

## REMARQUES SUR VÉRITÉ ET JUSTIFICATION

**Jürgen Habermas**

**Presses de Sciences Po | *Raisons politiques***

**2001/2 - no 2  
pages 217 à 225**

**ISSN 1291-1941**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2001-2-page-217.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Habermas Jürgen, « Remarques sur Vérité et justification »,  
*Raisons politiques*, 2001/2 no 2, p. 217-225. DOI : 10.3917/rai.002.0217  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. 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.

JÜRGEN HABERMAS

## Remarques sur *Vérité et justification*

---

**L**ES ESSAIS PHILOSOPHIQUES rassemblés dans *Vérité et justification* traitent de divers sujets. Dans ce qui suit, je mettrai l'accent sur certains points d'intérêt systématique et expliquerai comment ils sont liés entre eux.

### Le tournant pragmatique

Dans mon premier essai, je présente la tradition herméneutique, qui va de Humboldt et Schleiermacher à Heidegger et Gadamer, comme une autre version du tournant linguistique. Le passage du paradigme de la philosophie mentaliste à celui de la philosophie linguistique a été opéré de deux façons différentes, qui sont cependant complémentaires. Elles abordent le langage sous des aspects opposés. Si Frege et la tradition analytique en général s'intéressent, en premier lieu, à la fonction représentationnelle du langage et à la structure propositionnelle des phrases assertoriques simples, pour se concentrer sur la relation proposition-fait, Heidegger et la philosophie herméneutique cherchent à analyser la fonction d'ouverture au monde qui est propre au langage ordinaire et tentent de mettre au jour les visions du monde inhérentes à ses traits grammaticaux. Les deux écoles emploient des moyens différents : d'un côté, les instruments de l'analyse logique, de l'autre, la méthode d'une linguistique orientée vers les contenus. Pourtant, l'une et l'autre – l'approche élémentariste de la sémantique formelle et l'approche holistique de la sémantique des

contenus – pèchent par une abstraction similaire : elles négligent l'aspect pragmatique du dialogue qui, pour Humboldt, avait été le lieu même de la rationalité communicationnelle.

Ces déficits complémentaires apparaissent clairement lorsqu'on les compare au cadre plus large de Humboldt, qui inclut trois niveaux différents, également importants. Le premier niveau traite de visions du monde langagières, le second de la structure pragmatique de la parole, le troisième des conditions linguistiques nécessaires à la représentation des faits. À leurs débuts du moins, les approches herméneutique et analytique se situent respectivement au premier et au troisième niveau. D'une façon ou d'une autre, elles affirment le primat de la sémantique par rapport à la pragmatique. Même lorsque le dernier Wittgenstein a franchi ces lignes de séparation, l'alternative de base est restée intacte. Les philosophies du langage développées au cours des siècles passés nous ont laissé une coupure entre, d'un côté, l'historicisme de second degré qui caractérise à la fois les jeux de langage wittgensteiniens et les ouvertures ontologiques au monde de Heidegger et, de l'autre, une poursuite empiriste, chez Quine et de Davidson, de la sémantique frégéenne de la vérité.

Cela dit, quelques auteurs, comme Dummett et Putnam (depuis quelques années, on peut inclure Brandom à ce groupe), occupent l'espace médian du pragmatisme formel. Ils mènent une lutte sur deux fronts : à la fois contre le contextualisme développé par les successeurs des deux héros jumeaux du siècle, Wittgenstein et Heidegger, mais aussi contre une analyse linguistique inconséquente, qui emploie de nouveaux moyens pour aborder les vieux problèmes de Kant et de Hume. Le récit que je proposerai pour décrire la situation d'après guerre de la philosophie allemande a pour but d'expliquer quelques-unes des motivations intellectuelles qui nous ont conduits, Karl-Otto Apel et moi, à développer l'approche similaire d'une pragmatique transcendantale ou formelle.

