

À quelles conditions une philosophie « quasi-transcendantale » est-elle possible ? : Habermas, Kant et le problème de la détranscendantalisation

Olivier Tinland

Dossier. Usages de la réflexivité en philosophie allemande

Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : id.erudit.org/iderudit/1038204ar

DOI : [10.7202/1038204ar](https://doi.org/10.7202/1038204ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tinland, O. (2016). À quelles conditions une philosophie « quasi-transcendantale » est-elle possible ? : Habermas, Kant et le problème de la détranscendantalisation. *Philosophiques*, 43(2), 207–231. doi:10.7202/1038204ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2016

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

À quelles conditions une philosophie «quasi-transcendantale» est-elle possible?

Habermas, Kant et le problème de la détranscendantalisation

OLIVIER TINLAND

Université Montpellier III — Paul Valéry / CRISES EA 4424

RÉSUMÉ — Dans cet article, je me propose de clarifier la manière dont Jürgen Habermas utilise le terme «quasi-transcendantal» dans l'ensemble de son œuvre. Examinant successivement le projet épistémologique de *Connaissance et intérêt*, l'élaboration de l'«éthique de la discussion» et le «tournant pragmatiste» des dernières œuvres, j'entends montrer que Habermas, loin d'abandonner une telle manière ambiguë (voire contradictoire) de réactualiser le projet kantien, a tenté, tout au long de son évolution philosophique, de trouver une formulation cohérente de la tension entre la contingence empirique des contextes sociaux de la vie humaine et la nécessité contrefactuelle des prétentions universelles à la vérité et à la validité normative.

ABSTRACT — In this paper, I intend to clarify the way Jürgen Habermas uses the term “quasi-transcendental” throughout his whole work. Starting from the epistemological project of *Knowledge and Interest*, going on with the elaboration of the “ethics of discussion”, ending with the “pragmatist turn” of the late works, I want to show that Habermas, far from abandoning such an ambiguous (if not contradictory) way of updating the Kantian project, has tried, all along his philosophical development, to find a consistent formulation of the tension between the empirical contingency of social contexts of human life and the counterfactual necessity of universal claims about truth and normative validity.

La trajectoire philosophique de Jürgen Habermas peut être interprétée dans son ensemble comme une vaste tentative d'acclimater la philosophie transcendantale aux contraintes d'immanence empirique d'une pensée nourrie du marxisme, de l'herméneutique, des sciences humaines (sociologie, linguistique, psychologie du développement) et du pragmatisme (Peirce, Dewey, Mead, Putnam, Rorty). Contrairement à Karl-Otto Apel, Habermas n'entend point rejouer, fût-ce sous la forme rénovée d'une pragmatique de la communication langagière, les antinomies classiques de la perspective transcendantale (*a priori/a posteriori*, universel/particulier, nécessaire/contingent, idéal/réel, normatif/factuel, empirique/transcendantal...), mais proposer un modèle original de reconstruction philosophique permettant d'assouplir ces antinomies, d'en émousser le tranchant et de les intégrer dans une démarche théorique qualifiée de «quasi-transcendantale». En usant à maintes reprises de cette expression quelque peu déconcertante¹, l'auteur de la *Théorie de*

1. Expression que l'on associe plus spontanément à la pensée française «post-structuraliste» critiquée par Habermas dans le *Discours philosophique de la modernité*, notamment à Jacques Derrida, qui a beaucoup contribué à en populariser l'usage. Voir aussi Michel Foucault,

l'agir communicationnel installe le socle de sa pensée sur un sol particulièrement instable² et s'expose aux critiques symétriques émanant d'une part de penseurs ayant rompu pour de bon avec la perspective transcendantale (au premier chef Rorty³), d'autre part des tenants d'une philosophie transcendantale soigneusement expurgée de tout élément empirique, notamment d'Apel lui-même.

Ce dernier n'a cessé d'entretenir la « querelle de famille⁴ » qui l'oppose à Habermas depuis plusieurs décennies dans une série d'écrits qu'il a rassemblés au sein d'un recueil intitulé *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998⁵). Les critiques adressées par Apel à Habermas tournent quasiment toutes autour de la difficulté de faire jouer un rôle transcendantal (c.-à-d. un rôle de démarcation normative permettant d'exhiber des principes ou des structures universels et nécessaires) à des éléments ou à des approches empiriques. Elles sont pour l'essentiel les suivantes : 1) sur le plan de l'éthique de la discussion, le recours au *monde vécu empirique* (*Lebenswelt*) comme substitut à la conscience transcendantale de la loi morale rend impossible la définition d'un critère normatif permettant de reconstruire la moralité du monde vécu d'un point de vue authentiquement critique ; 2) sur le plan de la pragmatique formelle du langage, le recours à une perspective

Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p. 262, qui qualifie la vie, le travail et le langage de « quasi-transcendants ».

2. Habermas reconnaît lui-même que « la formule [...] “quasi transcendants” fait surgir plus de problèmes qu'elle n'en résout » (*Théorie et pratique*, Introduction à l'édition de 1971, trad. G. Raulet, Paris, Payot, 2006, 2, p. 47). David Detmer conclut hâtivement d'un tel embarras que « Habermas abandonne cette formule “quasi transcendantal” dans ses œuvres ultérieures » (in L.E. Hahn (dir.), *Perspectives on Habermas*, Chicago & La Salle, Open Court, 2000, p. 529, n. 28), ce qui, on le verra, est totalement inexact.

3. La critique la plus nette du transcendantalisme habermassien par Richard Rorty se trouve dans l'article « Les assertions expriment-elles des prétentions à une validité universelle ? », trad. J. Poulain, in F. Gaillard, J. Poulain et R. Shusterman (dir.), *La modernité en questions*, Paris, Le Cerf, 2006, p. 73-90. Le débat avec Rorty sous-tend la totalité de l'ouvrage *Vérité et justification [VJ]*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001. Voir aussi, dans la même veine, Joseph Margolis, « Vissitudes of transcendental Reason », in M. Aboulafia, M. Bookman et C. Kemp (dir.), *Habermas and Pragmatism*, London/New-York, Routledge, 2002.

4. Selon l'expression de Habermas lui-même, in *Le monde de l'éducation*, n° 290, mars 2001, p. 14-21. Sur les tenants et les aboutissants de cette querelle, voir l'article synthétique de Christian Bouchindhomme, « Une querelle de famille I. Aux sources de la controverse entre Apel et Habermas », in R. Rochlitz (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison*, Paris, PUF, 2002, p. 31-66, Jean-Marc Ferry, *Philosophie de la communication 1*, Paris, Le Cerf, 1994 ainsi que Stéphane Haber, *Jürgen Habermas. Une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, p. 306-317.

5. Deux articles de ce recueil ont été (partiellement ou totalement) traduits en français : Karl-Otto Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, trad. M. Charrère, Combas, L'Éclat, 1990 ; « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale », trad. J.-Fr. Kervégan, *Les Études philosophiques*, 2001, 1, PUF, p. 67-80.

sociologique sur la communication ordinaire (en lieu et place d'une réflexion transcendantale sur le langage humain) ne permet pas de définir de manière rigoureuse le statut simplement « parasitique » de l'usage *stratégique* du langage par rapport à l'usage principal de celui-ci, à savoir l'usage orienté vers *l'entente*; 3) sur le plan de la théorie de l'État de droit démocratique, le recours à un principe de la discussion moralement neutre se déclinant sous la double forme du principe moral et du principe juridique démocratique semble *incohérent* (un principe neutre ne saurait fonder normativement d'autres principes) et conduit à sous-estimer la *particularité* des États (et de leurs intérêts stratégiques) au profit d'une prétendue universalité de la souveraineté populaire.

Sans ignorer la portée de ces critiques, Habermas a considéré que celles-ci ne devaient leur force qu'à la préservation de présupposés désormais anachroniques de la perspective transcendantale, et qu'à tout prendre l'exposition aux critiques émanant du camp opposé, contextualiste et pragmatiste, constituaient un défi à la fois plus redoutable et plus fécond en vue de l'accomplissement d'une théorie « postmétaphysique » de la vérité et de la validité ayant pour assise la pragmatique formelle de la communication ordinaire. Mon propos consistera ici, moyennant des coupes franches opérées dans le riche corpus de l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel*, à présenter quelques étapes décisives de la définition par Habermas d'un certain rapport au point de vue transcendantal, depuis la théorie des intérêts de connaissance développée dans *Connaissance et intérêt* (1968) jusqu'à l'esquisse d'un authentique « pragmatisme kantien » dans *Vérité et justification* (1999) en passant par l'édification d'une éthique de la discussion traduisant les grands thèmes de la *Critique de la raison pratique* dans un idiome intersubjectiviste et procédural. Ce faisant, je ferai passer au second plan certains aspects de sa pensée déjà amplement traités par d'autres ailleurs (la théorie intersubjectiviste de la vérité, la théorie du droit et de l'État démocratique) pour me focaliser sur la manière dont l'auteur de *Vérité et justification* a tenté d'opérer une reprise critique de l'héritage kantien dans un cadre philosophique adapté aux tendances déflationnistes de la « pensée postmétaphysique⁶ ». Il s'agira, au terme de ce parcours, de s'interroger sur le sens et la pertinence d'une telle approche « quasi-transcendantale » telle qu'elle s'est développée et transformée au fil de l'œuvre de Habermas, en se demandant dans quelle mesure le cadre résolument pragmatiste des derniers écrits constitue une réponse convaincante aux difficultés posées par cette reprise sélective et amendée des grandes orientations de la philosophie kantienne. Ce qui revient ni plus ni moins à appliquer la question transcendantale à ce « quasi-kantisme » à visage

6. Sur ce point, voir notamment « Thèmes de la pensée postmétaphysique », in *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 35-61. Nous modifions parfois les traductions sans le mentionner systématiquement.

marxiste, intersubjectiviste et pragmatiste : à quelles conditions une philosophie « quasi-transcendantale » est-elle possible ?

