

HABERMAS ET LA QUESTION DE LA VÉRITÉ

Luc Langlois

Centre Sèvres | *Archives de Philosophie*

2003/3 - Tome 66
pages 563 à 583

ISSN 0003-9632

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2003-3-page-563.htm>

Pour citer cet article :

Langlois Luc, « Habermas et la question de la vérité »,
Archives de Philosophie, 2003/3 Tome 66, p. 563-583.

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Habermas et la question de la vérité

LUC LANGLOIS

Université Laval, Québec

Dans *Wahrheit und Rechtfertigung*¹, paru en 1999, Jürgen Habermas a entrepris de revoir de fond en comble les prémisses de sa conception de la vérité, dont il avait livré les grandes lignes dans son essai de 1972 consacré aux *Wahrheitstheorien*². Reprenant, presque trente années plus tard, le fil de ses réflexions sur la « philosophie théorique », qu'il avait entre-temps délaissé, Habermas reconnaît maintenant sans réserve les apories de la théorie consensuelle de la vérité qu'il avait brièvement défendue au début des années 1970³. C'est ainsi qu'il admet dorénavant que la vérité est irréductible à la seule perspective de nos justifications rationnelles, discursives et langagières, mais qu'elle recèle une *inconditionnalité* se fondant dans l'unité d'un monde objectif indépendant de nous, et dont l'ordre régit nos actions quotidiennes. Habermas renonce par là à une compréhension strictement *épistémique* au profit d'un concept *pragmatiste* de la vérité, qui doit permettre selon lui d'assurer le passage entre la réflexivité des discours et les convictions réalistes de la pratique, entre l'univers de l'argumentation et l'horizon habituel de nos faits et gestes.

Après avoir rappelé les principaux éléments de la théorie habermasienne de la signification langagière (I), nous examinerons dans ce qui suit les thèses maîtresses de cette conception révisée de la vérité, en nous

1. Jürgen HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999 (désormais : WR) ; trad. fr. Rainer Rochlitz, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001 (désormais : VJ).

2. Jürgen HABERMAS, « Wahrheitstheorien », in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989 (3. Auflage), p. 127-183 (d'abord publié dans *Wirklichkeit und Reflexion*, H. Fahrenbach (Hg.), Pfullingen, 1973, p. 211-266 ; trad. fr. Rainer Rochlitz, « Théories relatives à la vérité », in *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1987, p. 275-328.

3. Sur l'évolution de cette théorie de la vérité avant la parution de WR, voir Barbara FULTNER, « The Redemption of Truth : Idealization, Acceptability and Fallibilism in Habermas' Theory of Meaning », in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 4/2, 1996, p. 233-251.

intéressant en particulier au rôle que joue dans *Wahrheit und Rechtfertigung* l'idée d'*acceptabilité rationnelle* (*rationale Akzeptabilität*) et à la manière dont Habermas tente de raccorder celle-ci à la sphère de la *praxis* quotidienne (II). Tout en partageant le cadre de son analyse, nous soutiendrons que Habermas rate néanmoins le sens de cette relation réciproque du discours et de l'action lorsqu'il persiste à rattacher la *rationalité* de l'argumentation (à défaut de sa *vérité*) à la forme procédurale et contrefactuelle d'une situation idéale de parole (III). Contrairement à ce qu'il affirme, nous suggérerons en outre que le concept pragmatiste n'est pas en soi incompatible avec la définition traditionnelle de la vérité comme visée d'adéquation, et que le *réalisme faible* de la position de Habermas ne peut avoir de sens que s'il s'allie à un concept faible de vérité-correspondance, c'est-à-dire à une visée faillibiliste d'adéquation, grâce à laquelle le discours peut seul maintenir le contact avec l'univers de la pratique quotidienne (IV).

I. La théorie habermassienne de la signification et la théorie « supplémentaire » du consensus

La question de la vérité s'est d'abord posée à Habermas dans le sillage de sa théorie pragmatico-formelle de la signification, laquelle gît au cœur de son concept de rationalité communicationnelle. Cette *Bedeutungstheorie* part de l'idée qu'il existe entre signification et validité un lien intrinsèque et indissoluble, d'où elle tire le principe suivant : « nous comprenons un acte de parole si nous savons ce qui le rend acceptable »⁴. Habermas emprunte cette thèse cardinale à la sémantique formelle de Frege, mais l'interprète en un sens pragmatique, pour l'élargir à l'ensemble des dimensions – présentative, expressive et régulatrice – du langage. Ce faisant, il conçoit son entreprise comme une synthèse des courants dominants de la philosophie analytique, qui se laissent selon lui regrouper en trois blocs : la sémantique formelle (de Frege et du premier Wittgenstein), la sémantique intentionnelle (de Grice, Bennett et Schiffer), et les théories de la signification-usage (du second Wittgenstein et de J.L. Austin)⁵. Ces courants ne se sont concentrés que sur

4. Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1 : *Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung*, p. 400 (« Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht ») ; trad. fr. Jean-Marc Ferry, *Théorie de l'agir communicationnel. I. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, p. 307 (trad. modifiée). Cf. aussi WR, p. 134 ; VJ, p. 74.

5. Sur cette classification, inspirée par la théorie de la triple fonction du signe de Karl Bühler (*Sprachtheorie*, Jena, 1934), voir en particulier Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, p. 105-135 : « Zur Kritik der Bedeutungstheorie » (p. 106, 113) ; trad. fr. Rainer Rochlitz, *La pensée post-métaphysique. Essais philosophiques*, Paris, A. Colin, coll. « Théories », 1993, p. 105-136 (p. 106-107, p. 113-114).

l'un ou l'autre des aspects fondamentaux du langage – respectivement sur sa fonction de vérité, sur la sphère intentionnelle des interlocutions et sur les contextes pragmatiques qui régissent à chaque fois la pratique langagière – et n'ont livré que des conceptions fragmentaires de la signification qui demandent encore à être intégrées au sein d'une théorie complète et véritablement exhaustive.

Cette intégration est d'autant plus nécessaire qu'elle est commandée par l'autre thèse essentielle de Habermas sur le langage, celle qui aperçoit dans l'entente, dans la *Verständigung*, le *telos* normal de la langue, qui recoupe la totalité de ses ressources signifiantes : « Avec Wittgenstein, écrit Habermas, je suis d'avis que langage et entente sont des concepts co-originaux qui s'éclairent réciproquement »⁶. Or, en étendant aux trois fonctions du langage la thèse du lien interne entre signification et validité, la pragmatique formelle cherche précisément à reconstruire les conditions et les présupposés *rationnels* de cette visée d'entente. Il résulte de ce travail de reconstruction une conception différenciée de la rationalité, qui cesse de se concentrer sur la seule dimension sémantico-référentielle du langage qu'a favorisée de manière presque exclusive la philosophie depuis Aristote⁷. S'inspirant de la théorie des *Speech Acts* de J.L. Austin, Habermas avancera plutôt que l'élément propositionnel du langage est lui-même inséparable de la modalité pragmatique et illocutoire des actes de parole, en laquelle il aperçoit une structure intrinsèquement communicationnelle. La finalité d'entente de l'échange langagier requiert ainsi que les locuteurs s'accordent à la fois sur la *vérité* de leurs affirmations (soit sur la composante propositionnelle des actes de parole), sur la *justesse* des normes qui président à leur interaction (c'est-à-dire sur la composante relationnelle et illocutoire de l'acte de parole) et sur la *sincérité* de leurs propos (soit sur l'absence d'effets perlocutoires et d'intentions inavouables, qui viendraient rompre la continuité attendue entre les paroles et les actes)⁸. Sous chacun de ces rapports est engagée *de facto* une *prétention à la validité* qui est implicitement admise dans l'agir communicationnel quotidien, mais qui renferme aussi un potentiel de raisons susceptibles d'être critiquées et thématiques au niveau explicite de l'argumentation. Ainsi quiconque s'adresse à autrui dans le but de s'enten-

6. Jürgen HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen...*, *op. cit.*, p. 497.

7. Sur cette perspective historique, voir le bel essai de Karl-Otto APEL, « Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache », in *Perspektiven der Sprache*, H.-G. Boshart (Hg.), Berlin, New York, De Gruyter, 1986, p. 45-87 ; trad. fr. Marianne Charrière et Jean-Pierre Cometti, *Le logos propre au langage humain*, Combas, Editions de l'Éclat, coll. « Tiré à part », 1994.

