



HAL
open science

Horkheimer Versus Habermas: A Quarrel About Basis of Morality

Frédéric Menager

► **To cite this version:**

Frédéric Menager. Horkheimer Versus Habermas: A Quarrel About Basis of Morality. Critical Theory in Rome, John Felice Center Loyola University Chicago, May 2023, Rome (John Felice Center), Italy. hal-04342853

HAL Id: hal-04342853

<https://hal.science/hal-04342853>

Submitted on 13 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Intervention Frédéric Menager au Colloque annuel sur la Théorie Critique à Rome au John Felice Center de Loyola University. 7 mai 2023. Communication délivrée en Anglais
« Horkheimer Versus Habermas : A Quarrel About Basis of Morality. »

De tous les théoriciens de la première Théorie critique, Horkheimer aura été celui qui aura le plus explicitement exprimé son intérêt pour la théorie morale. Cet intérêt n'est certes jamais totalement délié de sa philosophie sociale et politique et pourtant Horkheimer présente la grande originalité de proposer une théorie morale qui ne soit pas réductible au matérialisme historique. Il n'aura ainsi jamais cédé véritablement au relativisme qui est le talon d'Achille de tout matérialisme historique et il se sera attaqué avec lucidité au problème de la possibilité même de concilier théorie matérialiste et possibilité d'admettre un fondement de la morale.

Le texte de Horkheimer « Matérialisme et morale » introduit d'abord une nuance importante entre la traditionnelle distinction entre hétéronomie et autonomie dans l'analyse des sociétés traditionnelles prémodernes. Horkheimer considère que les formations religieuses, et en particulier l'Eglise, constituent des formes de médiation entre une morale fondée, d'une part, de manière purement rationnelle sur des principes réflexifs et rationnels et, d'autre part, des morales fondées sur le sentiment et l'intuition. D'une certaine manière la *summa divisio* entre les théories morales pour Horkheimer n'est pas liée au fondement métaphysique de la morale à savoir Dieu, l'Homme ou la Nature, mais d'abord au fondement anthropologique et de ce point de vue l'Homme s'appuie donc sur deux grands moyens pour élaborer des règles morales ; la rationalité et l'affect.

De ce point de vue, les religions sont des formes de systèmes moraux mixtes qui ne reposent autant sur le sentiment que sur la rationalité. La reconnaissance de la légitimité de l'instance d'élaboration des règles morales à travers la Révélation procède d'une évaluation rationnelle. Citant Augustin, Horkheimer montre bien que la reconnaissance de l'hétéronomie de la législation morale d'une instance religieuse repose sur un acte initial qui est lui-même un acte

de foi autant qu'un acte rationnel. L'acte de foi consiste à reconnaître ainsi la légitimité de la révélation. L'acte de raison est de reconnaître que cette légitimité doit amener à suivre les commandements et règles de la formation ecclésiale concernée, ici l'Eglise catholique. Ainsi, il ne s'agit pas entièrement de distinguer hétéronomie et autonomie comme deux domaines strictement séparés par l'usage de la raison et par la morale du sentiment ou la force de l'habitude. Le jugement que porte Augustin sur sa propre obéissance à l'Eglise implique que la rationalité des normes morales édictées par l'Eglise n'est pas évidente pour lui, qu'il y perçoit sans doute des contradictions et des absurdités. Dans la logique de son *credo qui absurdum* Augustin fonde l'autorité ecclésiale sur un paradoxe : la Foi est le point de départ non rationnel du choix finalement rationnel, de suivre un enseignement parfois incompréhensible. Ici, l'Autorité n'est pas assimilée à un arbitraire pur et simple, Horkheimer ne se situe pas dans une vision progressiste de la conscience historique qui aurait abouti avec les Lumières au règne de la pure rationalité du sujet moral effaçant la conscience faussée du sujet religieux. Il y a dans l'hétéronomie elle-même une forme de rationalité du sujet moral qui est de se soumettre à l'ensemble de règles morales fondées sur la révélation.

Néanmoins, Horkheimer reconnaît que la modernité se caractérise indéniablement par une poussée de la réflexion autonome du sujet moral. Il est frappant que, dans ce texte, ce soient avant tout les éléments sociologiques comme la montée de la différenciation sociale, la division du travail qui soient la cause de cette évolution. Horkheimer en matérialiste historique cohérent ne se fonde pas sur l'évolution des idées et des représentations collectives mais sur celle des formes sociales et économiques. C'est ainsi que cette tendance est graduelle et inégale en fonction des classes sociales. Horkheimer souligne que les classes sociales élevées ont dû, plus que les autres, adopter un système moral rationnel délié de toute transcendance afin d'exercer leur propre autorité sur la Société tout entière. De ce point de vue le rationalisme idéaliste philosophique depuis la Renaissance et l'âge classique a tenté d'élaborer une conception des

règles morales conçues comme anhistoriques sur le modèle de la mathématique. Comment fonder des règles anhistoriques si l'on admet plus nécessairement un principe comme Dieu qui soit lui-même situé hors de l'histoire ? Dieu est donc remplacé par la Raison comme principe cognitif capable d'élaborer des règles universelles et intemporelles, d'où la floraison de théories morales *more geometrico*. On songe ici à certains textes de Berkeley qui évoquent la géométrie comme modèle d'une vérité morale universelle. C'est ainsi que la philosophie morale s'est donnée pour objectif de découvrir ces principes intemporels et universels. C'est bien la morale kantienne qui représente la forme la plus épurée de cette tendance.