I. La radicalisation de la conception kantienne de la critique de la connaissance dans *Connaissance et intérêt*

Le projet et l'architecture interne de *Connaissance et intérêt* (1968) sont explicitement frappés du sceau de la problématique transcendantale de la *Critique de la raison pure*. Le projet de l'ouvrage consiste dans une archéologie du positivisme moderne en vue de proposer une « autocritique radicale de la théorie de la connaissance » permettant de poser à nouveaux frais, dans le cadre d'une théorie critique de la société, la question des « conditions de la connaissance possible⁷ » et de conjurer la dérive scientiste d'une partie de la philosophie contemporaine (notamment sur son versant analytique). Le transcendantal, ici, a un sens *génétique* : il désigne le « ce à partir de quoi » s'édifie la connaissance humaine, sur son double versant positif et critique : il s'agit de remonter, par la réflexion, jusqu'aux conditions rendant possible, simultanément, le déploiement des sciences de la nature, des sciences de l'esprit et des sciences critiques qui ont vocation à éclairer auto-réflexivement la genèse, la portée et les limites des deux précédentes. Dans l'importante postface de l'ouvrage, la perspective transcendantale est clairement défendue à l'encontre de toute réduction empiriste de la théorie de la connaissance : « Les fonctions qu'assume la connaissance à l'intérieur des relations universelles de la pratique vécue ne peuvent, à mon sens, être expliquées que dans le cadre d'une philosophie transcendantale transformée, sans interroger de manière empiriste la prétention à l'*inconditionnalité* de la vérité » (CI, 366). Habermas souligne le caractère central de la référence kantienne pour son projet généalogique en déclarant qu'« avec l'analyse kantienne des conditions subjectives nécessaires de l'expérience possible a été créé un *type* de fondation non objectiviste qu'aucune épistémologie se présentant comme théorie de la connaissance ne devra négliger sans rupture arbitraire de la réflexion » (CI, 342). Le kantisme constitue donc un point de passage obligé pour toute philosophie soucieuse de dégager réflexivement les critères de validité des normes (épistémiques et pratiques) de la conduite humaine.

La confrontation critique avec Kant constitue le point de départ — hégélien — de l'enquête (chap. I, « Critique de Kant par Hegel : radicalisation ou suppression (*Aufhebung*) de la théorie de la connaissance »), et c'est encore elle qui préside à la mise en place des thématiques centrales de la troisième et dernière partie du livre (chap. IX, « Raison et intérêt : retour sur Kant et Fichte »). Le titre même de l'ouvrage constitue une allusion

7. *Connaissance et intérêt* [CI], trad. fr. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976, p. 37.

transparente à la théorie kantienne de l'intérêt pur de la raison⁸ : celle-ci constitue la toile de fond de la généalogie critique du positivisme et permet le couplage d'une réactualisation du thème du primat de la raison pratique chez Kant et Fichte, d'une articulation originale de la conception pragmatiste de la recherche et de la visée pratique de l'herméneutique, et du déploiement d'un horizon émancipatoire de la théorie critique de la société d'inspiration freudo-marxiste. Je commencerai par rendre compte des critiques adressées à la théorie kantienne de la connaissance (1), avant d'envisager la manière dont Habermas entend réactiver, dans une perspective transcendantale rénovée, l'idée d'intérêt de la connaissance (2).

1.

Le point de départ de l'ouvrage réside dans une reconstitution savamment orchestrée du faux départ que constitue la critique hégélienne de Kant⁹ : il s'agit pour Habermas de pratiquer un droit d'inventaire dans ce qui se présente comme une « conception génétique des conditions subjectives de validité des expériences possibles¹⁰ », en validant pour l'essentiel les critiques hégéliennes adressées au criticisme kantien tout en récusant les présupposés spéculatifs (l'engloutissement de la dualité philosophie transcendantale/sciences empiriques dans le monisme spéculatif de la « philosophie de l'identité » et la position dogmatique d'un « savoir absolu » comme norme suprême du vrai) de la métacritique de la théorie de la connaissance déployée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Une telle stratégie permet de discerner clairement les faiblesses de la conception kantienne de la critique de la connaissance tout en écartant d'emblée la tentation d'exploiter ces faiblesses dans le sens d'un abandon pur et simple de l'*Erkenntnistheorie* (donc de la dualité entre philosophie et science qui rend possible l'élaboration d'un point de vue critique sur les savoirs positifs et leur ancrage dans des contextes socio-historiques déterminés).

Le procédé critique proposé par Hegel, celui d'une « radicalisation de la critique de la connaissance » par la mise en scène de l'autocritique dialectique de la conscience aux prises avec les différentes configurations (*Gestaltungen*) de la norme du vrai, permet selon Habermas d'exhiber avec pertinence trois présuppositions discutables du criticisme kantien, et au-delà de toute critique de la connaissance « abstraite », c.-à-d. n'ayant point adopté

8. Pour la distinction entre intérêt spéculatif et intérêt pratique, cf. Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, « L'Antinomie de la raison pure », notamment A 466/B 494 sq. Pour la distinction entre intérêt pur pratique et intérêt pathologique, cf. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, 2^e section, notamment AK, 413, note.

9. Pour un commentaire de cette critique, voir Garbis Kortian, *Métacritique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, chap. IV, p. 71-79.

10. « Trente ans plus tard : remarques sur *Connaissance et intérêt* », trad. A. Berlan, in E. Renault et Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?* Paris, La Découverte, 2003, p. 97.

une posture autoréflexive à l'égard de ses *propres* conditions de possibilité : a) « La première présupposition par laquelle commence une théorie de la connaissance est un concept normatif de la science : une catégorie déterminée de savoir, qu'elle trouve déjà-là (*vorfindet*), vaut pour elle comme connaissance prototypique » (46); b) « la seconde présupposition par laquelle commence la critique de la connaissance devient problématique : à savoir la supposition d'un sujet connaissant achevé (*fertigen*), autrement dit un concept normatif du moi » (48); c) « la dernière présupposition implicite par laquelle commence une critique abstraite de la connaissance se montre [...] elle aussi insoutenable : la distinction entre raison théorique et raison pratique » (49). Commençons par développer l'examen de ces trois présuppositions afin de préciser le diagnostic critique de Habermas à l'endroit du kantisme à l'époque de *Connaissance et intérêt*.

(a) Toute critique de la connaissance doit présupposer un *critère* de validité de la connaissance scientifique pour être en mesure d'évaluer la légitimité d'une démarche théorique : « l'œuvre d'une critique de la raison pure suppose dès le début l'obligation normative d'une catégorie *déterminée* de savoir » (46). Kant n'y fait pas exception : il s'inspire des succès de la mathématique et de la physique de son temps pour les ériger en paradigmes de la scientificité, en vue de mieux faire ressortir, par contraste avec la « marche sûre de la science », le caractère infructueux des tâtonnements spéculatifs de la métaphysique. Mathématique et physique sont ainsi plus que des *exemples* de savoir réussi chez Kant : ils font office d'authentiques *modèles* de la connaissance légitime pour le « tribunal » de la raison pure. Pour Hegel, au contraire, « à son début, la critique de la connaissance doit s'abstenir d'un préjugé sur ce qui doit valoir comme science » (47) : c'est toute la problématique kantienne du « fait de la science » qui se trouve ainsi récusée, au profit d'une mise à l'épreuve dialectique des prétentions à la scientificité de la conscience connaissante dans l'expérience immanente des contradictions engendrées par le choix d'un critère déterminé de la vérité¹¹. Loin de constituer une norme épistémique absolue, les savoirs « phénoménaux », dont l'émergence coïncide à chaque fois avec une figure déterminée de la conscience en quête de vérité, doivent subir le test implacable de leur consistance spéculative moyennant le déploiement raisonné des contradictions internes impliquées par leur absolutisation épistémologique.

