propriétés spéciales qui les distingueraient des questions éthiques et qui permettraient ainsi de former un accord de fond qui favoriserait le rapprochement des partis. Habermas aurait alors raison d'insister sur la distinction. Il semble même que c'est cet avantage en situation de conflit qui seul justifie la prééminence de la morale sur l'éthique chez Habermas⁶⁰. La « propriété spéciale » du Juste tient évidemment à ceci qu'il est en mesure d'établir des principes rationnels universels—mais formels—qui peuvent servir de terrain commun à partir duquel une entente serait envisageable. Le Bien, quant à lui, ne serait pas un pur produit de la raison, mais d'une perception contingente de soi, et ne ferait ainsi que multiplier les perspectives, réduisant ainsi la possibilité d'entente et de résolution de conflit.

Malheureusement, cet argument tombe à plat lorsqu'on considère le contexte d'application, à l'intérieur duquel devrait nécessairement se manifester le succès pratique qu'on présuppose à la perspective du « pour tous ». On sait que les questions morales se présentent en deux volets chez Habermas : d'abord en contexte de justification, puis en contexte d'application. Le premier s'efforce d'établir en raison les normes qui doivent s'appliquer à tous. Or même si les parties peuvent réaliser la tâche extrêmement difficile de s'entendre sur ces normes, le contexte d'application ouvre une infinité de possibilités de modulation des normes, une infinité de pondérations divergentes et de hiérarchisations particulières des normes à l'intérieur d'un « combat des normes », réduisant ainsi à néant l'efficacité pratique des normes universelles. Une telle infinité est inéluctable, puisqu'elle correspond à l'indétermination des situations concrètes, qu'on ne peut prévoir *in toto*. Par exemple, même si la liberté de parole est reconnue comme principe auquel il faut souscrire, l'application de celle-ci peut prendre des formes aussi diverses que les cultures qui l'assimilent ou être subordonnée à d'autres normes reconnues, comme la garantie de paix à l'intérieur de la société, et engendrer de ce fait des

conflits tout aussi imprévisibles les uns que les autres. Habermas apprécie bien ce problème : « Cependant, une assignation générale de principes de justice à des sphères d'action m'apparaît très problématique... Ici, [les réflexions portant sur l'application des normes] doivent être mises à l'épreuve au cas par cas selon le contexte »⁶¹. Ainsi, même si l'on réussissait à isoler des normes auxquelles tous pourraient souscrire à l'intérieur d'une charte universelle, les conflits n'en seraient pas moins persistants, du seul fait que l'application ramène le débat à un point zéro de la discussion qui reste entièrement ouvert. Quel progrès a alors été réalisé par le travail de justification des normes si celles-ci ne peuvent porter à l'action? N'est-ce pas là une concession importante envers le contextualisme?

Le seul critère admissible en contexte d'application semble être celui de la raisonnabilité⁶² qui, de toute évidence, s'oriente depuis le principe du Bien formel. Si, par exemple, le Juste exigeait de livrer une personne à son bourreau pour éviter de mentir, Habermas lui-même considérerait le Juste comme déraisonnable, *unzumutbar*, contraire au Bien, et donc inapplicable. En contexte d'application, le Bien confirme, même chez Habermas, sa réelle prééminence. En définitive, le contexte d'application ne permet pas de statuer à l'aide des seules normes reconnues pour tous, mais doit s'en remettre au Bien pour arriver à une décision. La prééminence du Juste sur le Bien semble ainsi se dissoudre en contexte de situation.

À l'intérieur du contexte d'application, il semble bien que Gadamer, muni du concept formel du Bien, soit en meilleure position pour offrir une direction aux délibérations. Il s'agit en effet de mener à *bien* les débats d'application autour des conflits. Si le Juste s'avère impuissant à servir de guide, il n'est pas permis de douter que le Bien joue un rôle incontournable, puisqu'il est absurde de présupposer que les interlocuteurs ne cherchent pas ce qu'ils considèrent la meilleure issue possible.

Conclusion

On voit donc combien les pensées de Gadamer et Habermas trouvent un dénominateur commun dans le dialogue en tant que niveau transcendantal formel fondant la validité (la vérité ou la justesse) des jugements. La conception du langage que partagent les deux, quant aux idéalités contenues dans celui-ci, quant à la situation idéale de parole (comprise ou non à la lumière du dialogue socratique), et même quant aux diverses prétentions exigeant une confirmation dans la discussion, pointent vers une communauté foncière de pensée. Les caractéristiques centrales de leur pensée morale, à savoir le cognitivisme, le déontologisme, le formalisme et l'universalisme confirment cette communauté. L'opposition typique entre Habermas et les contextualistes, qui souvent se réclament de Gadamer ou puisent dans la philosophie de ce dernier—on songe à Walser et Taylor en particulier—n'apparaît pas aussi clairement ici, puisque Gadamer ne fait pas la promotion de « valeurs »

particulières, mais propose un procédé—ou une procédure—qui permet de les établir rationnellement; puisque son particularisme n'est coextensif qu'à la situation d'application, l'exigence de justification s'accomplissant dans la dialectique étant pour tous la même; puisque, enfin, on retrouve un contextualisme inéluctable dans le contexte d'application de l'éthique de Habermas lui-même.