C'est Schopenhauer qui aura le premier ébranlé l'édifice kantien en montrant qu'il était en réalité très difficile en partant de Kant lui-même de reconnaître des motifs convaincants pour accomplir son devoir autre que des arguments tautologiques. Kant ne nous dit pas pourquoi la norme rationnelle doit être privilégiée et les postulats de la raison pratique ne sont que des postulats dépourvus de toute robustesse ontologique. Toutefois, Horkheimer reconnaît que le grand mérite de la morale kantienne est de conduire le sujet autonome de la modernité à se décentrer dans l'expression de ses choix moraux de son seul intérêt personnel et du calcul égoïste. La rationalité du sujet kantien n'est pas celle du sujet libéral. Toutefois, l'idée d'une morale purement rationnelle fondée sur l'intention bonne et le respect des principes universels bute sur le particularisme des conséquences et des situations morales qui ne sont jamais universalisables en raison du caractère social et historique de la *Praxis*. Horkheimer a en réalité le premier discerné que cette morale formaliste portait, jusque dans son plus grand mérite, le dépassement de l'égoïsme bourgeois individuel, les germes de l'obéissance à des principes abstraits dont la finalité bonne effective pouvait être diaboliquement retournée. Lire Horkheimer c'est comprendre pourquoi Eichmann a pu se réclamer de l'impératif catégorique avant même que Eichmann ne soit possible. Horkheimer le dit : la morale est une science vaine si elle est déliée de la relation avec le droit et la politique car elle serait déliée de toute effectivité.

Il reconnaît d'ailleurs que certains éléments de la théorie politique de Kant vont aussi dans ce sens : Kant voyait dans le souverain bien la réconciliation du bonheur et de la justice et il pensait qu'une constitution politique favorisant cette réconciliation devait être visée. Cet utopisme libéral kantien demeure critiquable en ce qu'il reste précisément seulement utopique. Horkheimer plaide alors pour la supériorité de la morale matérialiste comme morale qui prend en compte les réalités sociales effectives, réalisant ce programme de lier morale, droit et politique. Ainsi, la vraie morale est celle qui réalise le dépassement entre la rationalité individuelle du sujet autonome et l'hétéronomie d'une morale purement collective et sociale. On remarquera ici que d'une certaine manière, avec d'autres moyens, la morale matérialiste est également, comme la religion, une forme de morale mixte qui établit un compromis entre la rationalité individuelle et des principes généraux élaborés par une instance supra-individuelle, une forme synthétique dont Hegel pensait que l'Etat libéral la réalisait. Il y a une grande idée concernant l'analyse philosophique de la sécularisation : la distinction entre une époque dominée par l'hétéronomie et une époque dominée par l'autonomie mérite d'être nuancée : en réalité ces formes sont toujours mixtes mais les éléments d'hétéronomie et d'autonomie y prédominent successivement. Parmi les éléments d'hétéronomie, on peut ranger les morales du sentiment fondées sur l'idée que c'est la Nature qui détermine certains traits moraux fondamentaux de l'agir moral humain à travers les affects et la sensibilité. Or, ces morales du sentiment et de la nature manquent tout autant que les morales reposant sur la rationalité la nécessité de synthétiser la réflexion autonome et les obligations hétéronomes. En réalité, une morale matérialiste ne peut reconnaître de fondements fixes dans une Instance particulière, y compris la nature, recouverte par la pellicule du monde social, véritable seconde nature. Elle voit dans la société la médiation nécessaire entre Nature et Individu qu'occupait la Religion, mais cette dernière posait comme élément de fausse conscience le caractère anhistorique des règles morales. La sociologie de Horkheimer nous ouvre au contraire l'idée que la Morale doit

se fonder sur des expériences sociales historiquement situées qui vont révéler les mécanismes anthropologiques. La méthode de Horkheimer est transhistorique, elle n'est pas anhistorique, elle essaye de repérer derrière les variations infinies des conditions sociales, économiques et culturelles dans l'histoire humaine l'élément qui demeure à la source de l'agir moral. Cet élément c'est la pitié. Dans le constat établi par Horkheimer, on reconnaît aisément la source schopenhauerienne. Horkheimer reconnaît la pitié comme fondement de tout agir moral. Néanmoins, son concept de pitié bien que peu développé amène plusieurs remarques. Il ne peut que se distinguer de la conception de Schopenhauer dans la mesure où Schopenhauer avait abouti à la prééminence de la pitié en parallèle avec l'idée que le Désir, le Vouloir-Vivre était la grande tendance de développement des êtres. C'est ce partage commun du vouloir-vivre qui fondait une morale de la pitié comme capacité empathique et capacité à expérimenter la souffrance. La pitié, chez Horkheimer ne se situe pas dans le même cadre. Elle est certes liée au constat de la souffrance mais ce constat est celui de la souffrance naturelle médiée par la société. Remarquons que le texte de Horkheimer qui aborde frontalement ce problème aura été rédigé relativement tôt et on y trouve déjà des thèmes du Horkheimer tardif : pessimisme et critique de la rationalité instrumentale, arrière-plan théologique. L'évolution ultérieure de Horkheimer et dont on verra combien Habermas la lui reproche avec véhémence est déjà en germe ici. Elle va cependant se radicaliser avec le retour de soubresauts théologiques dans l'œuvre tardive. Horkheimer va ainsi plaider pour une radicale impossibilité de fonder la morale sur des prémices purement rationnels. Il évoque ainsi l'impossibilité de condamner le meurtre rationnellement. Si la condamnation d'une morale anhistorique n'est pas nouvelle chez Horkheimer, elle bascule quelque peu lorsque ce dernier évoque l'impossibilité de fonder une morale inconditionnée sans Dieu. Ce retour à l'idée de Dieu comme fondement nécessaire de la morale aura fortement choqué. Il faut cependant noter la chose suivante : Horkheimer malgré son retour vers la tradition juive n'aura jamais été un penseur religieux ou un converti. Il