8. Dans *Wahrheit und Rechtfertigung*, Habermas apporte certaines modifications à sa théorie de la signification, qui touchent notamment à la distinction entre activité communicationnelle au sens fort et au sens faible, et à sa conception de la différence entre illocutions et perlocutions : cf. WR, p. 134 sq. ; VJ, p. 74 sq.

dre avec lui suppose, *volens nolens*, que les arguments qu'il avance peuvent être honorés discursivement à la fois sous l'angle de la vérité, de la justesse normative et de la sincérité subjective, et qu'ils peuvent de la sorte être validés au sein d'un accord rationnel et librement consenti.

S'il ne souffre aucun doute que cette théorie pragmatique-formelle de la signification représente la contribution la plus originale de Habermas à la philosophie contemporaine du langage, on doit bien admettre qu'en général c'est plutôt sa *théorie du consensus*, ou de la *situation idéale de parole*, qui a retenu toute l'attention, et qui est en quelque sorte devenue le signe principal (mais aussi le plus controversé) de son projet philosophique. Habermas, c'est connu, a d'abord introduit cette figure idéale dans le but d'expliquer la faillibilité de nos ententes factuelles, en suggérant de projeter le moment de rationalité du discours dans l'anticipation d'un consensus définitif et contrefactuel, dont toutes les raisons auraient été soumises à l'examen d'une *situation idéale de parole* affranchie des contingences de l'échange langagier quotidien. Or il est permis de voir dans cette notion de consensus illimité ou parfait un prolongement malencontreux, ou dans le meilleur des cas redondant, des intuitions originaires et autrement plus fécondes de la théorie de la signification. Au moins deux motifs, qui n'ont d'ailleurs pas échappé à la plupart des lecteurs de Habermas, plaident en réalité contre l'admission d'une telle instance contrefactuelle.

C'est que *l'idée d'un consensus définitif se révèle foncièrement contradictoire* (i), puisqu'elle évoque un dépassement de l'argumentation et du discours, c'est-à-dire de cela même dont elle est censée fournir l'indice de rationalité. Un consensus parfait serait en effet celui qu'aucun nouvel argument ne pourrait plus venir perturber, et qui donc aurait épuisé sa propre teneur discursive ou argumentative. Or, quand saura-t-on qu'une telle perfection aura été atteinte, et surtout, en quoi cette apothéose pourra-t-elle prétendre revêtir encore un caractère langagier ? Même si l'on résiste à la tentation d'hypostasier le consensus, en refusant par exemple d'y voir une fin rationnelle de l'histoire ou un ordre de vie parfait⁹, la *contradictio in adjecto* subsiste. En effet, pour pouvoir penser, ne fût-ce que comme idée

9. Tentation contre laquelle Habermas ne cessera de prévenir ses lecteurs, même s'il a paru lui-même y céder dans son essai sur les *Wahrheitstheorien*, en liant, mais avec un point d'interrogation déjà très significatif, l'anticipation formelle du dialogue idéalisé à une forme de vie qu'il s'agirait de réaliser dans l'avenir : cf. *Wahrheitstheorien*, p. 181 ; *Théories relatives à la vérité*, p. 326. Dans les *Christian Gauss Lectures* de 1971 (« Vorlesungen zu einer Sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie »), on lit encore ce passage, qui a plus tard été supprimé par Habermas : « Pour toute communication possible, l'anticipation de la société idéale de parole a le sens d'une illusion constitutive, qui fait en même temps apparaître par anticipation une forme de vie » (Cf. *Vorstudien und Ergänzungen...*, p. 126 ; trad. fr. Rainer Rochlitz, *Sociologie et théorie du langage. Christian-Gauss Lectures 1970-71*, Paris, A. Colin, 1995, p. 122.

directrice, un consensus qui vaudrait définitivement, il faudrait être capable de se situer à la fois du point de vue des participants à l'échange (celui où l'entente peut seule être jugée *acceptable*) et du point de vue externe d'un observateur omniscient (celui seul où peut être décrétée la validité *irrévo-cable* du consensus). On devrait autrement dit pouvoir conjuguer la perspective interne de l'argumentation et un élément d'extériorité qui la déborde, puisque ce n'est qu'en soi, ou de l'extérieur, qu'une conclusion, tenue *consensuellement* pour fondée, peut s'avérer définitivement fondée. Mais il y a plus : *la fiction du consensus illimité apparaît en outre foncièrement inutile* (ii). De deux choses l'une en effet. Ou bien la situation idéale de parole sur laquelle se règle le consensus ne représente qu'un réquisit procédural pour la discussion réelle, en ce qu'elle oblige celle-ci à s'ouvrir au public le plus large possible *dans des conditions spatio-temporelles données* : rien en ce cas ne permet de l'associer à l'atteinte de conclusions définitives immunisées contre une infirmation future. Ou bien cette figure idéale s'étend à toutes les possibilités, actuelles et futures, de la discussion argumentée : elle demeure alors un critère vide, duquel la discussion réelle ne peut absolument rien tirer.

La théorie du consensus demeure tout aussi aporétique lorsqu'elle est appliquée directement à la question de la vérité. Dans sa phase initiale, la compréhension consensualiste du vrai reposait sur trois prémisses, qui depuis se sont toutes révélées intenable. La première consistait à *réduire* la vérité à l'ordre de l'assertabilité fondée (*warranted assertibility*) ou rationnelle (*rationale Behauptbarkeit*), c'est-à-dire à ce qui peut être affirmé à bon droit au sein d'une *diskursive Einlösung*, d'un « acquittement discursif » par où les locuteurs peuvent honorer les prétentions à la validité que renferment leurs énoncés¹⁰. La seconde, dans le prolongement de la première, revenait à faire de l'accord virtuel de tous, c'est-à-dire du consensus parfait, le *critère* de la vérité¹¹. La troisième, enfin, liait cette instance consensuelle à une situation idéale de parole réalisant pleinement les exigences procédurales (telles l'ouverture du discours à une publicité généralisée, l'accès égal de tous à la discussion, etc.) d'un dialogue illimité et sans contrainte¹².

Ces prémisses sont inexactes, parce qu'il est évident qu'un consensus rationnel peut néanmoins être faux. Même sous des conditions procédurales proches de la perfection, rien ne permet en effet d'exclure qu'une entente puisse ultérieurement être infirmée par la secousse d'un argument meilleur, mais imprévisible dans l'état actuel de la discussion. Il appert donc que les

10. *Wahrheitstheorien*, p. 160 ; *Théories relatives à la vérité*, p. 307.