La distinction essentielle entre les deux penseurs se trouve plutôt dans leur façon de comprendre la prétention qu'on élève dans un énoncé de type éthique ou moral. Pour Gadamer, un tel énoncé vise nécessairement le Bien, alors que pour Habermas, c'est au Juste que revient le rôle de régulateur. La confrontation des deux positions nous a permis de formuler une critique à l'endroit de Habermas. En effet, la prééminence avouée du Juste et de la morale semblait s'asseoir sur un sol peu solide : Théoriquement, parce que l'exigence d'impartialité du *moral point of view* peut trouver son expression dans la pratique même du dialogue authentique; pratiquement, parce que le Juste ne semble pas pouvoir remplir ses promesses quant à la résolution de conflits. À cet égard, l'éthique dialectique de Gadamer paraît plus consé- quente.

Pendant, malgré ses mérites, il faut bien avouer que la pensée éthique de Gadamer demeure relativement pauvre. Tout reste à faire dans son éthique dialectique : il y manque une complexité théorique et une richesse conceptuelle et systématique qui fait la force de la *Diskursethik*. Les intuitions fondamentales de la pensée habermassienne se retrouvent certes souvent chez Gadamer, mais dans une forme désorganisée ou dans un état rudimentaire. C'est la raison pour laquelle les deux pensées gagnent à être complétées l'une par l'autre. C'est aussi la raison pour laquelle une confrontation des deux penseurs doit susciter un écho dans la recherche philosophique.

donald.ipperciel@ualberta.ca

Notes

1. Cf. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, 89–92.

2. Beaucoup plus tard, Gadamer décrira l'un des objectifs derrière *L'Éthique dialectique de Platon* : « die Funktion der platonischen Dialektik von der Phänomenologie des Dialogus aus ... aufzuklären », Hans-Georg Gadamer, « Selbstdarstellung », *Gesammelte Werke 2*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 488 (désormais : Selbstdarstellung).

3. Hans-Georg Gadamer, « Platos dialektische Ethik », *Gesammelte Werke 5*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985, 158 (désormais : PdE). En français : *L'Éthique dialectique de Platon*, [Paris], Aes Sud, 1994, 17 (désormais : EdP).

4. EdP, 60; PdE, 22.

5. EdP, 82; PdE, 33.

6. EdP, 49; PdE, 15.

7. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 1, Paris, Fayard, 1987, 17 (désormais : Tac); *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985, 15 (désormais : TkH). Ironiquement, il s'en remet entre autres à l'autorité de Gadamer pour justifier un tel point de départ de la pensée. Cf. TkH, 15, note 1; Tac, 404, note 1.

8. « La compréhension articulée dans ma "pensée" est tout aussi bien fixée qu'une proposition explicitement énoncée », EdP, 78; PdE, 32.

9. Tac, 24.

10. Tac, 25.

11. Tac, 25.

12. Cf. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1994, 23, 25 (désormais : FG); Tac, 19; TkH, 18.

13. FG, 26.

14. Cf. FG, 29.

15. Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, 29 (désormais : DD); FG, 30.

16. EdP, 118; PdE, 52.

17. EdP, 120.

18. EdP, 120.

19. La « dialectique » comprend aussi d'autres attributs essentiels que nous aborderons lors de la question du Bien dans la discussion normative. Cf. *infra*.

20. EdP, 49–50; cf. aussi 77.
21. EdP, 77.
22. EdP, 119.
23. EdP, 81, note; ajout de l'auteur.
24. PdE, 12, 14, 16n; EdP, 40, 43, 51n.
25. EdP, 77.
26. PdE, 31. Comparez : « Dialektik ist die Kunst, ein Gespräch zu führen, und das schließt die Kunst ein, dies Gespräch mit sich selbst zu führen und der Verständigung mit sich selbst nachzugehen. Sie ist die Kunst des Denkens » (Selbstdarstellung, 502).
27. Habermas, *Theorie und Praxis*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, 33.
28. Pour plus de détails sur la situation idéale de parole, voir sa première occurrence en 1972 dans Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989, 177 sq. (désormais : *Vorstudien*).
29. Bien que Gadamer emploie les expressions « Verfallsformen des Sprechens » et « Möglichkeit des Uneigentlichseins », le terme « eigentlich » n'apparaît pas dans son texte. Gadamer lui préfère le terme « wissenschaftlich » (scientifique). Cependant, on conviendra que l'authenticité représente un corrélat nécessaire de l'inauthenticité.
30. Voir, à cet effet, l'article suivant : Ipperciel, Donald, « La théorie des préjugés chez Descartes et Gadamer », *Horizons philosophiques*, v.7, no2 (printemps 1997), 43–57 et du même auteur, « Descartes and Gadamer on Prejudice », à paraître en 2002 dans *Dialogue*.
31. *L'Éthique dialectique de Platon* ne néglige pas la question des préjugés (cf. PdE, 48; EdP, 107), bien qu'elle n'occupe pas encore la place centrale qui lui reviendra dans *Vérité et méthode*. Chez Habermas, ces préjugés ou précompréhensions se nomment *Hintergrundwissen*.
32. EdP, 77; PdE, 31.