(b) La présupposition d'un critère normatif de toute connaissance valide va de pair, chez Kant, avec la présupposition de la « conscience de soi » comme support de « l'expérience transcendantale de l'autoréflexion », c'est-à-dire d'une

11. Sur cette articulation dialectique de la phénoménalité et de la prétention à la scientificité, voir mon article « La finité réfléchie : la conception hégélienne de l'*Erscheinung* », in L. Perreau (dir.), *Le phénomène*, Paris, Vrin, 2014, p. 137-144.

subjectivité transcendantale posée comme instance fixe de l'autocritique de la raison, dont la provenance spéculative n'est pas interrogée, qui ne saurait dès lors être « transparente à elle-même », inconsciente du « processus de formation » dont elle n'est qu'un résultat provisoire et instable (48)¹². Là contre, Hegel fait valoir l'exigence d'une reconstruction dialectique de l'expérience phénoménologique permettant de situer une telle figure de la subjectivité dans la totalité de ses configurations possibles : alors seulement pourra être conjuré le risque de dogmatisme consistant à absolutiser hâtivement une forme relative et éphémère de l'esprit. Le projet transcendantal ne saurait être maintenu, s'il doit l'être, qu'en étant radicalisé, moyennant la reconstruction dialectique des conditions de possibilité du point de vue en et par lequel s'énoncent les conditions de possibilité de toute connaissance.

(c) Le rejet de la présupposition d'un concept normatif du savoir et de la subjectivité implique à son tour le refus de présupposer comme *donnée* la distinction de la raison théorique et de la raison pratique (ce qui ne revient aucunement, loin s'en faut, à nier la pertinence d'une telle distinction), laquelle n'est qu'une conséquence du refus d'arrimer la critique de la connaissance à sa propre généalogie phénoménologique. Celle-ci se déroule à un niveau logiquement antérieur à la séparation du théorique et du pratique, sous la forme d'une série dialectique de « conversions de la conscience » qui non seulement redessinent sous un jour toujours neuf l'horizon normatif de ce qui peut être su et voulu, mais recomposent perpétuellement, à la racine de l'expérience de la conscience, les significations élémentaires du savoir et du vouloir. Cette conscience, dans laquelle « sont imbriquées catégories de l'appréhension du monde et normes de l'action » (50), parvient à affirmer son identité par-delà la négation déterminée de ses formes de vie successives : « cette identité de l'esprit, qui parvient à la conscience comme identité dialectique, contient *en* elle la distinction que présuppose avec assurance la théorie de la connaissance, entre raison théorique et raison pratique ; elle ne peut être définie relativement à cette distinction » (51). Si la conception kantienne de la forme du savoir et du sujet de la connaissance constituent des dogmes inavoués du criticisme, ils ne sauraient constituer l'assise fondamentale d'une distinction figée du théorique et du pratique ; ce n'est qu'au sein de « contextes éthiques de vie » surgissant de l'expérience immanente de leurs propres contradictions qu'une authentique autoréflexivité du sujet connaissant peut advenir.

12. Cette perspective critique sous-tend l'ensemble de la théorie hégélienne de l'expérience (*Erfahrung*) comme mouvement dialectique de la conscience, telle qu'elle est notamment développée dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2005 [*Phéno.*], p. 127 sq. On la trouve appliquée à l'idéalisme transcendantal au début du chapitre V, « Certitude et vérité de la raison », p. 235 sq. Pour un commentaire, voir mon ouvrage *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS, 2013, chap. II, p. 143-157.

2.

Une telle métacritique du criticisme kantien ne saurait pourtant, selon Habermas, déboucher sur un pur et simple abandon de l'*Erkenntnistheorie*, comme semble y inviter la promotion hégélienne du savoir absolu et, à sa suite, les tentatives anti-idéalistes d'abolir l'idée même d'une théorie de la connaissance au nom de l'autarcie épistémologique des sciences positives : l'ensemble du projet intellectuel de *Connaissance et intérêt* consiste précisément dans l'élaboration d'un nouveau cadre de pertinence pour la critique de la connaissance, par-delà les dérives positivistes de l'épistémologie contemporaine. Dans ce dispositif théorique, le concept kantien d'*intérêt de la raison* joue un rôle décisif : par ce biais, Habermas entend préserver une perspective transcendante sur la connaissance tout en mettant à distance les dogmes du criticisme précédemment exhibés et dénoncés. Conformément à l'enseignement de Kant, la mobilisation du concept d'intérêt doit permettre de dépasser l'alternative typiquement positiviste entre la promotion idéaliste d'une connaissance désintéressée et un réductionnisme ôtant à l'entreprise théorique (donc à la théorie critique elle-même) toute validité rationnelle :

[ce concept] ne doit pas plaider en faveur d'une réduction naturaliste des déterminations logico-transcendantales à des déterminations empiriques, il doit au contraire prévenir une telle réduction. [...] Car la connaissance n'est ni le simple instrument de l'adaptation d'un organisme à un environnement changeant, ni l'acte d'un être rationnel pur soustrait aux milieux vivants dans la contemplation (CI, 230-231).

En s'inspirant de Kant et de Fichte (le Fichte des deux introductions à la *Doctrine de la science* de 1797, qui pose clairement l'autonomie du moi comme l'unité pratique du théorique et du pratique et qui est à ce titre « le premier à pouvoir développer le concept d'un intérêt émancipatoire inhérent à la raison agissante elle-même » [CI, 232]), il doit être possible de proposer une « épistémologie générale » mettant en évidence, à même le développement factuel des sciences, la présence d'intérêts de connaissance spécifiques à chaque type d'activité scientifique : l'intérêt technique pour les sciences empirico-analytiques, l'intérêt pratique pour les sciences historico-herméneutiques, l'intérêt émancipatoire pour les sciences critiques (psychanalyse, marxisme)¹³. De tels intérêts ont un statut « quasi-transcendantal » dans la mesure où tout en constituant les conditions de possibilité de toute activité théorique (« transcendantal »), ils apparaissent dans le cadre d'une histoire empirique contingente de l'espèce humaine déterminée naturellement et socialement (« quasi ») : comme l'a noté un commentateur perspicace,

13. Pour une présentation synthétique de cette typologie des intérêts de connaissance, voir la conférence « Connaissance et intérêt », reprise dans *La Technique et la science comme idéologie*, trad. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973, p. 145-150.

à l'époque de *Connaissance et intérêt*, «le transcendantal semble enraciné dans "l'homme générique" des *Manuscrits de 1844*¹⁴», le travail social jouant un rôle de condition transcendantale elle-même évolutive de l'objectivité de l'expérience par la transformation perpétuelle de la nature et de l'homme lui-même (*Menschenwerdung*). Le maintien d'une perspective kantiano-fichtéenne dans un cadre post-marxiste constitue ainsi une première tentative d'accommoder la philosophie transcendantale aux contraintes d'autoréflexivité de la théorie dans son contexte socio-historique qui proviennent de l'héritage de la Théorie critique.

Cette première stratégie de réactualisation de la démarche kantienne, en dépit d'un effort notable pour neutraliser les présupposés les plus discutables de celle-ci, se heurte à un certain nombre de difficultés. Outre le fait qu'un tel projet d'épistémologie générale conserve l'idée, problématique pour qui a fait sien les acquis anti-spéculatifs de l'École de Francfort, d'une mise sous tutelle des sciences positives par un savoir philosophique apte à en énoncer les conditions depuis une improbable position (« autoréflexive ») de surplomb¹⁵, le statut « quasi transcendantal » des intérêts de connaissance semble se monnayer au prix d'un équilibre hautement instable entre l'empirique et l'*a priori*¹⁶. Le « quasi » semble alors suggérer un mixte mal analysé d'immanence et de surplomb, de factualité et de normativité, de matérialité et d'idéalité, dont la traduction sous la forme marxienne d'une « histoire de l'espèce humaine » semble réactiver « l'appareillage conceptuel de la philosophie du sujet », notamment le recours à des « sujets en gros format » incompatible avec les prémisses intersubjectivistes qu'implique l'importance croissante accordée à l'interaction et à la communication¹⁷. C'est ainsi que se trouvent reconduits, sous des dehors matérialistes, des schèmes relevant de la métaphysique de la subjectivité incompatibles avec l'élagage kantien du concept de sujet: trop proche de Kant dans sa conception hiérarchique de la théorie de la connaissance, Habermas s'en éloigne à l'excès dès lors qu'il s'agit de trouver un substitut crédible au défunt sujet transcendantal. Il reviendra à la théorie de la communication, amorcée dès la *Logique des sciences sociales* (1970), de surmonter ces deux défauts de la perspective quasi-transcendantale développée dans les années soixante. Pour autant,

14. Jacques Rivelaygue, « Habermas et le maintien de la philosophie », *Leçons de métaphysique allemande*, t. II, Paris, Grasset, 1992, p. 515.

15. Ce thème a bien été analysé par Stéphane Haber dans ses ouvrages *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, 1998, p. 42 sq. et *Jürgen Habermas. Une introduction*, op. cit., p. 96 sq.

16. Sur ce qui suit, voir l'article de Jacques Rivelaygue, « Habermas et le maintien de la philosophie », art. cit., p. 515 sq. La critique la plus nette de « l'équivocité du concept d'intérêt » a été formulée par Rüdiger Bubner, « Was ist kritische Theorie? », *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, notamment p. 185 sq.

17. Constat formulé par Jürgen Habermas lui-même dans « Trente ans plus tard: remarques sur *Connaissance et intérêt* », trad. A. Berlan, in E. Renault et Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique?* op. cit., p. 94-95.

loin d'abandonner une telle appellation (et le fragile point d'équilibre qu'elle désigne), l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* n'aura de cesse d'en conjurer l'ambivalence, d'abord sous la forme procédurale et intersubjectiviste d'une éthique de la discussion, puis moyennant l'élaboration d'un « pragmatisme kantien » mettant l'universalité des normes à l'épreuve des contextes sociaux de justification.