11. *Wahrheitstheorien*, p. 137, 160, 177 ; *Théories relatives à la vérité*, p. 285, 307, 322.

12. *Wahrheitstheorien*, p. 177 ; *Théories relatives à la vérité*, p. 322.

critères procéduraux de l'interaction langagière n'ont en soi rien à voir avec la vérité des arguments : ils s'y surajoutent tout au plus, mais ne la conditionnent aucunement. On peut d'ailleurs en voir l'indice dans le fait que chacun doit d'abord se convaincre personnellement de la vérité d'un énoncé avant que celui-ci ne fasse l'objet d'un consensus. Ce dernier ne peut pas même être tenu pour une *confirmation*, après coup, de la vérité d'un énoncé, car, encore une fois, ce n'est que pour les participants engagés dans la situation de parole que la rationalité du consensus apparaît identique à sa vérité, alors que pour un observateur, ou une troisième personne, la possibilité reste entière que ce qui est tenu pour vrai puisse en soi être faux, et se révéler tel dans l'avenir. D'où il ressort qu'on ne peut pas plus attribuer la fausseté d'un énoncé à l'irrationalité du consensus, qu'on ne peut dériver sa vérité de sa rationalité procédurale, ce qui revient à dire que *la vérité ne saurait sous aucun rapport se confondre avec l'ordre épistémique de nos justifications discursives* ¹³.

II. *Justification et vérité : quel lien entre les deux ?*

Wahrheit und Rechtfertigung se présente comme une réponse à ces apories qui ont miné dès le début la compréhension consensualiste de la vérité. En abandonnant l'équivalence qu'il avait établie au départ entre acceptabilité rationnelle et vérité, Habermas reconnaît désormais sans détour ce qui distingue les deux registres : alors que nos justifications rationnelles peuvent être infirmées, rejetées ou corrigées, nous comprenons la vérité comme une propriété inaliénable de nos énoncés qui, par définition, ne saurait être invalidée, puisqu'elle est inséparable de la référence à un monde objectif en soi indépendant de nos descriptions. Le problème consiste dès lors à montrer comment l'instance réflexive de l'argumentation et du discours peut malgré tout conserver un lien interne avec cet ordre inconditionné du vrai, et comment la théorie pragmatico-formelle de la signification, bien qu'elle n'en renferme plus le critère, peut néanmoins éclairer, sans la ramener à une perspective purement épistémique, notre rapport à la vérité.

13. La critique la plus complète et la plus rigoureuse de la théorie consensualiste de la vérité est à notre avis celle d'Albrecht Wellmer. Nous renvoyons en particulier à son ouvrage, *Ethik und Dialog*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986 (« Zur Kritik der Diskursethik », p. 51-113, plus spécialement p. 69-81), et à l'article « Konsens als Telos der Sprachlichen Kommunikation ? », in *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, H.-J. Giegel (Hg.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, p. 18-30. Habermas a lui-même reconnu que la révision de sa théorie de la vérité avait été en grande partie motivée par les objections de Wellmer (et de Cristina Lafont) : cf. WR, p. 50, 256-257 ; VJ, p. 301, 189.

Ce problème est d'autant plus prégnant qu'il s'agit ici de concilier l'hypothèse d'un monde objectif un et toujours le même avec la texture irrémédiablement langagière et interprétative de notre expérience du monde. C'est qu'il n'est pas de conviction plus largement partagée, en philosophie contemporaine, que celle de l'intrication, pour nous indépassable, du langage et de la réalité¹⁴, en conséquence de quoi la vérité ne saurait être séparée de cette médiation symbolique du langage, pour s'identifier par exemple à un ordre ontologique antérieur à elle, et sur lequel devraient se régler, en quelque sorte de l'extérieur et après coup, nos interprétations et nos énoncés. Ce qu'est un fait, nous ne pouvons le déterminer qu'en recourant à des énoncés auxquels nous assignons une valeur de vérité, et la vérité de ces énoncés, nous ne pouvons en définitive la fonder qu'à partir d'autres énoncés ou interprétations, à la lumière de nos expériences. C'est du reste ce qui explique pourquoi la vérité, depuis le tournant linguistique, ne peut plus être considérée comme la « correspondance pure et simple avec quelque chose dans le monde », car il faudrait pour cela que nous puissions, au moyen du langage, transcender le langage, pour juger de l'adéquation de nos énoncés avec l'un ou l'autre fragment d'une réalité nue¹⁵.

Cette consistance langagière de la vérité est une chose si bien entendue qu'on en est même venu à se demander, surtout depuis le tournant pragmatique-herméneutique de la philosophie du langage, si la vérité d'un énoncé pouvait encore posséder une signification et une valeur autonome en dehors du contexte chaque fois déterminé de nos justifications et de nos jeux de langage. Au sein de cette mouvance, Richard Rorty est sans doute le philosophe qui a tiré les conclusions les plus radicales sur le statut qui peut encore être réservé à la théorie de la vérité, en contestant même la pertinence de ce thème, qu'il associe à une résurgence néfaste du platonisme et du fondationnalisme. Plus encore, c'est l'idée même de vérité qui devient suspecte pour Rorty, puisqu'elle ne peut que contribuer à rééditer le modèle spéculaire de la philosophie traditionnelle, celui qui aperçoit dans la subjek-

14. WR, p. 40-41, 71-72, 246, 287 ; VJ, p. 293, 16, 181, 215. Les renvois au texte français (VJ) suivent dans l'ordre les références au texte allemand (WR). Il est un peu regrettable que le traducteur, dont le travail est par ailleurs exemplaire et extrêmement rigoureux, ait choisi (mais en accord avec l'auteur, cf. p. 337) de reporter à la fin de l'ouvrage (p. 263-313) le texte introductif de WR (« Einleitung : Realismus nach der sprachpragmatischen Wende », p. 7-64). Cet ordre de présentation entraîne un inconvénient non négligeable pour le lecteur francophone, puisque le thème central de VJ, annoncé dans son titre même, ne se trouve ainsi abordé pour la première fois qu'à la p. 167, alors que l'édition allemande le développait longuement dès les premières pages. Il est vrai que WR est un recueil de textes, et que les répétitions y sont nombreuses. Mais l'organisation et l'ordre de présentation d'un recueil peuvent aussi vouloir en marquer le centre de gravité. Celui-ci apparaît peut-être moins nettement après le remaniement de la table des matières.

15. WR, p. 287 ; VJ, p. 215-216.

tivité et dans le langage (réduit à sa fonction sémantico-référentielle) une simple structure de représentation et de reproduction mise au service d'une objectivité pure ¹⁶. Pour une philosophie comme la sienne, qui a pris acte du caractère essentiellement interprétatif de l'expérience humaine, et qui n'admet plus qu'une raison incarnée et située dans les pratiques contextuelles de l'échange langagier, la référence à une telle réalité fondamentale se révèle trompeuse ; c'est même la fonction thérapeutique de la philosophie que de nous guérir de cette illusion et de nous libérer de son emprise bimillénaire, en concevant la connaissance non plus comme une affaire de représentation, mais comme une affaire de pratique sociale et de conversation, par où elle se voit dépouillée de son ancien privilège... ¹⁷

S'il refuse lui aussi le paradigme représentationaliste de la philosophie et le mythe mentaliste d'un esprit miroir-de-la-nature, Habermas juge cependant abusives les conséquences anti-réalistes que tire Rorty de l'achèvement et de la radicalisation du *Linguistic-pragmatic Turn*. Il reproche en particulier au contextualisme intégral de ce dernier son impuissance à expliquer les capacités d'apprentissage et d'autocritique inscrites dans nos pratiques langagières quotidiennes, lesquelles témoignent de la porosité de nos jeux de langage et de leur ouverture à une révision possible ¹⁸. C'est justement pour faire droit à cette capacité d'arrachement critique du langage que Habermas oppose à Rorty les procédures idéales de justification dont dépend selon lui toute argumentation rationnelle, et qui affranchissent celle-ci des contextes habituels de l'interaction. Dans la même veine, mais à un autre niveau, c'est pour contrer la thèse anti-réaliste de Rorty, qu'il juge peu plausible, que Habermas invoque l'instance inconditionnée d'une vérité ancrée dans l'unité du monde objectif, et qui comme telle joue à l'égard de nos interprétations une fonction rectrice.