constate seulement une impossibilité logique de fonder rationnellement la morale sur un fondement immanent quelconque. Ce n'est pas l'idée de fondement qui est atteinte, c'est l'idée de fondement rationnel. Si on veut un fondement strictement rationnel de la morale, il faut le fonder théologiquement, il faut admettre une transcendance anhistorique c'est-à-dire un Principe qui le génère et le garantit. Les tentatives idéalistes et rationalistes ont été des compromis frappés d'impuissance. C'est évidemment une partie du projet des Lumières qui est ici attaqué. On aurait cependant tort d'y voir une volonté apologétique ou un retour à l'hétéronomie de la religion. Pour Horkheimer, ce retour n'est précisément pas possible puisque la religion fait partie elle-même des formations historiques qui ne sauraient s'échapper des variations sociales et culturelles et on ne saurait y discerner nul Principe d'où émergerait la nécessité morale. Il faut donc bien revenir à la double expérience de la pitié et de la souffrance comme fondement de la morale, un fondement dépourvu de Principe à sa source et déterminé par la longue chaîne des expériences humaines de souffrance et d'aliénation. De ce fait, cette expérience de la souffrance et de la pitié ne s'enracine pas non plus exclusivement dans la Nature puisqu'une partie non négligeable de la souffrance humaine est causée par la manière dont les sociétés humaines sont formées donc par le droit et la politique. Ainsi, depuis Marx, la critique du Droit et de la Politique, la critique du travail sont des éléments indispensables de l'expérience morale car il s'agit de la critique des institutions qui causent de la souffrance.

Je crois avoir ainsi bien résumé les grandes lignes de la morale horkheimerienne. Il convient maintenant de lire comment Habermas a reçu ces conclusions.

Habermas aura particulièrement réagi à l'affirmation horkheimerienne selon laquelle il était impossible de fonder une morale inconditionnée sans référence à Dieu. Habermas y a vu à juste titre une attaque contre la possibilité de fonder une morale sur la Raison davantage qu'un retour vers la théologie *stricto sensu*. La difficulté que souligne Habermas est d'abord que cette considération est d'origine métaphysique. Pour Habermas, c'est en effet la relation avec la

philosophie de la souffrance de Schopenhauer qui constitue la clé de l'explication du tournant nostalgique du dernier Horkheimer. La critique radicale de Habermas de la nostalgie théologique de Horkheimer vise à éliminer les restes de toute métaphysique dans le raisonnement moral. Habermas considère que la pensée de Horkheimer est marquée par une aporie qui traverse toute la première théorie critique, opposant, d'une part, le souci de sauvegarder le potentiel sémantique et les vérités morales auxquels la religion donne parfois accès et, d'autre part, le diagnostic historique selon lequel la sécularisation risque de faire disparaître ces apports de la religion en même temps que la religion elle-même. L'intérêt de Horkheimer pour les concepts théologiques est perçu par Habermas comme marquant une tentative plutôt innovante de résoudre cette aporie avec des conséquences conservatrices malheureuses. Horkheimer verrait dans ces contenus théologiques l'équivalent des postulats de la raison pratique de Kant, développant le mécanisme de motivation qui permet le respect effectif des normes morales. Horkheimer affirmerait ainsi, au grand dam d'Habermas, que la morale séculière serait incapable de fournir des arguments convaincants, en dehors de la sanction sociale et de l'intérêt personnel, pour la condamnation morale du meurtre. La religion est donc explicitement séparée par Horkheimer de tout principe métaphysique concret et de toute valeur de vérité afin d'être intégrée dans le champ d'une anthropologie à finalité morale. De même que Kant a conservé l'idée de Dieu comme postulat de la raison pratique pour justifier l'idée téléologique d'un souverain Bien, Horkheimer aurait conservé des concepts théologiques sécularisés pour justifier la notion politique de justice conçue comme fin de la souffrance et horizon de la communauté universelle. Habermas considère que cette tentative de sécularisation volontaire des concepts théologiques est vouée à l'échec, dans la mesure où elle fait tomber la Théorie critique dans la métaphysique au lieu de prendre acte d'un dépassement possible de la métaphysique par la Raison et l'éthique de la discussion. La phrase de Horkheimer : " Sauver un sens inconditionné sans Dieu est une chimère " devient le symbole de l'échec de la première

Théorie critique à défendre une position originale sur la sécularisation qui rompe avec les fantômes de la métaphysique. Il est donc nécessaire de développer un fondement de la morale perçue comme un processus rationnel qui ne cesse d'évoluer et de se corriger dans une dialectique entre la Raison et l'Histoire dans laquelle elle s'inscrit. Le fondement de la morale n'est ni dans la Nature ni dans le Ciel de la métaphysique mais dans les pratiques des relations concrètes et langagières des hommes entre eux.

Que propose Habermas au regard des positions de Horkheimer ?

Restaurer un modèle de Théorie critique fondée sur une forme de Raison, ne se limitant pas au positivisme et à la soumission au caractère instrumental de la Raison, sans pour autant user de la réintégration des concepts théologiques : tel semble être le programme du tournant communicationnel conçu par Habermas. L'usage des concepts théologiques sécularisés par les auteurs de la première Théorie critique présente ainsi deux défauts majeurs à ses yeux : d'une part, ils reposent sur un mauvais usage du langage fondé sur la dimension perlocutoire de la performativité (faire faire quelque chose à quelqu'un.). Les images et les évocations empruntées à la religion ont avant tout une fin rhétorique, elles entraînent une confusion presque mystique entre l'illocutoire et le perlocutoire. Ce qui apparaît comme élément motivationnel de la morale non normative, à visée émancipatrice chez Horkheimer, semble à Habermas l'illustration d'une forme de domination subsistant à travers l'usage du langage et des images du monde dans laquelle les interlocuteurs n'argumentent pas sur un pied d'égalité. Il est impossible de fonder une morale normative sur un usage de l'allégorie et de la métaphore. Si Horkheimer a renoncé à cette fondation rationnelle c'est aussi parce qu'il a renoncé à un certain usage du langage, entretenant une confusion entre convaincre et persuader. L'ambition éthico-politique de solidarité et de justice est alors contredite par un problème de forme dans l'échange des arguments, contraire au libéralisme politique qui nécessite un usage rigoureux de l'argumentation rationnelle pour fonder l'égalité des discours et de se situer dans des positions