II. L'éthique de la discussion : une reformulation « quasi transcendantale » de la raison pratique

En s'appuyant sur les acquis théoriques considérables de sa théorie de l'agir communicationnel (dont on présuppose ici les grandes lignes connues), Habermas entreprend dans les années 1980 de réinvestir le motif transcendantal, cette fois-ci sur le versant pratique. Les deux volumes consacrés à la philosophie morale, *Morale et communication (MC)* et *De l'éthique de la discussion (ED)*, publiés respectivement en 1983 et en 1991¹⁸, sont l'occasion d'un approfondissement et d'un affinement de sa tentative de jeter les bases d'une philosophie « quasi-transcendantale » des normes de la vie humaine. Le transcendantal, à présent, acquiert un sens *procédural*, tempéré (« quasi ») par l'ancrage des sujets dans un tissu intersubjectif concret de confrontation argumentée des points de vue : il désigne le « ce par le biais de quoi » se constituent les normes de la vie humaine en tant que normes discutées, argumentées, justifiées, validées. La *Diskursethik* proposée par Habermas à la suite d'Apel constitue en effet une « tentative de reformuler, en ce qui concerne la question de la fondation des normes, la morale kantienne, et ce par des moyens issus de la théorie de la communication » (*ED*, 15).

En quoi consiste le point de vue de Habermas sur la philosophie morale de Kant ? On trouve l'exposé le plus clair à ce sujet dans un essai intitulé : « Les objections de Hegel à Kant valent-elles également pour l'éthique de la discussion ? » (*ED*). Voyons dans un premier temps les critiques qu'il adresse à la démarche kantienne (1), avant de souligner les points sur lesquels il s'inscrit, malgré tout, dans son sillage (2).

(1) Habermas se sépare de la démarche transcendantale de Kant sur trois points essentiels :

a) Pour commencer, Habermas s'inspire de la tradition hégéliano-marxiste que reprenait déjà Max Horkheimer dans « Matérialisme et morale¹⁹ » pour dénoncer le partage kantien entre le caractère intelligible et le caractère empirique, partage qui rendait possible chez Kant une pensée de la liberté comme autonomie de la raison pratique, comme mise à distance des déter-

18. *Morale et communication [MC]*, trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Le Cerf, 1986 ; *De l'éthique de la discussion [ED]*, trad. M. Hunyadi, Le Cerf, 1992.

19. Contenu dans le recueil *Théorie critique*, trad. Collège de Philosophie, Payot, 1978.

minations pathologiques relevant du monde phénoménal au profit de la pure universalité de la liberté nouménale. Comme le précise Habermas,

l'éthique de la discussion abandonne la doctrine des deux règnes; elle renonce à la différence catégoriale entre le règne de l'intelligible, auquel appartiennent le devoir et la libre volonté, et le règne du phénoménal, qui englobe entre autres choses les inclinations, les motifs purement subjectifs, de même que les institutions de l'État et de la société (ED, 24).

Aux yeux de Habermas, la charge que Kant fait peser sur le sujet individuel est trop lourde pour pouvoir constituer le fondement d'une morale universaliste: ce que suppose Kant concernant le sujet moral, ce n'est rien de moins qu'une capacité quasi héroïque à s'arracher à la contrainte multiforme et permanente de son enracinement particularisant dans le monde empirique, sous sa forme naturelle et sociale. Les exigences de la morale kantienne sont telles qu'il paraît impossible qu'un individu plongé dans les méandres du monde empirique puisse y satisfaire, comme Kant semble parfois le reconnaître lui-même²⁰. À l'encontre de ce reliquat métaphysique du discours kantien, Habermas va tenter d'articuler l'universel et l'empirique au sein de la *pratique quotidienne du langage*, pour dégager non pas un point de vue transcendantal absolu — ce qui est précisément impossible, en raison de notre incapacité à nous arracher totalement au contexte du monde vécu qui est le nôtre — mais ce qu'il appelle (de nouveau) un point de vue «quasi-transcendantal», fournissant les modalités non pas d'un universel «substantiel» tout constitué, mais, plus modestement, de procédures d'*universalisation* progressive de nos normes d'action. Loin d'opposer le réel à l'idéal, l'éthique de la discussion devra s'appuyer sur la dynamique *idéalisante* de la communication langagière réelle pour faire émerger peu à peu l'universel à partir de la singularité du monde vécu par les individus. Comme le souligne Habermas,

on ne reconnaît la nécessité quasi-transcendantale, par laquelle des sujets disposés à l'intercompréhension s'orientent en fonction de prétentions à la validité, qu'à la contrainte qu'impose le fait de parler et d'agir sous des présuppositions idéalisantes. Le hiatus entre l'intelligible et l'empirique est réduit à une tension qu'on reconnaît à la force factuelle des présuppositions contrefactuelles, au sein même de la pratique communicationnelle quotidienne (ED, 24).

Autrement dit, l'auteur de *Morale et communication* substitue au dualisme kantien de l'empirique et de l'intelligible la pensée processuelle de ce qu'on

20. Cf. Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs* [FMM], 2^e section, AK IV 407, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 77: « Bien plutôt, si nous prêtons attention à l'expérience de la conduite des hommes, rencontrons-nous des plaintes fréquentes et, comme nous le reconnaissons nous-mêmes, justifiées sur le fait qu'il est absolument impossible d'indiquer des exemples certains de l'intention d'agir par devoir, et que, même si quelque chose se produit *conformément* à ce qu'ordonne le *devoir*, il reste pourtant encore douteux que cela soit accompli proprement *par devoir* et possède donc une valeur morale. »

pourrait appeler une *dualisation* entre les faits empiriques et des exigences contrefactuelles qui transcendent peu à peu leur contexte d'émergence pour incarner l'universalité morale sous la forme de contraintes pragmatiques qui viennent encadrer la discussion. Ainsi, dans le sillage de Kant, Habermas continue de penser la moralité à partir de la contrainte, mais il s'agit désormais non plus d'une contrainte privée reposant sur un dualisme métaphysique, mais d'une contrainte *pragmatique* se manifestant au sein de la sphère publique du langage commun. L'idée majeure de Habermas est ici que le langage ordinaire implique déjà de façon non thématifiée une normativité que le philosophe doit mettre en évidence, grâce à laquelle les individus parviennent à une compréhension mutuelle et une coordination spontanée de leurs visions du monde.

b) La deuxième prise de position critique de Habermas à l'endroit de la morale kantienne concerne ce qu'il appelle le *monologisme* du sujet transcendantal, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la validation des normes morales pourrait se faire en chacun de nous, dans la solitude de la réflexion sur nos principes subjectifs d'action. Du point de vue de Habermas, « l'éthique de la discussion dépasse l'approche purement intérieure, monologique, de Kant, qui escomptait de chacun qu'il entreprenne *in foro interno* [...] la mise à l'épreuve de ses maximes d'action » (ED, 24). Habermas estime, contre Kant et certaines démarches kantiennes contemporaines comme la fameuse « position originelle » de Rawls²¹, que la validation des normes ne peut s'accomplir que de façon *intersubjective*, par la discussion *réelle* entre les individus et non par la délibération isolée d'un individu adoptant de manière fictive le point de vue de ce que Mead nommait un « autrui généralisé ». On retrouve là une critique typiquement hégéliano-marxiste, consistant à soupçonner la prétendue universalité des lois formées par la conscience morale de n'être que l'universalisation abusive de principes émanant en réalité de vues particulières ou d'intérêts stratégiques de classes. Pour Habermas, la fondation des normes sera donc intersubjective, c'est-à-dire *dialogique*, ou ne sera pas : il est par conséquent impératif de contester la « réduction individualiste du concept intersubjectiviste d'autonomie », qui implique que « tout un chacun, en formant son jugement moral, est suffisamment capable, *en vertu de sa propre imagination*, de se mettre à la place de tout autre²² ».

c) Enfin, dans un troisième temps, Habermas s'en prend à la fameuse doctrine kantienne du « fait de la raison », doctrine selon laquelle la raison pratique se manifesterait sous la forme d'une expérience intérieure de la contrainte par le devoir, estimant qu'il y a là une pétition de principe qui

21. Voir Jürgen Habermas, MM, p. 87-88 et *Débat sur la justice politique*, trad. C. Audard et R. Rochlitz, Paris, Le Cerf, 1997, notamment p. 12-26.

22. *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 48.

permet à Kant de contourner le problème d'une véritable *fondation* de la morale. Selon Habermas, l'universalité morale ne saurait être postulée, mais doit être déduite en sa possibilité à partir d'une analyse conséquente du fonctionnement du langage humain. Le risque de se contenter d'une expérience intérieure de l'universel serait de n'atteindre qu'un pseudo-universel mystificateur, ce que refuse catégoriquement Habermas :

Seule une fondation du principe moral qui n'est pas d'emblée renvoyée à un fait de raison peut désamorcer le soupçon d'un paralogisme ethnocentriste. On doit pouvoir montrer que notre principe moral ne fait pas que refléter les préjugés d'un citoyen adulte, blanc, mâle, bourgeois, issu de la Mitteleuropa (ED, 18).