Nous aurons à nous demander plus loin s'il est nécessaire d'ouvrir ce *double front* contre le contextualisme illimité, et si la référence, inévacuable selon Habermas, à l'inconditionnalité du vrai, ne suffit pas déjà à révéler les lacunes de la position de Rorty, sans qu'il soit besoin pour ce faire d'en appeler en outre à une situation idéale de parole, ou à des procédures idéales de justification. Mais avant de nous pencher sur ce problème et d'examiner comment Habermas tente d'entrecroiser ces deux motifs, réaliste et procéduraliste, il importe dans un premier temps de voir comment celui-ci parvient, sans porter atteinte à l'orientation fondamentalement pragmatique de sa philosophie, à préserver un *concept référentiel* de vérité, auquel Rorty croit pour sa part devoir renoncer.

16. Cf. Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, University Press, 1979.

17. WR, p. 239 ; VJ, p. 175,

18. WR, p. 257-258 ; VJ, p. 190-191.

On touche en fait ici à la tâche névralgique de *Wahrheit und Rechtfertigung*, et à son interrogation essentielle, qu'on peut formuler de la façon suivante : comment sauvegarder l'intuition réaliste qui porte la connaissance (et l'action quotidienne) sans rechute dans la représentation¹⁹, et comment éviter de concevoir le langage, que nous ne pouvons pas transcender, à la manière d'une intériorité ou d'une subjectivité coupée du monde objectif extérieur ? La réponse de Habermas à cette question récurrente de la philosophie du langage est à vrai dire éminemment suggestive et ingénieuse. La perspective, forcément fatale, d'un dualisme entre réalité et langage pourra être écartée d'emblée, selon lui, si l'on prend en compte la relation *fonctionnelle* qu'entretiennent les choses et les interprétations que nous en avons *dans la sphère quotidienne de l'agir*. Dans la vie de tous les jours, en effet, « il nous est impossible d'employer le langage sans *agir*. [...] ». Cela signifie qu'« en tant qu'acteurs, c'est-à-dire en tant que sujets d'interactions et d'interventions, nous sommes déjà en contact avec les choses à propos desquelles nous pouvons produire des énoncés ». En d'autres mots, « les jeux de langage et les pratiques forment un tissu », tant et si bien que dans l'agir familier, écrit Habermas en paraphrasant Husserl, « nous sommes toujours déjà auprès des choses » auxquelles nous n'avons par ailleurs accès que par le langage²⁰. Pour cette lecture pragmatiste, le monde objectif ne désigne donc plus une réalité qu'il faudrait reproduire dans le langage ou la pensée, mais la référence commune et implicite des acteurs dont les faits et gestes habituels sont pour ainsi dire portés par une entente d'arrière-fond sur les stabilités et la fiabilité du monde. La référence réaliste au monde objectif et le concept fort de vérité qui en découle ne sont plus de la sorte découplés du langage, comme s'ils formaient une antériorité inaccessible, mais ils constituent d'entrée de jeu une exigence fonctionnelle du monde vécu et du déploiement de l'action. Dans la vie de tous les jours, où les acteurs doivent « venir à bout du monde », chacun est en effet en droit de croire que les interprétations communes et habituelles du monde sont conformes à la réalité des choses, autrement dit que *nos* interprétations du monde se confondent avec *le* monde. Sans cette attitude réaliste et sans cette confiance dans le savoir des profanes, comme dans celui des experts, nul n'oserait plus rien entreprendre : on ne traverserait pas un pont, on ne subirait jamais d'intervention chirurgicale, on ne se risquerait même pas à goûter les fruits du verger, si venait à manquer la créance dans le monde ambiant et dans le savoir implicite qu'on en a.

19. WR, p. 40 ; VJ, p. 293 : voir le titre de la section VI : « Le réalisme sans la représentation ».

20. WR, p. 248 ; VJ, p. 183.

Ce n'est que lorsque le monde résiste et fait défaut à nos attentes habituelles, et lorsque se manifeste, parfois cruellement, la discordance entre nos interprétations et la réalité, que cette confiance est ébranlée et mise à l'épreuve. L'horizon auparavant sans surprise de l'action se trouve alors partiellement embrouillé, et l'entente d'arrière-plan qui soutenait celle-ci s'en trouve perturbée. Or du fait même de ces *expériences négatives*, les prétentions à la validité implicites, acceptées jusque-là comme autant d'évidences intersubjectivement partagées, se transforment en autant d'énoncés hypothétiques et controversés, désormais dissociés du mode de la certitude pratique, qui demandent à être soumis à l'examen réflexif du *discours* et de l'*argumentation*. S'impose alors un *passage de l'action à la discussion*, au cours duquel se modifie notre orientation vers la vérité inconditionnée. Dès que se trouve suspendue l'instance de certification pragmatique et la conviction réaliste qu'elle entraîne, les locuteurs n'ont plus d'autre choix en effet que de chercher à s'assurer, *par la seule force des bonnes raisons*, de la validité de leurs positions respectives, puisqu'ils ne disposent d'aucun accès direct à des conditions de vérité qui seraient soustraites au langage et qui pourraient échapper à la médiation interprétative. Mais pour ce faire, avance Habermas, ces locuteurs doivent en même temps admettre des *conditions idéales de justification et d'argumentation*, qui seules leur permettent de transcender les contextes immédiats de l'action, puisque ce qui peut être rationnellement considéré comme vrai dans l'espace réflexif du discours doit pouvoir valoir non seulement dans un contexte déterminé, mais dans tous les contextes, en tout temps et devant tout interlocuteur futur. Là réside précisément pour Habermas le sens, non contextuel, que revêt l'inconditionnalité de la vérité pour le principe même du discours : un énoncé sera vrai, suivant ce principe, si, dans les conditions idéales et exigeantes d'une discussion rationnelle, il résiste à toute tentative de réfutation ²¹.