de départ égales. D'autre part, Horkheimer n'admettrait plus la primauté de l'usage d'une certaine forme de Raison qui est le corollaire de l'élaboration d'un cadre normatif immanent fondé sur l'entente communicationnelle. Demeurant tributaire d'une immédiateté de l'intuition morale du sujet envers un objet. Pourtant c'est selon Habermas la volonté bonne épistémique, comme motivation de l'échange argumentatif progressif et de l'élaboration communicationnelle du jugement vrai. On ne peut argumenter sur des fondements émotionnels ou passionnels. On retrouve ici une nouvelle fois illustré le conflit entre le noyau hégélien de la première Théorie critique et un certain retour à Kant que manifeste le tournant communicationnel. Le rejet par Horkheimer de tout formalisme éthique et de toute ambition normative tient sa source dans sa conviction que la raison procédurale qui y préside est par nature moralement agnostique, incapable de jugement prescriptif « à égale distance de la moralité et de l'immoralité. » C'est tout le contraire pour Habermas qui considère justement que la validité d'une norme ou d'un argument moral est déterminé par sa procédure qui commence dans le langage, se poursuit dans le discours et s'achève dans la codification de procédures acceptées par les acteurs.

Habermas franchit un cap supplémentaire en considérant qu'une telle orientation ne résulte pas simplement d'un choix épistémique contestable, mais d'une véritable soumission à l'illusion transcendantale que trahit le besoin métaphysique. Habermas montre alors que Horkheimer n'a pas respecté sa propre distinction entre Raison instrumentale et Raison formelle. Il aurait laissé sa critique de la la Raison instrumentale contaminer son discours sur la Raison et la Vérité.

Citons ici Habermas « Horkheimer a assimilé la raison formelle de Kant à la raison instrumentale. Mais Ch. S. Peirce donne au formalisme kantien une tournure pragmatico-linguistique, et conçoit la raison de manière procédurale. Au niveau de l'argumentation, le processus d'interprétation des signes parvient à la conscience de lui-même. Peirce montre justement comment cette forme quasi extra-quotidienne de communication est adaptée au "sens

inconditionné" de la vérité, et de prétentions à la validité transcendantales en général. » En réalité, la progressive élaboration des normes morales par un échange entre les individus qui communiquent à propos de leurs expériences et tentent de se convaincre mutuellement d'adopter des normes. Pour cela, il n'est pas besoin d'un principe extérieur à la discussion. Ce qui donne sa force à ce type d'échanges, c'est que chacun y est contraint à respecter une procédure par les autres agents, ce qui amène chacun à critiquer sa propre argumentation et à en éliminer ce qui ne peut être compris par autrui. Ce qui régule ici la norme, c'est un souci de communiquer donc de produire un discours commun, donc un discours qui repose sur la Raison et l'expérience. Il n'y a pas besoin de postuler Dieu pour parvenir à justifier la norme morale, parce que la fondation sur une procédure rationnelle est pour Habermas beaucoup plus solide que celle fondée sur un concept métaphysique quelconque. La discussion rationnelle plurivoque est en réalité la meilleure garantie de la solidité des normes. L'idée de communauté communicationnelle, purement immanente, remplace les postulats de la raison pratique comme horizon de possibilités infinies de progression morale vers le souverain Bien. Elle se substitue par là même, dans un cadre strictement post-métaphysique, à l'idée d'une communauté des esprits tournée vers l'Un. La communauté communicationnelle peut donc produire du sens sans recourir à l'idée de Dieu ou d'un Absolu, même sécularisé. Elle se différencie de la religion en ce que la tension vers l'universel dont elle est porteuse s'effectue à travers la contingence des formes de vie et les spécificités des différents langages par la mise en œuvre d'arguments raisonnables universellement compréhensibles. Ce processus qui renvoie aux bonnes raisons potentielles des différents acteurs permet de restaurer un usage non instrumental de la raison tout en renouant avec une ambition normative fondée sur une raison non-discursive. Habermas distingue ainsi la *transcendance de l'intérieur*, qui correspond à l'autonomie des principes qu'un individu ou une société se donne et dont sont porteuses les structures du langage, et la *transcendance de l'extérieur*, qui correspond à l'hétéronomie des principes qu'un individu ou

une société se donne et dont sont emblématiques la référence théologique et la Révélation, y compris dans leurs versions sécularisées. Le rôle de la philosophie n'est ainsi pas de se substituer à la religion comme force hétéronome porteuse de sens et d'en épouser les contours messianiques et eschatologiques, mais de contribuer à élaborer les bonnes raisons d'agir moralement de manière autonome. Ce dernier point se révèle aux yeux de Habermas plus fondamental que de dégager des motivations psychologiques d'ordre éthico-politique, ce à quoi, dans sa perspective, se limiterait la première Théorie critique et Horkheimer. A l'instar de son rapport post-métaphysique aux concepts dogmatiques, la philosophie se doit d'être régulatrice davantage que constitutive.

Quel constat peut-on faire de ces critiques, sont-elles justifiées et comment imaginer ce que cette querelle pourrait amener à la théorie critique du futur ?