Là encore, la critique est classique, mais la solution que Habermas va donner à cet échec kantien sera quant à elle tout à fait originale. Ce faisant, Habermas va ici se séparer de façon décisive d'Adorno : là où celui-ci, dans la *Dialectique négative*, ne préservait de la démarche kantienne que l'idée problématique d'un *fait* de la morale qui n'aurait plus rien de rationnel et s'exprimerait de façon négative dans la vitalité opprimée du corps humain²³, Habermas choisit au contraire de préserver la raison pratique en renonçant à l'hypothèse de sa donation intérieure dans une conscience. Pour le dire d'une formule sans doute trop tranchée : concernant le « fait de la raison », Adorno choisit de garder le fait sans la raison, tandis que Habermas conserve la rationalité sans la factualité (du moins sans celle d'une pure législation pratique *a priori*, ce qui ne l'empêchera pas de thématiser la factualité empirique de la rationalité communicationnelle dans l'usage quotidien du langage). Dans cette divergence d'appréciation des insuffisances kantienne se profile une divergence plus profonde sur le statut de la rationalité pratique. Ce n'est donc point au niveau de la critique du transcendantalisme kantien que Habermas se sépare de façon décisive de ses prédécesseurs (Hegel, Marx, Horkheimer, Adorno), mais bien au niveau des leçons qu'il convient d'en tirer s'agissant d'une reprise à nouveaux frais du projet d'une rationalité pratique.

Pour résumer, ce que Habermas reproche avant tout à Kant du point de vue de l'éthique de la discussion, c'est d'avoir désolidarisé le problème de

23. Voir par exemple *Dialectique négative*, trad. Collège de Philosophie, Paris Payot, 1966, 3^e partie, chap. III, p. 442 : « Dans leur état de non liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. Cet impératif est aussi réfractaire à sa fondation qu'autrefois la donnée de l'impératif kantien. Ce serait un sacrilège que de le traiter de façon discursive : en lui se donne à sentir corporellement dans la moralité le moment de son surgissement. Corporel, parce qu'il est l'horreur advenue dans la pratique face à l'insoutenable douleur physique à laquelle les individus sont exposés même après que l'individualité comme forme spirituelle de la réflexion eut été mise en demeure de disparaître. Ce n'est que dans un motif matérialiste sans fard que survit la morale. »

la raison pratique du seul lieu où cette raison aurait pu trouver une fondation plausible, à savoir la pratique quotidienne et intersubjective du langage humain au sein de contextes sociaux concrets. Faute de s'appuyer sur cette sphère primordiale du *Lebenswelt*, du monde de la vie quotidienne, la démarche kantienne demeure suspendue à des prémisses désormais inacceptables, qui en rendent la réalisation improbable. Kant nous propose une théorie morale trop restrictive (car limitée à un usage surhumain de la raison pure et aux normes rigoureusement universelles) et trop abstraite (car détachée des contextes sociaux intersubjectifs dans lesquels s'expriment les prétentions à la validité des individus). Pour autant, le programme kantien d'une rationalité pratique permettant de valider nos normes d'action en transcendant les particularismes de nos modes de vie demeure valide aux yeux de Habermas, à condition de le reformuler à partir de prémisses post-métaphysiques, débarrassées de l'attirail inadapté de la philosophie transcendantale. C'est cette reformulation qu'il nous faut à présent analyser.

(2) Habermas reprend le projet kantien de dégager une fondation de la moralité ordinaire, tout en critiquant les insuffisances de la démarche kantienne. Il entend défendre une conception concrète et dialogique de la théorie morale : c'est ce que résume l'expression d'« éthique de la discussion » (*Diskursethik*, qu'on rendrait mieux par « éthique discursive » ou « éthique de la discursivité »). Selon lui, quatre aspects essentiels de la pensée kantienne sont à préserver :

a) Tout d'abord, l'éthique de la discussion doit être *déontologique*, autrement dit s'occuper des critères contraignants de validation des normes, — ce que Habermas nomme le niveau proprement *moral* — et non pas du contenu des valeurs et des fins que nous devons poursuivre — ce qui correspond à un point de vue *téléologique*, et que Habermas nomme le niveau éthique (l'expression « éthique de la discussion » est trompeuse, puisqu'il ne s'agit pas en l'occurrence d'une éthique, mais plutôt d'une *méta-éthique*, c'est-à-dire une théorie de la constitution des normes morales).

b) Deuxième point d'accord avec Kant : l'éthique de la discussion doit être résolument *cognitiviste*, ce qui revient à dire qu'elle doit supposer que les normes valides sont connaissables de façon analogue (et non identique) aux propositions vraies concernant le monde empirique. Aux yeux de Kant, la procédure d'universalisation des maximes contenue dans l'impératif catégorique devait permettre de connaître de façon objective quelles normes étaient valides, et pourquoi elles l'étaient. De même, pour Habermas, l'éthique de la discussion suppose que la justesse d'une norme ne relève pas de critères émotionnels, de simples coutumes ethnocentriques imposées sans raison ou d'intuitions ineffables, mais que cette justesse doit pouvoir faire l'objet d'une procédure rationnelle de justification. Comme le souligne Habermas

(ED, 17), l'éthique de la discussion « doit pouvoir répondre à la question de savoir comment des énoncés normatifs peuvent être fondés ». Parler de cognitivisme n'implique donc pas que nous puissions énoncer des vérités éthiques, telles que l'essence universelle du Bien ou du Mal, mais seulement la façon dont nous pouvons *justifier* les normes que nous adoptons. Habermas défend donc une version *déflationniste* de la théorie morale, contre les tentations métaphysiques de produire une connaissance objective des valeurs elles-mêmes. Comme le rappelle Habermas, « le philosophe de la morale ne dispose pas d'un accès privilégié aux vérités morales » (ED, 31).

c) Cela nous amène au troisième point d'accord avec Kant, qui éclaire le premier : l'éthique de la discussion assume une conception *formaliste* de la morale, ce qui signifie que c'est dans la forme de la procédure de justification de nos maximes, et non dans leur contenu déterminé, que réside le critère de la moralité. Le formalisme permet de comprendre exactement sur quoi porte le cognitivisme moral, puisque ce qu'il y a à connaître ici, c'est précisément la *forme* que prend la justification de nos normes d'action. Autrement dit, nous devons être capables, le cas échéant, de donner des *raisons* (et non simplement des motivations affectives) pour justifier les normes auxquelles nous nous conformons, faute de quoi nous ne disposerons d'aucun critère pour savoir si elles sont morales. Et qui dit raisons dit aussi contraintes rationnelles, contraintes que l'éthique de la discussion doit précisément mettre en forme pour donner au débat moral une prétention à la validité. Le point d'appui du formalisme kantien était l'impératif catégorique ; nous avons vu que l'accusation de monologisme conduisait Habermas à renoncer à ce procédé. Dès lors, ce qui vient prendre la place de l'impératif catégorique, c'est ce que Habermas nomme le « principe D », qu'il définit ainsi : « Une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que *participants à une discussion pratique* sur la validité de cette norme » (MC, 87). Ce principe permet de reformuler le principe kantien d'universalité de façon dialogique et concrète : pour fonder une norme morale, il faut que tous les intéressés puissent effectivement participer à la discussion de sa validité (tous les intéressés, et pas forcément tous les hommes, car il peut y avoir des discussions morales limitées à certains groupes humains, même si la morale concerne rigoureusement le genre humain en tant que tel). Si cette clause est difficilement réalisable dans son intégralité, elle permet toutefois d'incarner une idée régulatrice pour évaluer la validité d'une norme.

d) Enfin, l'éthique de la discussion se doit d'être résolument *universaliste*, non pas au sens où elle entendrait définir une fois pour toutes ce qui est universel et ce qui ne l'est pas, mais au sens où elle doit tendre à dépasser les limitations ethnocentriques de nos valeurs particulières. Pour Habermas, l'universalité de ces normes d'action se manifeste au sein même de la pra-

tique discursive, dans la mise en évidence de normes universelles qui sont implicites à nos discussions et qui révèlent peu à peu leur potentiel moral caché. Encore faut-il préciser que la discussion dont il est ici question n'est pas réductible à la simple communication de tous les jours : une norme n'est véritablement reconnue comme valide que quand elle se trouve discutée de façon *argumentée*, et quand elle est conforme à la *performativité* de cette argumentation, c'est-à-dire aux implications normatives liées à l'acte même d'argumenter. Ainsi, un énoncé qui implique une *contradiction performative* (contradiction entre l'énoncé et ses conditions d'énonciation) se trouvera dépourvu de validité morale.

Parmi les règles implicites de la discussion argumentée, il y a précisément la *règle d'universalisation* : en énonçant la justification d'une norme quelconque, je ne peux pas ne pas vouloir que mon argument puisse en principe être accepté par tous ceux qui y sont exposés ou pourraient l'être. Ce principe est le principe « U », dont l'énoncé est le suivant :

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 acceptées par *toutes* les personnes concernées (et préférées aux répercussions des autres possibilités connues de règlement (MC, 86-87).