Il ne s'ensuit pas que la vérité, dans ce travail discursif, se ramène à un enjeu épistémique, au point de s'*identifier* au critère d'acceptabilité des justifications rationnelles. Bien que l'argumentation demeure pour nous le seul moyen de nous enquérir de ce qui peut être tenu pour vrai une fois suspendues les évidences de la pratique, la vérité ne perd pas pour autant le sens objectif et inconditionnel qu'elle revêtait dans l'agir quotidien. Le concept *pragmatiste* de la vérité n'est donc pas annulé dans la discussion, tant s'en faut ; au contraire, avertit Habermas, lui seul est en mesure d'assurer qu'un contact pourra éventuellement être rétabli entre les sphères de la pratique et du discours. C'est pourquoi *Wahrheit und Rechtfertigung*, à l'encontre des textes plus anciens de Habermas qui tendaient parfois à séparer plus nettement les univers de la pratique vécue et du discours, au

21. WR, p. 259 ; VJ, p. 191.

risque de les rendre incommunicables, insistera tout particulièrement sur l'*enchâssement* (*Einbettung*) des discussions dans le monde vécu, et sur la résurgence, en celles-ci, du point de repère que représente la référence à une vérité objective. Dans la modalité réflexive du discours, il n'en va donc pas tant de *réduire* la vérité à l'autorité, forcément relative, de nos raisons, mais plus simplement de produire des raisons convaincantes, en principe universellement acceptables, qui pourront à nouveau venir éclairer l'action quotidienne, en restaurant la continuité signifiante. Par là, le concept pragmatiste de la vérité remplit bel et bien une fonction correctrice et vient se substituer au concept épistémique : l'enjeu déterminant auquel il reste suspendu, dans l'immédiateté de l'action quotidienne comme dans la distance réflexive de l'argumentation, est en fin de compte celui d'une *pratique qui ne doit pas s'effondrer* ²². Sa portée médiatrice consiste ainsi à rappeler que dans les certitudes de l'action comme dans l'acceptabilité rationnelle, dans l'agir de tous les jours comme dans le discours, c'est d'une seule et même vérité objective et inconditionnée qu'il est question, quoique sous des rapports différents.

Reste toutefois à expliquer comment le discours, une fois détaché des évidences déçues de la pratique, pourra faire retour aux préoccupations concrètes de la vie quotidienne. Une théorie consensualiste de la vérité était d'autant moins sensible à cet appel qu'elle n'entrevoit aucune fin au processus d'argumentation en deçà de son accomplissement dans la situation idéale de parole, un peu comme si la vérité devait demeurer à jamais un thème purement scientifique et théorique. Or les locuteurs doivent bien finir par renouer avec le cours de la vie et avec la grisaille de l'existence quotidienne. La réserve faillibiliste et hypothétique qui affecte tout le savoir conquis par l'argumentation (c'est-à-dire son exposition de principe à la force d'un argument meilleur, mais pour le moment imprévisible) ne saurait par conséquent être maintenue indéfiniment, sans quoi la pratique ne pourrait jamais recouvrer ses assurances. Aussi, sous peine de condamner la vie à une sorte d'impuissance pathologique (où chacun serait condamné à argumenter sans fin !), le processus discursif devra-t-il être interrompu dès que les interlocuteurs, ayant épuisé toutes les explications et les preuves *disponibles*, seront parvenus à un accord rationnellement motivé. Lorsqu'il n'est plus possible, dans l'état déterminé de leur savoir, de réfuter des justifications jugées convaincantes par les partenaires de la discussion, ceux-ci seront donc parfaitement fondés de tenir pour vrai le fruit de leur accord, car ils n'ont plus alors aucun motif de poursuivre l'argumentation, précise Habermas. Sur cette base nouvelle, il ne leur reste plus qu'à redevenir des acteurs en adoptant à nouveau vis-à-vis du monde une attitude

22. WR, p. 249 ; VJ, p. 183.

réaliste : *leurs* interprétations renouvelées du monde, après avoir été soumises à la médiation réflexive de l'argumentation, peuvent derechef se confondre, en toute confiance, quoique sans assurance dernière, avec le monde ²³.

III. Idéalisations du discours ?

L'intérêt de cette approche pragmatiste n'est certes pas négligeable. La conception de Habermas a en tout cas l'insigne mérite d'inscrire, dans une perspective unique et globalement cohérente, le redoutable complexe du langage, de la vérité et de la réalité, qui représente encore aujourd'hui la croix de la philosophie analytique, mais aussi de l'herméneutique contemporaine. Dès lors que la référence à une vérité objective indépendante de nous, mais néanmoins accessible par les seuls moyens du langage, est reconnue comme la racine commune des domaines de l'action et de la discussion, on comprend que c'est dans un sens pragmatiste seulement, dans la relation circulaire qui s'engage entre la pratique et l'argumentation, que cette vérité pourra conserver sa valeur inconditionnelle et non relative. La nature du lien entre justification et vérité se trouve du même coup précisée, puisque c'est en un sens également pragmatiste que les discours s'orientent vers la vérité objective, en vue de restaurer les assurances d'une pratique déçue.

Ce qui est en revanche moins convaincant dans la démonstration de Habermas, c'est l'idée que le passage de l'action à la discussion doive correspondre à une décontextualisation progressive des interactions quotidiennes amenant les locuteurs à transcender les limites spatio-temporelles de leurs pratiques familières. La thèse invariable de Habermas est en effet que seule la force d'un discours idéalisé, délié de son contexte d'origine, est capable de préserver, à un niveau réflexif, le sens en lui-même non contextuel et non relatif de la vérité. C'est ainsi que *la forme rationnelle de la communication*, écrit-il, « fait éclater les limitations de tous les contextes » ²⁴ de même que « l'ethnocentrisme des images langagières du monde » ; et qu'elle opère par là une « transcendance interne » ²⁵ orientant la discussion vers « un consensus dissocié de l'action » ²⁶. Or, comment cette thèse peut-elle être admise si Habermas reconnaît en même temps (et c'est là l'autocorrection la plus importante à laquelle se soumet sa théorie de la vérité) qu'il n'existe plus aucun lien substantiel entre les réquisits procéduraux de la discussion et l'inconditionnalité du vrai ? Une ambiguïté tenace traverse à

23. WR, p. 261 ; VJ, p. 193-194.

24. WR, p. 98 ; VJ, p. 39.

25. WR, p. 134 ; VJ, p. 74.

26. WR, p. 255 ; VJ, p. 188.

cet égard *Wahrheit und Rechtfertigung*, car si la situation idéale de parole ne représente plus dans cet ouvrage le critère de la vérité, elle n'en continue pas moins, étrangement, de qualifier la *rationalité* du discours, et à ce titre elle demeure elle-même une condition indispensable d'accès à la vérité. Certes, le conditionnement langagier de notre expérience ne nous laisse pas d'autre choix que de trouver de nouvelles justifications discursives pour surmonter les ratés occasionnels de la pratique. Mais l'on ne voit pas *a priori* en quoi la rationalité de ces justifications devrait supposer, voire même s'identifier à la figure procédurale d'une discussion décontextualisée.

Il est en fait plus réaliste de croire que toutes nos discussions restent ancrées dans des contextes de sens déterminés, bien que les *prétentions à la vérité* soulevées en elles soient reconnues, hypothétiquement, comme pouvant valoir aussi dans tous les contextes similaires. En s'entendant, *hic et nunc*, sur les hypothèses de sens qui sont les mieux à même d'éclairer à nouveau la trame pratique de la vie quotidienne, les interlocuteurs ne sont pas soudainement propulsés dans une situation idéale de parole (comment le pourraient-ils d'ailleurs, sans rompre avec le caractère *ad hoc* de tous leurs problèmes ?), mais ils soumettent simplement leur savoir disponible à un nouvel examen, en le confrontant à d'autres possibilités d'explication, qu'il leur faut imaginer. Ici c'est la force de conviction des *bonnes raisons*, et non la forme procédurale d'un discours idéalisé, qui explique le lien entre justification et vérité, sans qu'on doive invoquer pour cela des normes contrefactuelles d'argumentation.