On pourrait d'abord objecter à Habermas que le but de Horkheimer n'était pas tant de garantir la morale par un principe hétéronome que par une *communauté d'expériences universelles*. Son recours à Dieu ne visait ni à restaurer la métaphysique pré-kantienne ni à reconduire une forme de postulat de la raison pratique en vantant les mérites de Dieu comme idée régulatrice. Il semble que Habermas ait manqué une partie du débat en se concentrant sur son souci d'éliminer la métaphysique. En réalité, le véritable débat est entre une morale normative fondée sur le langage et la Raison et une morale normative fondée sur l'expérience vécue et la pitié comme sentiment. Horkheimer n'a jamais cherché à substituer une morale fondée de manière autonome par une morale fondée de manière hétéronome puisqu'il critique cette distinction stricte. Son discours s'inscrit bien plutôt dans une vieille querelle entre les morales du sentiment et les morales fondées sur la Raison aussi bien déontologiques que conséquentialistes, mais aussi sur les morales dynamiques susceptibles de reconfiguration permanente des normes comme celle que propose Habermas et des morales fixes qui sont fondées sur un principe stable et universel. Horkheimer a en réalité voulu fonder une morale qui possédait la même portée universaliste

que la morale déontologique kantienne en la fondant au sein d'une conception du monde profondément mouvante et dynamique, qui est celle du matérialisme. Là est sans doute l'incontestable nouveauté et originalité de sa proposition philosophique qui est de prendre acte de l'impossibilité de fonder la morale sur un principe transcendant mais de tenter de trouver dans le champ de l'immanence des moyens de fonder des normes robustes avec pour critère de succès « pouvoir condamner le meurtre », ce que la souffrance permet. Il est ainsi inexact de dire que Horkheimer a reconduit la métaphysique en convoquant Schopenhauer car sa conception de la souffrance ne repose sur aucune métaphysique mais sur le monde empirique au sens large. Cette souffrance est conçue aussi bien comme provoquée par les déterminations sociales que comme souffrance physique, par la violence que par la finitude de la condition biologique de l'homme. Elle appartient donc avant tout à une philosophie sociale autant qu'à une philosophie morale.

Il est incontestable néanmoins qu'il manque à Horkheimer une théorie du langage qui expliquerait comment on peut passer d'une communauté d'expériences à une communauté normative. Il manque à Horkheimer la capacité habermassienne à prendre en compte l'importance des procédures et de la communication dans l'élaboration des normes. La première Théorie critique en nous dit jamais comment ces potentiels sémantiques vont faire agir effectivement les hommes.

Inversement, il manque à Habermas la prise en compte de l'expérience vécue dans l'élaboration des normes et la détermination des normes morales par les sentiments. Quand Horkheimer explique que les images du monde de la religion contiennent un potentiel sémantique et espérantiel, il explique en réalité que le langage humain n'est pas plat, qu'il est nécessairement porteur d'interactions qui ne peuvent être réduites à la rationalité sans être renvoyées à la rhétorique pure. Les interactions langagières entre les hommes et les groupes sont toujours porteuses d'une richesse symbolique qui excède l'argumentation rigoureuse. Il est en réalité difficile d'imaginer une communauté communicationnelle qui ne soit pas une communauté

émotionnelle. La tâche d'une théorie critique devrait être selon moi de définir quelles sont les procédures rationnelles qui permettent de fonder des normes morales nourries de l'expérience de la souffrance et donc séparer morale du sentiment de morale de l'intuition, mais faire droit à la raison dans les morales du sentiment, réconcilier le meilleur de Horkheimer et le meilleur de Habermas.

Habermas Versus Horkheimer : A Quarrel about Basis of Morality.

The purpose of this paper will be to present successively the moral theories of Horkheimer and Habermas and to try to show that the difference between the generations of the Frankfurt School is not only based on questions of method or change of political orientation but on very deep philosophical problems. The problem of the foundation of morality is fundamental because it is as much a question of underlining metaphysical differences as of defining a general theory of action with sociological connotations. It is therefore a debate that covers a very wide spectrum of critical theory from its most speculative to its most practical aspects. I would therefore begin by mentioning Horkheimer's position.

Of all the theorists of the first Critical Theory, Horkheimer was probably the one who most explicitly expressed his interest in moral theory. This interest has certainly never totally been separated from his social and political philosophy and yet Horkheimer presents the great originality of proposing a moral theory that is not reducible to historical materialism. He never really gave in to relativism, which is the Achilles' heel of historical materialism as a theory, and he tackled with lucidity the problem of the very possibility of reconciling materialist theory with the possibility of admitting a foundation of morality.

Horkheimer's text "Materialism and Morality" first introduces an important nuance concerning the traditional distinction between heteronomy and autonomy in the analysis of traditional premodern societies. Horkheimer sees religious formations, and in particular the Catholic Church, as forms of mediation between morality, based, on the one hand, in a purely rational way on reflexive and rational principles and, on the other hand, morals based on feeling and intuition. In a certain way, the *summa divisio* between moral theories for Horkheimer is not linked to the metaphysical foundation of morality, that is to say, God, Man or Nature, but first of all to the anthropological foundation. From his point of view Man relies on two great means to elaborate moral rules; either rationality or affect.

From this point of view, religions are forms of mixed moral systems which rely as much on feeling as on rationality. For example, the recognition of the legitimacy of the instance of elaboration of moral rules through Revelation proceeds from a rational evaluation as well as any other metaethical choice. Quoting Augustine, Horkheimer shows that the recognition of the heteronomy of the moral legislation of a religious authority rests on an initial act which is itself an act of faith as much as a rational act. The act of faith consists in recognizing the legitimacy of revelation. The act of reason is to recognize that this legitimacy must lead the believer to follow the commandments and rules of the ecclesial formation concerned, here the Catholic Church. Thus, it is not entirely a matter of distinguishing between heteronomy and autonomy as two domains strictly separated by the use of reason and by the morality of feeling or the force of habit. Augustine's judgment of his own obedience to the Catholic Church implies that the rationality of the moral norms laid down by the Church was not obvious to him, that he undoubtedly perceives contradictions and absurdities in them. In the logic of his famous sentence *credo qui absurdum* "I believe because it is absurd" Augustine bases ecclesial authority on a paradox: faith is the non-rational starting point for the ultimately rational choice to follow an incomprehensible teaching. Here, Authority is not assimilated to a pure and simple

arbitrariness, Horkheimer does not place himself in a progressive vision of the historical conscience which would have led with the Enlightenment to the reign of the pure rationality of the moral subject erasing the distorted conscience of the religious subject. There is in heteronomy itself a form of rationality of the moral subject which is to submit to the set of moral rules based on revelation.