C'est sur ce principe que repose en dernier ressort le principe D et toute l'éthique de la discussion : en effet, la discussion sur les normes implique d'elle-même le renvoi idéal à tous les destinataires de la norme. Autrement dit, l'universalité normative n'est pas seulement le but idéal de toute discussion, mais constitue le fondement, l'assise implicite et toujours déjà-là de la discussion elle-même. Pour Habermas, l'universel se précède ainsi toujours lui-même dans la constitution des normes morales par le renvoi implicite de l'argumentation à la totalité des êtres rationnels susceptibles d'en discuter.

La raison pratique se fonde désormais sur la pratique *effective* de la discussion argumentée, qui implique elle-même comme présupposition pragmatique l'exigence d'universalisation de l'argumentation proposée. L'éthique de la discussion parvient ainsi à retrouver l'universel au sein même des contextes sociaux où s'effectuent les débats éthiques : l'universel n'est plus le corrélat d'une raison pure, mais l'explicitation des conditions pragmatiques de la communication argumentée. Habermas parvient ce faisant à surmonter les insuffisances de la démarche kantienne : au fossé entre monde phénoménal et liberté nouménale se substitue ce que Habermas appelle « la force factuelle des présuppositions contrefactuelles » (ED, 24), c'est-à-dire le pouvoir structurant des normes de validité jusque dans nos échanges langagiers les plus courants, pouvoir qui devient explicite lorsque la communication ne fonctionne plus et qu'il faut se mettre d'accord explicitement, par la discussion, sur les normes de discours que l'on utilise.

Cet ancrage de la normativité morale dans la normativité communicationnelle permet à Habermas d'assouplir la ligne de partage entre ce qui est moral et ce qui ne l'est pas, en proposant un modèle graduel (peut-être plus aristotélicien que kantien) de l'élévation aux normes proprement morales. La raison pratique se trouve elle-même pensée de façon différenciée selon trois niveaux (qui rappellent les trois types d'impératifs chez Kant), le passage d'un niveau à un autre se faisant à l'occasion des conflits qui surgissent entre des sujets communiquant entre eux. 1) Le niveau *technique-pragmatique*, de la rationalité instrumentale, qui concerne les actions orientées vers des objets, comme les activités scientifiques, techniques ou économiques. Les conséquences des actions effectuées à ce niveau peuvent poser des problèmes en termes de finalité, du type « est-il bien ou mal, souhaitable ou non de faire telle ou telle action ? », ce qui fait passer au deuxième niveau. 2) Le niveau éthique concerne le rapport à une tradition (c'est-à-dire à des valeurs) permettant de définir ce qu'est une vie réussie : c'est le niveau *téléologique* de la définition de la valeur des actions en fonction de projets de vie déterminés. Les conflits téléologiques entre des traditions incompatibles font passer au troisième niveau. 3) Le niveau *moral* concerne le rapport à des principes d'action permettant d'arbitrer les conflits de valeurs, et relève de la *déontologie*. C'est ce niveau qui concerne en propre l'éthique de la discussion. La raison pratique redéfinie par l'éthique de la discussion intègre donc ces trois niveaux, contrairement à l'éthique kantienne qui se cantonnait au dernier. Il est ainsi possible de rendre compte de l'émergence concrète de la rationalité morale à partir des niveaux pré-moraux que sont la technique et l'éthique.

III. Le débat avec Apel : reconstruction par rapport à *versus* fondation

Cette gradation de l'élévation au plan moral s'accompagne d'un assouplissement de la contrainte transcendantale des normes de la discussion pratique, par où Habermas se démarque notablement de Karl-Otto Apel, lui aussi tenant d'une *Diskursethik* inspirée de Kant²⁴. Dès *Transformation de la philosophie* (1973), le projet d'Apel consiste à refonder une philosophie transcendantale sur d'autres bases que celles de Kant²⁵. On peut selon lui distinguer trois phases de la philosophie : 1) philosophie de l'être : on fonde la philosophie dans l'être, à partir d'une hiérarchie *ontologique* (intelligible/sensible, Dieu/créatures, infini/fini, etc.) ; 2) philosophie de la conscience : on fonde la philosophie sur les caractéristiques *a priori* de la conscience transcendantale ; 3) philosophie du langage : on fonde la philosophie sur les propriétés *a priori* du langage humain, plus précisément sur les propriétés *pragmatiques* du langage (et non sur ses seules propriétés sémantiques).

24. Pour une présentation synthétique de l'éthique de la discussion, voir Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Le Cerf, 1994, notamment p. 33-100.

25. Voir l'introduction de Pol Vandavelde à la traduction de *Transformation de la philosophie II*, Paris, Le Cerf, 2010, p. 9-59.

Apel entend exploiter ce nouveau modèle fondationnel issu des philosophies de Peirce, Wittgenstein et Heidegger pour proposer une fondation *pragmatico-transcendantale* de la raison : le seul fait de s'engager dans une discussion conduit à endosser les normes transcendantales présupposées dans l'argumentation : prétentions à la vérité, à la justesse normative et à la sincérité ou véracité²⁶. Le déni de cette acceptation tacite des normes de l'argumentation conduit tout droit à la contradiction performative, entre ce que l'on dit (refus des normes) et ce que l'on fait en le disant (acceptation des normes). La fondation ainsi produite est selon Apel « ultime », car non seulement elle sous-tend toute argumentation, mais elle sous-tend aussi les discussions visant à falsifier cette norme : elle est donc infalsifiable²⁷. Cette *Letzbegründung* a en outre un statut de norme *morale* (et non seulement épistémique) car elle constitue un cadre normatif fort pour définir son comportement vis-à-vis d'autrui : l'éthique de la discussion n'est ainsi pas seulement, pour Apel, une méta-éthique (qui rend compte de la formation des normes éthiques) mais aussi une éthique *substantielle* qui fournit des motivations morales. C'est ici que l'entente habermassienne du transcendantal se sépare de celle de l'auteur de *Transformation der Philosophie*.

Les désaccords de Habermas avec Apel portent essentiellement sur deux points importants : 1) la possibilité d'une fondation ultime de la raison sur des conditions transcendantales de validité ; 2) le caractère lui-même moral de la contrainte normative au sein de la discussion²⁸.

Selon Apel, se demander pourquoi être moral ou raisonnable, par le simple fait de poser la question « pourquoi ? », revient à adopter une attitude réflexive et prédisposée à l'argumentation, donc à reconnaître toujours déjà les normes éthiques qui régissent la communication intersubjective au sein d'une communauté. Habermas est d'accord avec Apel pour dire que tout individu qui questionne ou argumente se trouve par là même inséré dans le tissu normatif de la communauté de communication. Cependant, précise Habermas, la mise en évidence philosophique de cette insertion dans un contexte normatif a un statut épistémique, et non pas existentiel : autrement dit, elle permet de déterminer un cadre procédural pour des discussions pratiques particulières, mais elle ne constitue pas elle-même une « super-norme » nous prescrivant de réaliser l'universel ou la justice en général ; ou encore : elle n'a pas la force d'obligation que Kant reconnaissait à l'impératif catégorique, mais seulement un rôle *régulateur* dans nos discussions pratiques particulières. Selon Habermas, on ne peut pas dénier à la raison pratique son statut de pur principe intelligible (qu'elle a chez Kant) tout en voulant en

26. Voir *Le logos propre au langage humain*, trad. J.-P. Cometti, Combas, L'Éclat, 1994, p. 49.

27. À ce sujet, voir « La question d'une fondation ultime de la raison », trad. S. Foisy et J. Poulain, *Critique*, n° 413, 1981, p. 895-928.

28. Pour ce qui suit, voir *ED*, chap. VI, p. 165-173.

garder la « toute-puissance » : le transcendantal constitué par les présuppositions de l'argumentation est un *transcendantal faible*, impuissant à motiver à lui seul l'agir moral des individus, et incapable de se définir comme le « point d'Archimède » ultime des savoirs humains.

Le premier argument est le suivant : l'éthique de la discussion peut expliciter quelles sont les normes morales impliquées dans la discussion, elle peut donc *reconstruire* de manière rationnelle le cadre normatif d'une telle discussion et mettre ainsi en évidence le primat des actes illocutoires tournés vers l'entente par rapport aux actes perlocutoires qui caractérisent l'action stratégique. Mais elle ne peut à elle seule *fonder* la volonté des acteurs individuels d'être moraux, c'est-à-dire la volonté de se conformer le plus possible aux normes de la discussion, donc aux normes de justice. Comme le souligne Habermas, qui marche de nouveau dans les pas d'Aristote (*Ethique à Nicomaque*, X, 10) : « Apel veut "fonder" philosophiquement quelque chose qu'on ne peut pas accomplir par des arguments. Plutôt que par l'argumentation, une volonté bonne est éveillée et encouragée par la socialisation au sein d'une forme de vie favorable au principe moral » (ED, 168), à quoi peuvent s'ajouter, selon lui, la force de la parole prophétique, de la littérature et des arts. Pour le dire autrement (ED, 169) : « Le problème de la faiblesse de la volonté n'est pas résolu par la cognition morale. » Apel surestime le pouvoir de la philosophie en lui assignant un rôle existentiel de motivation morale : la philosophie ne peut assumer à elle seule ce rôle motivationnel, car la motivation morale, c'est-à-dire le fait d'être réceptif à des arguments moraux, est par définition indépendante (car préalable) aux arguments eux-mêmes.