La réponse de Habermas à cette objection consiste essentiellement à soutenir que les idéalizations du discours recèlent en elles-mêmes un *sens critique*, pourvu seulement qu'on les considère non comme des fins réalisables susceptibles d'être hypostasiées, mais comme des caractéristiques *processuelles* de l'argumentation²⁷. Le sens critique de la discussion, et par là son apport à la quête de vérité, serait de la sorte indissociable de la figure d'une publicité généralisée et illimitée, de l'idée d'une inclusion universelle de tous à l'échange, de la participation de tous à égalité de droit, etc. Dans leur *formulation positive*, ces conditions apparaissent cependant singulièrement abstraites, voire même, et c'est Habermas qui l'écrit, « invraisemblables » (*unwahrscheinlich*)²⁸. Il est néanmoins tentant de concevoir l'argumentation rationnelle comme un *processus se rapprochant sans cesse d'une interlocution idéale affranchie de tout provincialisme*, mais alors on se méprend complètement sur les véritables ressources critiques et réflexives de la discussion. On l'a suggéré plus tôt : celles-ci reposent non pas sur la théorie du consensus ou de la situation idéale de parole, mais sur la théorie

27. WR, p. 257 ; VJ, p. 190.

28. WR, p. 259 ; VJ, p. 191.

pragmatico-formelle de la signification, qui nous en révèle à elle seule les ressorts essentiels.

Stricto sensu, rien dans cette *Bedeutungstheorie* ne nous oblige à lier les capacités réflexives du discours à l'intégration, même approximative, d'une interlocution idéale ; son motif principal réside ailleurs et consiste plutôt à rappeler que, dans le *Diskurs*, les interlocuteurs sont amenés à *rendre raison* de leurs positions respectives, et à honorer les uns vis-à-vis des autres les prétentions à la validité qui accompagnent leurs énoncés. Une discussion est rationnelle, en ce sens, lorsque les locuteurs qui y prennent part s'en remettent exclusivement à la force de conviction du meilleur argument. Et comme celle-ci ne s'impose toujours que dans des discussions réelles, délimitées dans le temps et dans l'espace, il importe aux interlocuteurs qui consentent à l'examen réciproque de leurs arguments, de n'exclure aucun des partenaires en présence, de n'exercer sur eux aucune force ou contrainte extra-communicationnelle, ce qui serait contraire au concept même de l'argumentation et à sa visée de vérité. Or, parce qu'il énonce en termes *positifs*, plutôt que simplement *negatifs*, ces conditions minimales (et pour ainsi dire analytiques) de l'argumentation, Habermas risque constamment de céder à l'illusion transcendantale qui voudrait faire équivaloir la rationalité des discours à un discours idéal et contrefactuel. Ce faisant, il redouble inutilement, et magnifie de manière équivoque, le concept de rationalité communicationnelle déjà contenu dans la pragmatique de l'argumentation, lequel, comme on l'a vu, peut tout à fait se passer de ce « supplément ».

Il est vrai que Habermas avance parfois que les conditions contrefactuelles de l'argumentation sont susceptibles de trouver *hic et nunc*, dans les discussions factuelles donc, leur réalisation « approximativement idéale »²⁹ ! L'inclusion universelle et l'élargissement vers une publicité illimitée agissent alors selon lui comme des aiguillons provoquant un décentrement de plus en plus poussé de notre communauté de justification factuelle. Mais comme « le temps est une limitation ontologique »³⁰, reconnaît-il par ailleurs, nul ne peut savoir, même sous ces conditions « approximativement idéales », si un énoncé résistera dans l'avenir à toute tentative de réfutation. C'est que nous argumentons toujours à partir d'une réserve déterminée de connaissances et d'expériences que nous ne pouvons pas transcender. Mais alors la question se pose aussitôt de savoir si cette limite spatio-temporelle de l'expérience et du savoir n'affecte pas *aussi* notre capacité de décentrement dans le dialogue, et s'il est encore justifié de parler d'une situation *idéale* de parole, ou de procédures *idéales* d'argumentation.

29. WR, p. 259 ; VJ, p. 192.

30. WR, p. 260 ; VJ, p. 192.

Même revu à la baisse, le concept de situation idéale de parole demeure donc éminemment paradoxal, car c'est justement parce que nous ne possédons pas un regard panoptique et non situé sur les choses que nous sommes en *situation* de parole, entendons, en situation réelle d'interprétation, où il s'agit constamment d'adapter notre compréhension des choses aux résistances occasionnelles du monde objectif. L'aspiration à une *ultimate opinion*, dont la théorie consensualiste de la vérité portait initialement la trace, apparaît sous ce jour aux antipodes de l'intelligence pragmatique du langage. Il est au demeurant assez révélateur que ce moment idéal et paradigmatique, qu'Apel et Habermas ont au départ emprunté à la philosophie de Peirce, ait d'abord servi chez ce dernier à épingleur la finalité de la discussion scientifique et théorique. Or, plus le thème de la vérité se déleste de cette acception strictement scientifique et plus il revêt chez Habermas une signification pratique – en quoi celui-ci rejoint non seulement le *mainstream* du pragmatisme, mais aussi le jeune Heidegger et l'herméneutique philosophique de Gadamer –, plus la notion d'une argumentation épurée de tout contexte et « approximativement idéale » se révèle inutile et contradictoire.

En toute rigueur, le seul élément qui échappe à la contextualité de l'argumentation, c'est la prétention à la validité universelle, le *Geltungsanspruch*, que nous assignons à nos raisons. Avec elle, nous *supposons* que ce que nous considérons comme vrai, ici et maintenant, pourra être reconnu tel dans tous les autres contextes et situations de parole. Mais cette supposition s'appuie uniquement sur l'inconditionnalité de la vérité elle-même, et non sur des conditions contrefactuelles d'argumentation. Plus encore, celles-ci sont tout à fait redondantes pour les accords factuels auxquels nous parvenons dans le langage, car en tenant ces accords pour rationnels, parce qu'ils reposent sur ce que nous estimons, ici et maintenant, être de bonnes raisons, nous faisons aussi le pari qu'ils pourront « tenir le coup » et qu'ils seront validés par tous les autres locuteurs. Une théorie faillibiliste de l'argumentation pourra donc d'autant plus se passer de procédures idéales (sauf dans le sens négatif, non idéal justement, qu'on a précisé plus haut) qu'elle reconnaît d'emblée la contextualité de toute argumentation et en même temps le facteur d'inconditionnalité associé à la visée de vérité. Le passage de l'action à la discussion, de l'attitude naïve à l'attitude hypothétique, demande par conséquent à être décrit en des termes sensiblement différents de ceux de Habermas, qui ne laissent plus aucune place à la fiction de l'*ideale Sprechsituation*. La réflexivité de la discussion et l'ouverture essentielle du langage (sa « porosité », comme le dit Habermas) ne doivent plus dans cette veine être liées à la décontextualisation progressive de nos interlocutions réelles, mais à la capacité que recèlent celles-ci d'élaborer de nouvelles raisons partageables par l'ensemble des interlocuteurs, nouvelles raisons qui cependant restent imprégnées des contextes symboliques de la discussion,

du patrimoine de savoir et d'expérience des locuteurs, d'où leur *faillibilité*. Si ce faillibilisme intégral peut être distingué du perspectivisme intégral de Rorty, c'est qu'il s'accompagne d'une contre-épreuve réelle, celle des choses elles-mêmes sur lesquelles s'orientent nos raisons dans leur aspiration à renouer avec le cours de la pratique, et qui doivent par après venir confirmer, quoique toujours de manière provisoire, nos tentatives d'explication.