Nevertheless, Horkheimer recognizes that modernity is undeniably characterized by a surge in the autonomous reflection of the moral subject. It is striking that, in this text, it is above all sociological elements such as the rise of social differentiation and the division of labor that are the cause of this evolution. Horkheimer, as a consistent historical materialist, this time, does not base himself on the evolution of ideas and collective representations but on that of social and economic forms. Thus, this tendency is gradual and unequal according to the social classes. Horkheimer underlines that the high social classes had, more than the others, to adopt a rational moral system freed from any transcendence in order to exercise their own authority on the whole Society. From this point of view the philosophical idealist rationalism since the Renaissance and the classical age tried to elaborate a conception of the moral rules conceived as ahistorical on the model of mathematics considered as an example of rationality to follow. How to found ahistorical, eternally available rules if one admits more necessarily a principle like God who is himself situated outside history? God is thus replaced by Reason as a cognitive principle capable of elaborating universal and timeless rules, hence the flourishing of moral *theories more geometrico*. One thinks here of certain texts of Berkeley which evoke geometry as a model of a universal moral truth. This is how moral philosophy has set itself the goal of discovering these timeless and universal principles. Kantian morality represents the most refined form of this tendency.

It was Schopenhauer who first undermined Kant's edifice by showing that it was in fact very difficult, starting from Kant himself, to recognize convincing reasons for doing one's duty other

than tautological arguments. Kant does not tell us why the rational norm should be privileged and the postulates of practical reason are merely postulates lacking any ontological robustness. However, Horkheimer recognizes that the great merit of Kantian morality is to lead the autonomous subject of modernity to decenter himself in the expression of his moral choices from his sole self-interest and from egoistic calculation. The rationality of the Kantian subject is not that of the liberal subject. However, the idea of a purely rational morality based on the good intention and the respect of universal principles stumbles on the particularism of the consequences and of the moral situations which are never universalizable because of the social and historical character of the Praxis. Horkheimer was actually the first to discern that this formalist morality carried, even in its greatest merit, the overcoming of individual bourgeois egoism, the seeds of obedience to abstract principles whose effective good purpose could be diabolically turned around. To read Horkheimer is to understand why Eichmann was able to claim the categorical imperative even before Eichmann was possible. Horkheimer says it: morality is a vain science if it is untied from the relation with law and politics because it would be untied from any effectivity. He also recognizes that certain elements of Kant's political theory also point in this direction: Kant saw in the sovereign good the reconciliation of happiness and justice, and he thought that a political constitution favoring this reconciliation should be aimed at. The Kant's liberal utopianism remains open to criticism in that it remains precisely only utopian. Horkheimer then pleads for the superiority of materialist morality as a morality that takes into account actual social realities, realizing this program of linking morality, law and politics. Thus, the true morality is the one that realizes the overcoming between the individual rationality of the autonomous subject and the heteronomy of a purely collective and social morality. We will notice here that in a certain way, with other means, materialist morality is also, like religion, a form of mixed morality that establishes a compromise between individual rationality and general principles elaborated by a supra-

individual instance, a synthetic form that Hegel thought the liberal State realized. There is a great idea here concerning the philosophical analysis of secularization: the distinction between an epoch dominated by heteronomy and an epoch dominated by autonomy deserves to be nuanced: in reality these forms are always mixed, but the elements of heteronomy and autonomy predominate successively. Among the elements of heteronomy, we can classify the morals of feeling based on the idea that it is Nature which determines certain fundamental moral traits of human moral action through affects and sensitivity. However, these morals of feeling and of nature lack as much as morals based on rationality the necessity to synthesize autonomous reflection and heteronomous obligations. In reality, a materialist morality cannot recognize fixed foundations in a particular Instance, including nature, covered by the film of the social world, a true second nature. It sees in society the necessary mediation between Nature and the Individual that Religion occupied, but the latter posited as an element of false consciousness the ahistorical character of moral rules. Horkheimer's sociology opens us, on the contrary, to the idea that Morality must be based on historically situated social experiences that will reveal anthropological mechanisms.

Horkheimer's method is transhistorical, not ahistorical, it tries to locate behind the infinite variations of social, economic and cultural conditions in human history the element that remains at the source of moral action. This element is pity. In Horkheimer's observation, one can easily recognize the Schopenhauerian source. Horkheimer recognizes pity as the foundation of all moral action. Nevertheless, his concept of pity, although not very developed, leads to several remarks. It cannot but differ from Schopenhauer's conception insofar as Schopenhauer had arrived at the pre-eminence of pity in parallel with the idea that Desire, the Will-to-Live, was the great tendency of development of beings. It is this common sharing of the Will-to-Live that founded a morality of pity as an empathetic capacity and ability to experience suffering. Pity, in Horkheimer, is not situated in the same framework. It is certainly linked to the observation