33. Le passage suivant : « Im gleichen ist alles mit-Jemandem-Sprechen ein Ansprechen des Andern im Hinblick auf sein Entsprechen... » (PdE, p. 27) est traduit par « ... dès lors que je m'adresse à quelqu'un, je lui parle en ayant en vue une réponse de sa part » (EdP, 71). Or, « Entsprechen » est moins un « répondre » qu'un « correspondre ». Lorsque je m'adresse à quelqu'un, je m'attends à ce qu'il puisse correspondre à ce que je fais, c'est-à-dire s'adresser réciproquement et symétriquement à moi dans sa réponse. La nécessité de la correspondance renvoie à la nécessité de l'égalité et de la symétrie des interlocuteurs. Cette exigence d'égalité est confirmée par le caractère « inauthentique » du dialogue qui compte un interlocuteur cherchant « à tout prix à avérer sa supériorité sur les autres partenaires du dialogue » (EdP, 82; PdE, 34). L'interlocuteur doit être un « Mitredender » et un « Mitwissender », que Vatan et von Schenck traduisent à juste titre par « partenaire également habilité au savoir et à la parole » (EdP, 84).
34. PdE, 28; EdP, 72.
35. « strategisch nennen wir hingegen eine erfolgsorientierte Handlung, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl betrachten und den Wirkungsgrad der Einflußnahme auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers bewerten » (Vortudien, 460).
36. « Einflußnahme auf Entscheidung anderer Aktoren verwirklichen » (TkH, 131), nous traduisons. Cf. Tac, 103.
37. EdP, 86.
38. EdP, 90.
39. EdP, 87.
40. Voir l'article de Mark Johnson, "Why Metaphor Matters to Philosophy," in *Metaphor and Symbolic Activity*, vol. 10, no. 3, 1995.
41. Pour Nietzsche, la vérité est une « multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniales et contraignantes : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie, mais comme métal. ». Nietzsche, *Le Livre du philosophe* « Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral », Paris, Aubier Flammarion, 1969, 123;

Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, VII, 880–1.

42. Voir Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion* (trad. fr. M. Hunyadi), Paris, Cerf, 1994.

43. Cf. FG, 204–6.

44. Cf. Vorstudien, 101sq.

45. Vorstudien, 353.

46. PdE, 41.

47. EdP, 75. L'idée de « prétention » ressort plus clairement dans la version allemande : « Der Sprechende teilt ja mit dem Anderen das vorgängige Verständnis des Seienden und erhebt den *Anspruch*, durch sein Ansprechen des Seienden, das eine Aufweisung seiner Gründe ist, dies Verständnis selbst zu begründen » (PdE, 30; nous soulignons). L'expression « prétention au savoir » apparaît à plusieurs endroits dans le texte de 1930; cf. PdE, 33, 35, etc.

48. L'« exigence d'intelligibilité » traduit plus littéralement une « prétention à la compréhensibilité ».

49. Habermas est évidemment un défenseur de la théorie « consensuelle » de la vérité. Or, cette théorie suppose que des interlocuteurs s'entendent entre eux sur l'état du monde. Elle représente ainsi une version intersubjective de la théorie de l'adéquation, plutôt que son démenti complet.

50. Le traducteur français rend l'expression par « exigence d'objectivité » (EdP, 78).

51. Gadamer, EdP, 77; PdE, 31.

52. EdP, 73; PdE, 28.

53. EdP, 73; PdE, 28sq.

54. EdP, 92.

55. PdE, 40.

56. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, 123. Cf. aussi son le chapitre 7 de la *Théorie de la justice* intitulé « Le bien comme rationalité ».

57. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990, 119 (désormais : NR).

58. Cf. PdE, 40.

59. Principe U : « Toute norme valable doit ... satisfaire la condition selon laquelle : les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés par *toutes* les personnes concernées (et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement) ». Habermas, *Morale et communication*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, 86–7 (désormais : MC). « Jede gültige Norm [muß] der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten Alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können » Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, 75–6.

60. Habermas insiste en maints endroits sur cette dimension de la perspective morale. À titre d'exemple : « Avec l'appréciation morale d'actions et de maximes, il s'agit encore de quelque chose de nouveau. Elle sert la clarification d'attentes de comportement légitimes en regard de conflits interpersonnels qui dérangent la coexistence réglée par des intérêts conflictuels », *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 102 (désormais : ED); En allemand : *Erläuterungen sur Diskursethik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, 109 (désormais : EzD).

61. Habermas, NR, 119–20.

62. Habermas parle plutôt d'« adéquation » (*Angemessenheit*), dans le sens de ce qui est « adéquat » (*angemessen*) pour une situation. Cf. EzD, 114; cf. FG, 267 sqq.