À quoi s'ajoute un second argument : vouloir que la philosophie oriente la vie des individus, c'est outrepasser l'interdit postmétaphysique de défendre des positions substantielles, donc métaphysiques en morale. Le philosophe n'a pas d'accès privilégié aux valeurs morales et doit se contenter d'indiquer les meilleures procédures pour y accéder. Apel, en cela infidèle à Kant²⁹, est selon Habermas pris en flagrant délit de vouloir réinstaurer le « Philosophe-roi » (ED, 175), celui qui fonde en raison le savoir et l'agir, figure à laquelle Habermas oppose celle du *philosophe-médiateur*, qui articule le monde vécu, les savoirs formalisés et les structures des institutions pour en dégager la cohérence possible, sans position de surplomb. Cette tentation d'un retour au philosophe-roi se retrouve dans le fondationalisme d'Apel : l'idée que la philosophie, contrairement aux sciences, serait infaillible, car détentrice des critères de toute faillibilité (les normes transcendantales).

29. Rappelons que pour Kant, la philosophie ne doit pas « dépouiller l'entendement commun des hommes » mais se contenter de « présenter le système des mœurs d'une manière plus facile à appréhender, ainsi que pour exposer les règles s'appliquant aux mœurs d'une façon plus commode pour l'usage (et davantage encore pour la discussion) » (FMM, 1^{ère} section, AK IV 404, *op. cit.*, p. 75).

tales de la discussion) se présente à Habermas comme un « fondamentalisme résiduel », « la philosophie devient ainsi le dernier refuge de certitudes dont, sinon, sous la réserve devenue universelle du faillibilisme, on ne peut plus disposer » (171). Or d'une part, cette idée d'une hiérarchie des savoirs est démentie par la démultiplication et le recoupement des foyers de sens, d'autre part, même si *de fait* il nous paraît impossible de remettre en cause les présupposés pragmatiques de l'argumentation, *en droit* il n'est pas impossible de supposer que notre forme de vie actuelle, et notamment notre forme de communication, soit altérée à l'avenir et rende nécessaire un changement de paradigme. Les présuppositions pragmatiques sont « factuellement indispensables », on ne peut envisager en l'état actuel des choses comment on pourrait les remettre en cause, mais leur force transcendante demeure sous condition, « faible », « sous réserve de la constance de cette forme de vie » qui est la nôtre (ED, 172). Or pour penser cette « preuve transcendante en un sens faible » de la dimension incontournable des présuppositions pragmatiques, il n'est nul besoin de fondation ultime : la reconstruction rationnelle et faillible de notre forme de vie suffit. Conclusion de Habermas (ED, 173) : « une fondation ultime n'est ni possible, ni nécessaire » — ni possible, car requérant une hiérarchie des savoirs et une stabilité de notre forme de vie dont nous n'avons aucune garantie, ni nécessaire car la reconstruction de la dimension « quasi transcendante » des présupposés de la discussion suffit à nous doter de normes universelles permettant d'organiser les procédures de discussion pratique.

Face à la tentation apélieenne de restaurer les droits de la philosophie première, Habermas défend une conception résolument postmétaphysique, déflationniste et humble de la philosophie, sans pour autant renoncer à sa prétention universaliste. Le débat avec Apel lui aura permis de préciser les contours de sa démarche « quasi-transcendante » sur le plan pratique, en défendant un transcendantalisme faible, faillible, voué à l'immanence indépassable d'une forme culturelle de vie marquée par la contingence et la possibilité du changement. Ainsi s'esquisse peu à peu une entente de plus en plus *pragmatiste* du kantisme qui doit désormais permettre d'affermir la base *théorique* de l'édifice, en lieu et place de la théorie autoréflexive des intérêts de connaissance.

IV. La détranscendantalisation pragmatiste des Idées kantienne

Les écrits de la fin des années 1990 marquent le retour à une focalisation de Habermas sur les aspects les plus théoriques de son œuvre, désormais en étroit dialogue avec la tradition pragmatiste³⁰, après un long détour par la

30. Sur les différentes facettes du rapport de Habermas au pragmatisme, voir Jean-Pierre Cometti, « Jürgen Habermas et le pragmatisme », in R. Rochlitz (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison*, op. cit., p. 67-94 et Mitchell Aboulafia, Myra Bookman et Catherine Kemp (dir.), *Habermas and Pragmatism*, op. cit.

théorie de la morale, du droit et de la démocratie (VJ, 263). Dans le cadre de recherches visant à éclaircir « la question ontologique du naturalisme » (la compatibilité entre les attentes normatives à vocation universelle émanant des participants à des processus d'entente réciproque et les conditions contingentes de développement des formes de vie qui servent de contexte naturel et social à de tels processus) et « la question épistémologique du réalisme » (la compatibilité du postulat d'un monde empirique indépendant et de l'immersion dans un langage dont les schèmes conceptuels médiatisent notre rapport à la réalité), Habermas en vient à préciser une nouvelle fois le rapport que son projet entretient avec le kantisme (VJ, 264). L'idéalisme transcendantal se trouve doublement questionné, (1) comme *transcendantal* (dans sa confrontation au naturalisme) et (2) comme *idéalisme* (dans sa confrontation au réalisme). Le résultat de cette ultime décantation du criticisme doit désormais consister dans un « pragmatisme d'inspiration kantienne » s'appuyant sur un « fait transcendantal », celui d'une sensibilité commune à la rationalité argumentative qui rend les hommes capables d'apprentissages cognitifs et moraux, fait qui doit lui-même être interprété (afin de ne pas retomber dans les travers dogmatiques dénoncés par Hegel) à la lumière du « constat postmétaphysique » de l'impossibilité de transcender la contextualité des formes culturelles de vie pour faire prévaloir un sens universel libéré du faillibilisme de tels apprentissages (VJ, 270-271).

(1) À la suite de Richard Rorty³¹, Habermas en vient à présenter la philosophie du xx^e siècle comme un processus multiforme de « détranscendentalisation » du sujet théorique et pratique, par quoi il faut entendre une réinterprétation déflationniste (libérée des reliquats foundationalistes de la subjectivité transcendantale) de la recherche des conditions universelles et nécessaires de la connaissance et de l'action. Non seulement le cadre de la réflexion transcendantale ne saurait plus être celui, mentaliste, de l'auto-réflexion d'un sujet solitaire accédant de manière privée (et, à ce titre, privilégiée) à la quintessence de ses structures internes, mais il ne saurait être question d'accorder à la dualité *a priori*/*a posteriori* la rigidité métaphysique d'une frontière étanche entre deux règnes absolument séparés. Par conséquent, la nécessité des présuppositions pragmatiques du langage

doit plutôt être comprise en un sens wittgensteinien qu'en un sens kantien — il ne faut pas les comprendre au sens transcendantal de conditions universelles, nécessaires et intelligibles, dénuées d'origine, mais au sens grammatical de ce que l'on ne peut éviter et qui résulte de la cohérence conceptuelle interne d'un

31. Voir Rorty, « Epistemological Behaviourism and the De-transcendentalization of Analytic Philosophy », *Neue Hefte für Philosophie*, 9, 1978, reproduit dans R. Hollinger (dir.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985.

système que nous avons acquis et appris à maîtriser mais qui n'en est pas moins « incontournable pour nous »³².

On pourrait parler ici, s'agissant de cet infléchissement pragmatiste du motif transcendantal, d'un sens *apagogique faible* ou *déflationniste*: « l'analyse transcendantale » désigne une recherche des conditions présumées universelles, certes incontournables mais seulement *de facto*, qui doivent être remplies pour que certaines pratiques ou opérations fondamentales puissent être réalisées » (VJ, 273). On voit ici intervenir une nouvelle modulation du thème « quasi-transcendantal »: le « quasi » concerne ici une nécessité purement *factuelle*, qui s'exprime sur le mode du « ce sans quoi... », privée de l'assise *de jure* que lui procurait l'a priorité souveraine du sujet transcendantal. Conjuguant les analyses husserliennes du monde de la vie³³ et la conception deweyenne de l'expérience, Habermas appréhende désormais la question transcendantale selon des « perspectives élargies »: « comme nous donnons au concept d'expérience un sens pragmatiste, la connaissance est considérée comme fonction d'un ensemble de processus d'apprentissage, auxquels l'ensemble des pratiques du monde vécu apporte sa contribution » (VJ, 274).