of suffering, but this observation is that of natural suffering mediated by society. Let us note that the text of Horkheimer which approaches this problem frontally will have been written relatively early and one finds there already themes of the late Horkheimer: pessimism and criticism of the instrumental rationality, theological background. Horkheimer's later evolution, which Habermas vehemently reproaches him for, is already in germ here. It will however become more radical with the return of theological jolts in the late work. Horkheimer will thus plead for a radical impossibility of founding morality on purely rational premises. He thus evokes the impossibility of rationally condemning murder. If the condemnation of an ahistorical morality is not new for Horkheimer, it changes somewhat when he evokes the impossibility of founding an unconditioned morality without God. This return to the idea of God as the necessary foundation of morality shocked many of his admirers and colleagues. However, it is important to note the following: Horkheimer, despite his return to the Jewish tradition, was never a religious thinker or a convert. He only notes the logical impossibility of rationally founding morality on any immanent foundation. It is not the idea of foundation that is affected, but the idea of rational foundation. If we want a strictly rational foundation of morality, it is necessary to found it theologically, it is necessary to admit an ahistorical transcendence, that is to say a Principle which generates it and guarantees it. The idealist and rationalist attempts have been compromises struck by impotence. It is obviously a part of the project of the Enlightenment that is attacked here. However, it would be wrong to see in it an apologetic will or a return to the heteronomy of religion. For Horkheimer, this return is precisely not possible since religion is itself part of historical formations that cannot escape from social and cultural variations, and one cannot discern any Principle from which moral necessity would emerge. It is therefore necessary to return to the double experience of pity and suffering as the foundation of morality, a foundation devoid of Principle at its source and determined by the long chain of human experiences of suffering and alienation. Therefore, this experience of

suffering and pity is not exclusively rooted in Nature either, since a significant part of human suffering is caused by the way human societies are formed, and thus by law and politics. Thus, since Marx, the critique of Law and Politics, the critique of work are indispensable elements of moral experience because it is the critique of institutions that cause suffering.

I believe that I have thus summarized the main lines of Horkheimer's theory of morality. It is now necessary to read how Habermas received these conclusions.

Habermas reacted in particular to Horkheimer's claim that it was impossible to found an unconditioned morality without reference to God. Habermas rightly saw this as an attack on the possibility of founding a morality on Reason rather than a return to theology *stricto sensu*. The difficulty Habermas points out is first of all that this consideration is of metaphysical origin.

For Habermas, it is indeed the relation to Schopenhauer's philosophy of suffering that constitutes the key to the explanation of the nostalgic turn of the last Horkheimer. Habermas' radical critique of Horkheimer's theological nostalgia aims at eliminating the remnants of any metaphysics in moral reasoning. Habermas sees Horkheimer's thought as marked by an *aporia* that runs through the whole of early Critical Theory, opposing, on the one hand, a concern to safeguard the semantic potential and moral truths to which religion sometimes provides access and, on the other hand, the historical diagnosis that secularization risks wiping out these contributions of religion along with religion itself. Horkheimer's interest in theological concepts is seen by Habermas as marking a rather innovative attempt to resolve this *aporia* with unfortunate conservative consequences. Horkheimer would see these theological contents as the equivalent of Kant's postulates of practical reason, developing the motivational mechanism that allows for the effective observance of moral norms. Horkheimer would thus further assert, to Habermas's outrage, that secular morality would be unable to provide convincing arguments, apart from social sanction and self-interest, for the moral condemnation of murder. Religion is thus explicitly separated by Horkheimer from any concrete metaphysical principle and truth

value in order to be brought into the field of an anthropology with moral purpose. Just as Kant retained the idea of God as a postulate of practical reason in order to justify the teleological idea of a sovereign Good, Horkheimer would have retained secularized theological concepts to justify the political notion of justice conceived as the end of suffering and the horizon of the universal community. Habermas considers that this attempt to voluntarily secularize theological concepts is doomed to failure, insofar as it makes Critical Theory fall into metaphysics instead of taking note of a possible overcoming of metaphysics by Reason and the ethics of discussion. Horkheimer's sentence: "To save an unconditioned meaning without God is a chimera" becomes the symbol of the failure of the first Critical Theory to defend an original position on secularization that breaks with the ghosts of metaphysics. It is thus necessary to develop a foundation of morality perceived as a rational process which does not cease to evolve and to correct itself in a dialectic between the Reason and the History in which it is registered. The foundation of the morality is neither in the Nature nor in the Heaven of the metaphysics but in the practices of the concrete and linguistic relations of the men between them.

What does Habermas propose with respect to Horkheimer's position?

To restore a model of Critical Theory based on a form of Reason, not limited to positivism and submission to the instrumental character of Reason, without using the reintegration of theological concepts: such seems to be the program of the communicational turn conceived by Habermas. The use of secularized theological concepts by the authors of the first Critical Theory presents two major flaws in his eyes: on the one hand, they rely on a misuse of language based on the perlocutionary dimension of performativity (making someone do something). The images and evocations borrowed from religion have above all a rhetorical purpose, they lead to an almost mystical confusion between the illocutionary and the perlocutionary dimensions of language. What appears as a motivating element of non-normative, emancipatory morality in Horkheimer's case, seems to Habermas to be an illustration of a form of domination subsisting through the use of language and images of the world in

which the interlocutors do not argue on an equal footing. It is impossible to base a normative morality on a use of allegory and metaphor. If Horkheimer renounced this rational foundation, it is also because he renounced a certain use of language, he confuses the two categories: convincing and persuading. The ethico-political ambition of solidarity and justice is then contradicted by a problem of form in the exchange of arguments, contrary to political liberalism which requires a rigorous use of rational argumentation to found the equality of discourses and to situate oneself in equal starting positions. On the other hand, Horkheimer would no longer admit the primacy of the use of a certain form of Reason which is the corollary of the elaboration of an immanent normative framework based on communicational understanding. Remaining dependent on an immediacy of the subject's moral intuition towards an object. However it is according to Habermas the epistemic good will, as motivation of the progressive argumentative exchange and of the communicative elaboration of the true judgment. One cannot argue on emotional or passionate grounds. We find here once again illustrated the conflict between the Hegelian core of the first Critical Theory and a certain return to Kant manifested by the communicational turn. Horkheimer's rejection of all ethical formalism and normative ambition is rooted in his conviction that the procedural reason that presides over it is by nature morally agnostic, incapable of prescriptive judgment "at equal distance from morality and immorality." This is quite the opposite for Habermas, who considers precisely that the validity of a moral norm or argument is determined by its procedure, which begins in language, continues in discourse, and ends in the codification of procedures accepted by the actors.