IV. Concept pragmatiste de vérité et vérité-correspondance

En ce sens, la tentative de concilier le primat épistémique d'un monde vécu façonné par le langage et le primat ontologique d'un monde objectif autonome par rapport à nos descriptions est peut-être moins éloignée que ne le croit Habermas de la définition classique de la vérité comme visée d'adéquation ou de correspondance. Cette ancienne conception conserve à tout le moins pour la solution pragmatico-réaliste de Habermas, et c'est lui-même qui l'admet, une indéniable « force suggestive »³¹, d'autant que le concept de correspondance était parvenu « à rendre compte d'un aspect sémantique essentiel du prédicat de vérité »³² qui serait définitivement perdu s'il fallait identifier le vrai à la seule cohérence interne de nos systèmes d'énoncés. Un concept holiste de justification, qui reviendrait à confondre la vérité avec les récits infiniment variables de nos interprétations, aurait précisément le tort de priver la discussion rationnelle du point de repère objectif et de la structure de référence qui orientent ses prétentions à la vérité. Or si, comme le déclare Habermas, « le but des justifications est de découvrir une vérité qui dépasse toute justification »³³, on ne voit pas alors en quoi nos prétentions discursives à la vérité devraient finalement être distinguées d'une prétention (faillible) à l'adéquation ou à la correspondance.

Habermas invoque toujours le même motif pour dissocier sa théorie pragmatiste de cette visée d'accord avec les choses elle-mêmes. Il s'agit en fait de l'objection courante du *Linguistic Turn* selon laquelle l'adéquation, pour définir correctement la vérité, devrait nécessairement reposer sur un critère extra-linguistique ou sur une hypothèse métaphysique (celle d'une *homioiosis* préalable du langage et du monde), donc sur une solution qui, à sa face même, transgresse l'idée de la constitution intégralement linguistique de notre relation au monde. Le rejet de la correspondance signifie en ce sens que « nous n'avons sur les entités du monde aucune prise directe, indépendante de notre pratique de l'entente et du contexte de notre monde vécu » ;

31. WR, p. 245 ; VJ, p. 180.

32. WR, p. 247 ; VJ, p. 182.

33. WR, p. 53 ; VJ, p. 303.

ainsi que l'écrit Hilary Putnam : « Les éléments de ce que nous appelons le 'langage' ou l'«esprit» pénètrent si profondément ce que nous appelons la 'réalité' que le projet qui consisterait à nous représenter comme des 'cartographes' de quelque chose d'«indépendant du langage» est fatalement compromis dès le départ »³⁴.

Encore faut-il comprendre à quoi ressortit exactement cette recherche d'accord et d'adéquation. Il n'est pas sûr que le *Linguistic Turn* (et Habermas à sa suite) lui porte un coup fatal lorsqu'il n'aperçoit en elle qu'un vain désir de correspondance directe avec un monde d'entités en soi. Depuis longtemps déjà, au moins depuis Kant, la philosophie a appris à se méfier de l'ambition d'une connaissance immédiate qui ne passerait pas par le filtre de nos catégories ou par les structures de notre langage. Mais Kant est aussi celui qui a reconnu que nos médiations catégoriales ou langagières n'annulaient pas nécessairement l'idée d'une *adaequatio rei et intellectus*, à condition bien sûr de réviser cet accord dans un sens phénoménaliste³⁵. La philosophie du langage ne peut assurément plus admettre, comme l'auteur de la *Critique de la raison pure*, que les conditions objectives de la vérité reposent sur les conditions subjectives de la constitution de l'expérience. Mais il n'est pas sûr non plus qu'elle doive conclure pour autant à l'inanité de la définition traditionnelle de la vérité. La théorie pragmatiste élaborée par Habermas laisse plutôt en fait entendre le contraire, un peu malgré elle, lorsqu'elle tente de penser ensemble *l'autonomie du monde et la texture interprétative de notre expérience*. C'est qu'en introduisant, contre le perspectivisme ou l'approche radicalement épistémique de Rorty, une *conception adaptative du langage*, en laquelle il s'agit de *venir à bout du monde* et de *surmonter ses résistances*, elle ne peut s'empêcher de livrer l'effort d'interprétation à une confirmation qui, en fin de compte, doit relever de l'autonomie des choses, ou, si l'on veut, de l'autonomie que conserve l'« objet » par rapport au « sujet », pour parler en des termes plus proches de ceux d'Adorno. Cette autonomie du monde désigne moins cependant un *cosmos* ontologique que le langage aurait charge de reproduire de manière cartographique, que la contre-épreuve inévitable à laquelle sont forcément soumis les projets de sens du langage. S'il faut parler à cet égard d'une indépendance de la réalité face à nos interprétations, c'est uniquement au sens où le monde conserve toujours la possibilité de résister à nos projets, à nos attentes

34. Cité dans WR, p. 238 ; VJ, p. 174 : cf. Hilary PUTNAM, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, p. 28.

35. Cf. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, A57-58/B82 : « L'ancienne et célèbre question par laquelle on prétendait pousser à bout les logiciens (...) est celle-ci : *Qu'est-ce que la vérité ?* La définition nominale de la vérité qui en fait l'accord de la connaissance avec son objet est ici admise et présumée ; mais on veut savoir quel est l'universel et sûr critère de la vérité de toute connaissance » (trad. Tremesaygues et Pacaud, p. 80).

habituelles et à nos interprétations, lui qui n'est pas en soi assimilable à nos perspectives langagières, même s'il n'acquiert de signification pour nous que dans cet élément langagier. Quand se produit cette rupture interprétative, nous nous retrouvons sans mots, et il nous incombe alors d'en trouver d'autres, de plus convaincants et de plus « parlants », pour recomposer la trame symbolique et familière de notre expérience. Cette recherche de nouveaux mots, d'interprétations plus appropriées ou d'arguments plus convaincants confirme, plutôt qu'elle ne nie, la limite langagière de notre expérience du monde. Ce qu'est la réalité, nous ne pouvons le savoir que par des hypothèses de sens qu'il nous faut bien élaborer en commun, puisqu'il n'y a pour nous aucun accès direct à la réalité des choses. En nous en remettant à la force du meilleur argument, nous ne faisons que répondre les uns avec les autres à une objection du monde, qui en principe s'impose à tous et commande donc une réinterprétation commune plutôt que le refuge dans un impossible jeu de langage privé. Mais nos nouvelles hypothèses ne sont admises que parce qu'elles promettent, jusqu'à preuve du contraire, de raccorder nos interprétations du monde avec le monde lui-même. C'est ce que signifie, ni plus, ni moins, la recherche d'adéquation à laquelle nous lions intuitivement la vérité.