Une telle refonte pragmatiste du sens de l'expérience humaine (déjà présente dans l'élaboration de la *Diskursethik* mais recouverte par la persistance de prémisses universalistes fortes) permet à Habermas d'établir un réseau serré de correspondances entre les « présuppositions idéalisantes » inhérentes à la pratique communicationnelle et les idées directrices de la pensée kantienne: « "l'idée cosmologique" de l'unité du monde » se transpose sous la forme de la « supposition pragmatique d'un monde commun », « "l'idée de liberté" comme postulat de la raison pratique » devient « la supposition pragmatique de la rationalité d'acteurs tenus pour pleinement responsables », « le mouvement totalisant de la raison en tant que "faculté des idées" qui transcende tout conditionné en se fondant sur un inconditionné » prend désormais l'apparence de « l'inconditionnalité des prétentions à la validité émises dans l'agir communicationnel », tandis que « la raison comme "faculté des principes" à laquelle est conféré le rôle d'un tribunal suprême de tous les droits et de toutes les prétentions » se mue en une « discussion rationnelle comme forum incontournable de toute justification possible » (IC, 21-22). Paradoxalement, cette pragmatisme du kantisme (proche à certains égards de celle opérée par Hilary Putnam, même si Habermas ne se reconnaît pas dans sa « loyauté divisée » entre une philosophie théorique

32. *Idéalisations et communication [IC]*, trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2006, p. 19.

33. Sur les mérites de la conception husserlienne de la constitution par rapport à la perspective transcendantale de Kant, voir *Sociologie et théorie du langage*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995, p. 29 sq.

kantienne et une philosophie pratique aristotélicienne³⁴) s'accompagne d'une réévaluation notable de la théorie kantienne de la subjectivité. S'il demeure patent que « Kant a repris le concept non analysé de subjectivité ou de conscience de soi, qui est constitutif du cadre mentaliste » critiqué avec pertinence par le jeune Hegel puis par des penseurs comme Peirce, Heidegger ou Wittgenstein (VJ, 130), Habermas loue l'auteur de la *Critique de la raison pure* d'avoir su proposer trois types d'autoréflexion « qui sont indépendants du cadre catégoriel du mentalisme » : la reconstruction rationnelle des conditions subjectives des jugements d'expérience dans l'Analytique transcendantale, la résolution critique des illusions de la raison pure dans la Dialectique transcendantale, la refonte du concept de liberté comme autonomie inséparable d'un « décentrement de la vision de soi et du monde que l'on a soi-même au moyen d'une considération égale des points de vue de tous les autres intéressés » (VJ, 130-131). Par-delà la critique post-hégélienne du mentalisme inhérent à la promotion incontrôlée de la conscience de soi transcendantale, le kantisme serait apte à proposer les lignes directrices d'un rapport épistémique, éthique et moral à soi-même qui demeure exempt des dérives de l'idéalisme absolu et peut, de ce fait, être incorporé de manière féconde à une conception résolument pragmatiste du savoir, de la communication et de l'action humaines.

(2) Encore faut-il, pour récolter les fruits d'un tel transcendantalisme « détranscendantalisé », être en mesure de dissiper les ambiguïtés d'un idéalisme réduisant la vérité du monde à un sens seulement épistémique, seulement « pour nous », ce qui constituait le défaut, reconnu comme tel, de la conception intersubjectiviste et langagière de la vérité exposée dans « Théories relatives à la vérité (*Wahrheitstheorien*)³⁵ ». La conversion du dispositif transcendantal kantien en une pragmatique universelle du langage apte à remonter aux conditions de possibilité de la communication conduisait, dans la lignée de Peirce et de Dummett, à assimiler la vérité à un consensus asymptotique visé par les participants à une argumentation raisonnée : ainsi se trouvait perdue l'idée d'un « sens non épistémique du concept de vérité » (VJ, 299), celui de la référence spontanée à un monde objectif indépendant des perspectives épistémiques des individus. Face à une réduction idéaliste

34. Voir Jürgen Habermas, « Valeurs et normes. À propos du pragmatisme kantien de Hilary Putnam », trad. R. Rochlitz, in R. Rochlitz (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison*, op. cit., p. 199-236.

35. Voir *Logiques des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 275-328. Pour une critique interne de cette conception, voir Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1986, p. 51-113 et Cristina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge (MA), MIT Press, 1999, chap. VI et VII. Sur le caractère inadéquat de la théorie consensuelle de la vérité et sa refonte en un sens pragmatiste et réaliste, voir Luc Langlois, « Habermas et la question de la vérité », *Archives de Philosophie*, 2003, 3, p. 563-583.

abusive de la vérité à la justification rationnelle ou à l'assertabilité garantie, qui constitue la pente naturelle du *Linguistic Turn* cantonné à une approche sémantique du langage, il convenait donc de pragmatiser pour de bon ce kantisme linguistique encore trop teinté d'idéalisme que nous présentait la *Théorie de l'agir communicationnel* pour faire droit à l'exigence réaliste d'un monde appréhendé comme l'arrière-plan non problématique des apprentissages et des actions humains.

Dans la *pratique*, nous avons besoin de considérer nos certitudes comme des *vérités* qui transcendent toute justification, faute de quoi de telles certitudes ne pourraient pas jouer leur rôle de support de nos actions. « Nous ne traversons pas un pont et nous ne conduisons pas non plus notre voiture en proie à une attitude hypothétique, nourrie par notre interrogation quant à la fiabilité technologique et statistique du savoir-faire des ingénieurs à qui nous devons ce pont ou ce véhicule³⁶. » Tel est ce que Habermas appelle « le mode performatif propre à l'inconditionnalité d'un tenir-pour-vrai » : dans l'action et dans le monde vécu en général, nous sommes obligés de suspendre tout faillibilisme, toute réserve concernant ce que nous tenons pour vrai et de considérer cette vérité comme étant non seulement intersubjective, mais objective, « réelle ». Ce n'est que lorsqu'une certitude est *remise en cause* (par un désaccord pratique, un problème technique, un conflit moral, etc.) que celle-ci se trouve soumise à la discussion et traitée uniquement sur le mode de la *justification* intersubjective; le vrai, alors, se réduit *momentanément* à l'acceptabilité rationnelle; mais une fois l'accord obtenu, cette acceptabilité rationnelle intersubjective se trouve réinvestie dans le monde vécu comme une *vérité* objective inconditionnelle. Quoi qu'en disent Kant et ses épigones, ce n'est pas la raison philosophique qui exige l'inconditionné, c'est l'action même, c'est la conduite quotidienne de notre vie pratique. La sphère de la pratique obéit à un *réalisme objectif* de principe, là où la sphère de la discussion obéit à un *idéalisme intersubjectif* qui replace toute prétendue vérité sur le terrain faillibiliste de la justification.

Les pragmatistes qui, à l'instar de Rorty, flirtent allégrement avec l'antiréalisme, se mettent en porte-à-faux avec les acteurs du monde vécu, en refusant le réalisme qui est nécessaire à leurs actions, faute d'avoir distingué, dans le monde vécu, entre le moment de la *justification* (dans lequel la vérité a le sens épistémique d'acceptabilité rationnelle) et le moment de l'*action* (dans lequel la vérité retrouve le sens robustement réaliste de correspondance avec la réalité objective). Comme le dit Habermas, les discussions sont des sortes de « machines à laver » (*EDQV*, 75) qui permettent, dans des circonstances d'échec pragmatique ou pratique, de filtrer et de nettoyer nos croyances et d'en dégager un éventuel potentiel d'universalité; mais elles ne sont que cela: au-delà, dans la quotidienneté de nos pratiques, le réalisme

36. *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité [EDQV]*, trad. P. Savidan, Paris, Grasset, 2003, p. 73.

reprend ses droits, et avec lui la retraduction des justifications rationnelles comme vérités pragmatiques.

On voit ainsi que ce n'est qu'au terme de son parcours théorique que Habermas parvient à donner un sens relativement satisfaisant à la démarche «quasi-transcendantale» qu'il entend assumer depuis les années soixante. Ce n'est que dans l'articulation explicite d'une théorie de la *discussion* et d'une théorie de l'*action* que devient possible la traduction postmétaphysique et post-mentaliste des idées nourricières du criticisme kantien, traduction qui fait droit à la fois à la possibilité d'une reconstruction *rationnelle* des présuppositions *transcendantales* de la rationalité théorique et pratique des hommes, et à la prise en considération de l'enchâssement d'une telle rationalité dans la *naturalité* évolutive de formes de vie au sein desquelles les individus se rapportent forcément de manière *réaliste* à un monde commun. Il devient alors possible d'introduire une certaine continuité, par-delà les reformulations et les corrections successives, dans les variations du thème «quasi-transcendantal» au cours du développement de l'œuvre de Habermas: par-delà les ambiguïtés initiales de la théorie des intérêts de connaissance, l'éthique de la discussion a permis de reformuler de manière cohérente l'exigence de préserver une théorie critique des activités humaines par-delà les égarements de l'idéalisme absolu et du positivisme, tandis que l'élaboration d'un pragmatisme kantien a rendu possible une articulation féconde de la prémisse marxiste et darwinienne d'une insertion des activités humaines dans des formes de vie évolutives et de la prémisse kantienne d'un potentiel d'universalité présent de manière immanente dans de telles activités. Une telle naturalisation d'un kantisme lui-même devenu linguistique rend à son tour possible la reformulation du «réalisme empirique» kantien dans le cadre d'une théorie de l'action dont la discussion n'est désormais que l'interlude critique. L'instabilité initiale du «quasi» s'est ainsi mue en une déflation maîtrisée et assumée de l'injonction kantienne à rendre réflexivement raison du «ce sans quoi» la production d'un sens universel par un être rationnel fini ne serait tout simplement pas envisageable.