Habermas goes a step further by considering that such an orientation is not simply the result of a questionable epistemic choice, but of a real submission to the transcendental illusion betrayed by the metaphysical need. Habermas then shows that Horkheimer did not respect his own distinction between instrumental and formal Reason. He would have let his critique of instrumental Reason contaminate his discourse on Reason and Truth.

Let us quote Habermas here: "Horkheimer equated Kant's formal reason with instrumental reason. But Ch. S. Peirce gives Kantian formalism a pragmatic-linguistic twist, and conceives reason in a procedural way. At the level of argumentation, the process of interpreting signs reaches the consciousness of itself. Peirce shows precisely how this almost extra-daily form of communication is adapted to the "unconditioned sense" of truth, and of transcendent claims to validity in general." In reality, the gradual elaboration of moral norms through an exchange between individuals who communicate about their experiences and try to convince each other to adopt norms. For this, there is no need for a principle external to the discussion. What gives this type of exchange its strength is that everyone is forced to respect a procedure by the other agents, which leads each one to criticize his or her own argumentation and to eliminate what cannot be understood by others. What regulates the norm here is a concern to communicate and thus to produce a common discourse, thus a discourse based on Reason and experience. There is no need to postulate God in order to justify the moral norm, because the foundation on a rational procedure is for Habermas much more solid than the one based on some metaphysical concept. Rational, plurivocal discussion is in fact the best guarantee of the soundness of norms. The idea of communicative community, which is purely immanent, replaces the postulates of practical reason as the horizon of infinite possibilities of moral progression towards the High Good. It replaces by this very fact, in a strictly post-metaphysical framework, the idea of a community of minds turned towards the One. The communicational community can thus produce meaning without resorting to the idea of God or of an Absolute, even if secularized. It differs from religion in that the tension towards the universal of which it is the bearer is carried out through the contingency of the forms of life and the specificities of the various languages by the implementation of universally comprehensible reasonable arguments. This process, which refers to the potential good reasons of the different actors, makes it possible to restore a non-instrumental use of reason while reviving a normative ambition based on a non-discursive

reason. Habermas thus distinguishes between on the one hand transcendence from within, which corresponds to the autonomy of the principles that an individual or a society gives itself and of which the structures of language are the bearers, and on the other hand transcendence from without, which corresponds to the heteronomy of the principles that an individual or a society gives itself and of which theological reference and Revelation are emblematic, even in their secularized versions.

The role of philosophy is thus not to substitute itself for religion as a heteronomous force of meaning and to take on its messianic and eschatological contours, but to contribute to the elaboration of good reasons for acting morally in an autonomous way. This last point is more fundamental to Habermas than the identification of psychological motivations of an ethico-political order, which is what the first Critical Theory and Horkheimer would limit themselves to in his perspective. Like his post-metaphysical relation to dogmatic concepts, philosophy must be regulative rather than constitutive.

What can we say about these criticisms, are they justified and how can we imagine what this quarrel could bring to the critical theory of the future?

One might first object to Habermas that Horkheimer's aim was not so much to guarantee morality by a heteronomous principle as by a community of universal experiences. His recourse to God was neither to restore pre-Kantian metaphysics nor to reconcile a form of postulate of practical reason by extolling God as a regulative idea. It seems that Habermas has missed part of the debate by focusing on his concern to eliminate metaphysics. Actually, the real debate is between a normative morality based on language and Reason and a normative morality based on lived experience and pity, considered as the most important moral feeling. Horkheimer never sought to substitute an autonomously founded morality with a heteronomously founded morality since he criticizes this strict distinction. His discourse is rather part of an old quarrel between morals of feeling and morals based on Reason, both deontological and

consequentialist, but also on dynamic morals susceptible to permanent reconfiguration of norms, such as the one proposed by Habermas, and fixed morals that are based on a stable and universal principle. Horkheimer wanted to found a morality that had the same universalist scope as Kantian deontological morality by founding it within a profoundly moving and dynamic conception of the world, which is that of materialism. This is undoubtedly the undeniable novelty and originality of his philosophical proposal, which is to take note of the impossibility of founding morality on a transcendent principle, but to try to find, in the field of immanence, the means of founding robust norms, with the criterion of success being "to be able to condemn murder", which suffering allows. It is thus inaccurate to say that Horkheimer reconducted metaphysics by summoning Schopenhauer because his conception of suffering is not based on any metaphysics but on the empirical world in the broad sense. This suffering is conceived as well as provoked by the social determinations as physical suffering, by the violence; that by the finitude of the biological condition of the man. It thus belongs above all to a social philosophy as much as to a moral philosophy.

Nevertheless, it is undeniable that Horkheimer lacks a theory of language that would explain how one can move from a community of experience to a normative community. Horkheimer lacks the Habermasian ability to take into account the importance of procedures and communication in the development of norms. The first Critical Theory never tells us how these semantic potentials will actually make people act in real life.

Conversely, Habermas misses the consideration of lived experience in the elaboration of norms and the determination of moral norms by feelings. When Horkheimer explains that the images of the world created by religions contain a semantic and hopeful potential, he is really explaining that human language is not something flat, just a tool, but that it is necessarily the bearer of interactions that cannot be reduced to rationality without being returned to pure rhetoric. The linguistic interactions between men and groups always carry a symbolic

dimension which exceeds the rigorous argumentation. It is in fact difficult to imagine a communicative community that wouldn't be an emotional community as well. The task of a critical theory should be, according to me, to define what are the rational procedures that allow to found moral norms nourished by the experience of suffering and thus to separate morality of feeling from morality of intuition, but to make right to reason in the morals of feeling, to reconcile this way the best of Horkheimer and the best of Habermas.