S'il est exclusivement question ici d'une *visée* d'adéquation, plutôt que d'une correspondance effective et assurée, c'est précisément parce que la recherche de l'*adaequatio* ne peut compter à l'avance sur aucun critère infaillible. Celui-ci fera évidemment toujours défaut à des êtres de langage, dont le contact avec le monde passe par la médiation symbolique du monde vécu, et se voit ainsi assorti, dans la discussion, d'une réserve faillibiliste. Mais on aurait sans doute tort de conclure que l'absence de ce critère infaillible disqualifie en même temps l'idée de correspondance, ou plutôt l'effort de correspondance, que doit bien admettre Habermas s'il veut redonner à la vérité son sens réaliste. Aussi n'est-ce pas tant l'idée d'adéquation ou d'accord qui apparaît erronée, que la prétention, antérieure à tout *Geltungsanspruch* du langage, que nous puissions bénéficier du sûr et infaillible critère de la correspondance, avant même de nous risquer à des interprétations et à des arguments. C'est une distinction à laquelle la théorie habermassienne du *Diskurs* ne fait peut-être pas suffisamment droit lorsqu'elle avance que dans l'argumentation rationnelle, le contact avec les choses elles-mêmes se trouve neutralisé et mis hors circuit. La difficulté est que plus Habermas insiste sur l'autarcie réflexive de l'argumentation (ou sur ce qui la sépare des convictions réalistes de la vie quotidienne), plus l'orientation discursive vers la vérité paraît indiscernable de la simple cohérence intrinsèque des énoncés, c'est-à-dire d'un critère que son propre concept pragmatiste de la vérité estime justement insuffisant. En déclarant que dans

la discussion « le regard se détourne pour ainsi dire du monde objectif »³⁶, Habermas ne peut plus démontrer de manière satisfaisante comment peut être préservé en celle-ci un concept référentiel de vérité ; il lui faut pour cela affirmer contradictoirement que, dans cette même discussion, les vérités qui servent d'appui à la pratique demeurent « le point de repère auquel se réfèrent les prétentions à la vérité »³⁷. Mais on doit choisir : ou bien « les discussions restent enchâssées dans le contexte (*sic* !) des pratiques du monde vécu »³⁸, en lequel, rappelons-le, nous sommes toujours déjà « auprès des choses elles-mêmes », ou bien ces discussions font « éclater la limitation de tous les contextes », c'est-à-dire transcendent l'horizon de notre contact quotidien avec le monde objectif ; ou bien leur recherche de vérité est animée par une hypothèse réaliste, ou bien celle-ci est suspendue au profit de conditions idéales et atopiques de justification. En optant plutôt pour le premier membre de l'alternative, quoique non sans ambiguïté comme on l'a vu, Habermas ne peut plus vraiment séparer la quête discursive de la vérité de la recherche d'adéquation avec le monde objectif : seule celle-ci peut en définitive unir d'un seul tenant le concept pragmatique-réaliste du vrai et son orientation vers une vérité inconditionnée, et éviter en même temps d'opposer de façon dualiste les univers de l'action et du discours.

On admet ce faisant que la correspondance n'est pas réductible à la définition théorético-ontologique à laquelle s'en tient Habermas, en demeurant sur ce point trop proche de l'image rortyenne du *mirror of nature*. La philosophie a entrevu d'autres voies, dialectiques, phénoménologiques, herméneutiques, etc., pour exprimer cet élan vers l'adéquation, qu'il serait sans doute simpliste de vouloir ramener à la métaphore spéculaire. Toutes trahissent en fait l'intuition que la vérité est inséparable d'une aspiration à l'accord. Habermas lui-même n'est pas en reste lorsqu'il évoque la rémanence, au sein même du paradigme langagier, de cette « intuition (*Intuition*) selon laquelle les énoncés vrais sont compatibles avec les faits »³⁹, et lorsqu'il avance que « le but des justifications est de découvrir une vérité qui dépasse toute justification ». Mais surtout, son propre concept pragmatiste de la vérité contribue, quoi qu'il en veuille, à une nouvelle compréhension de l'adéquation en affirmant l'enchevêtrement du monde objectif et de la composition symbolique du monde vécu. Cet enchevêtrement signifie pour Habermas que la référence aux objets, ou à l'« existence » des faits, renvoie à une réalité au-delà du langage qui les énonce, cependant que les faits ne peuvent eux-mêmes prétendre qu'à un *être-véritable*, propre à élément du langage ; c'est pourquoi l'on doit distinguer soigneusement, selon lui,

36. WR, p. 262 ; VJ, p. 194.

37. WR, p. 255 ; VJ, p. 188-189.

38. WR, p. 53 ; VJ, p. 304.

39. WR, p. 245 ; VJ, p. 180.

l'« existence » des objets des faits structurés linguistiquement, puisque ceux-ci « n'ont pas d'existence indépendamment du langage des énoncés qui y correspondent »⁴⁰. Certes, mais on ne doit pas oublier non plus que ces faits structurés linguistiquement, et c'est ce qui nourrit notre compréhension de la vérité, cherchent à traduire adéquatement cette réalité inaccessible sans le langage, mais dont l'autorité se fait quotidiennement sentir dans le monde de l'action. Cette jonction du fait et de l'objet n'a rien, en ce sens, d'une reproduction photographique d'un réel en soi ; *elle est, plus modestement, la condition pragmatiste de l'action quotidienne et de la créance ordinaire dans le monde*. Le langage qui est confronté à la perte sporadique de créance, au doute et à la déception, et qui ne trouve plus de correspondance dans le monde objectif, n'a pas d'autre tâche que de rétablir ce lien, par les ressources interprétatives du discours, où la communauté langagière n'est renvoyée qu'à elle-même, qu'à ses capacités d'argumentation créatrice, mais toujours avec le but de renouer l'accord avec le monde qui soutient les convictions réalistes de la vie. Habermas a raison de préciser qu'il n'est aucunement besoin pour cela de postuler un réalisme conceptuel qui ferait l'hypothèse, hautement métaphysique, d'une articulation propositionnelle du monde lui-même⁴¹ ; mais sa propre réponse nominaliste à ce dilemme suppose plus qu'elle ne veut bien l'admettre quant au mouvement vers l'adéquation qui traverse les prétentions à la vérité du langage dans l'argumentation. En celle-ci, comme dans la vie de tous les jours, l'inconditionnalité du vrai force le langage à élucider le monde et à se retrouver en lui, sans qu'il n'y ait de terme à ce mouvement interprétatif, mais sans que ce mouvement ne soit non plus une simple affaire de perspectives « subjectives » (*ad* Rorty). C'est dire que la chose elle-même, qui guide le travail de signification du langage, sans jamais se manifester directement, dans sa nudité, ne se révèle à nous que dans nos essais de langage et dans leur retransposition dans l'action, lesquels essais sont invariablement aussi des essais d'adéquation avec un monde dont, selon la belle formule de Habermas, il nous faut bien « venir à bout ».

Résumé : *Ce travail porte sur la conception révisée de la vérité développée par Habermas dans Wahrheit und Rechtfertigung (1999). L'auteur avance que le concept pragmatiste de la vérité et le « réalisme faible » défendus par Habermas peuvent – malgré les réticences de celui-ci – être compris comme une visée (faillibiliste) d'adéquation entre nos interprétations et l'inconditionnalité du monde objectif.*

Mots-clés : *Habermas. Théorie de la vérité. Langage et monde objectif.*

40. WR, p. 42 ; VJ, p. 295.

41. C'est ce « réalisme conceptuel » que Habermas reproche principalement à Robert Brandom, dans le long chapitre consacré à l'ouvrage de ce dernier, *Making it Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994 : cf. WR, p. 138-185 ; VJ, p. 81-124.

*Abstract : This paper deals with the revised conception of truth developed by Habermas in his book *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999). The author argues that the pragmatic concept of truth and the « weak realism » which characterize Habermas' new position can be assimilated – though the latter is reticent to admit it – to an (faillibilist) effort to equate our linguistic interpretations and the unconditioned objective world.*

Key words : Habermas. Theory of truth. Language and objective world.