## Pragmatique formelle

Mon deuxième chapitre est consacré à une analyse de la rationalité communicationnelle et à un aperçu de ma propre théorie pragmatique de la signification. J'ai profité de cette occasion pour développer et réviser certaines de mes hypothèses antérieures, surtout relativement à certains types d'actes de parole dont l'analyse me pré-

occupe depuis un certain temps (d'un côté, les impératifs simples, normativement non enchâssés, ainsi que les déclarations d'intention à la première personne, de l'autre, les menaces et les insultes). Plus qu'une innovation, cette partie est une sorte de rectification. C'est pourquoi je me tourne immédiatement vers la substance du livre : il s'agit de problèmes de la philosophie théorique. Jusque-là, je n'ai traité de questions épistémologiques que dans le cadre de ma *Théorie de l'agir communicationnel*. Je les aborde ici pour elles-mêmes : premièrement, comment défendre le réalisme après le tournant pragmatique ; deuxièmement, comment sauver une conception non épistémique de la vérité, compte tenu de l'interpénétration inévitable entre langage et réalité ; troisièmement, comment concilier le réalisme épistémologique avec un constructivisme moral ?

## Un réalisme sans représentation

Le pragmatisme kantien rend compte à la fois de l'expérience faite par le sens commun, qui consiste à devoir vaincre la résistance d'une réalité décevante, et du fait que nous n'avons aucun accès direct à une réalité non interprétée ou « nue ». Ce sont là deux découvertes qui doivent être intégrées au même cadre conceptuel. D'un côté, le tournant pragmatique ne laisse aucune place au doute quant à l'existence d'un monde perçu comme étant à la fois indépendant de nos descriptions et identique pour chacun de nous. De l'autre, il n'existe aucun moyen d'échapper au cercle de « notre » langage, de sorte que nous ne disposons pas de justifications ultimes de notre savoir faillible. J'évoquerai trois étapes de l'argumentation relative à ce point.

– Comme la philosophie transcendantale, le pragmatisme kantien est toujours en quête de conditions supposées universelles, nécessaires aux pratiques et aux réalisations d'un sujet qui parle et agit, ainsi qu'aux structures profondes des mondes vécus intersubjectivement partagés dans lesquels ces sujets sont socialisés. À la différence de la philosophie transcendantale, cette approche n'élève, en faveur d'une analyse de présuppositions factuellement inévitables de la parole, du savoir et de l'action, que des prétentions transcendantales assez faibles. Les conditions transcendantales fonctionnent dès lors comme un *a priori* pour nous dont le point de départ est notre implication dans une forme culturelle de vie ; mais on ne prétend plus qu'elles se situent dans un règne intelligible et qu'elles sont

immunisées contre toute origine dans l'espace et dans le temps. C'est ainsi que Kant est rendu compatible avec Darwin.

– La combinaison d'une recherche de traits universels de nos compétences les plus basiques, envisagés dans un cadre naturaliste, s'accorde mal avec une image représentationnaliste du savoir humain considéré comme « miroir de la nature ». La connaissance est le résultat de trois processus simultanés qui se corrigent réciproquement : de la solution pratique des problèmes rencontrés, compte tenu des risques que présentent des environnements complexes ; de la justification des prétentions à la validité, compte tenu des arguments que l'on nous oppose ; et d'un apprentissage cumulatif, mené grâce à la révision des erreurs précédemment commises. Si la croissance du savoir est fonction de ces processus interdépendants, il est aberrant de demander que l'on sépare l'aspect « passif » de la « découverte » et les aspects « actifs » de la construction, de l'interprétation et de la justification. Il n'est ni nécessaire ni possible d'éliminer du savoir humain les ingrédients subjectifs et les médiations intersubjectives, autrement dit les intérêts pratiques et la couleur du langage.

– Une telle démarche ne revient pas nécessairement à nier la vérité et l'objectivité. En cherchant à résoudre des problèmes auxquels nous ne pouvons pas échapper, il nous faut présupposer, dans le langage comme dans l'action, un monde objectif que nous n'avons pas fait et qui est largement le même pour tous. Je suis assurément d'accord avec Putnam pour dire qu'il n'existe pas de langage du monde lui-même, pas de Livre de la Nature affectant notre esprit. Il n'existe que des langages que nous inventons en partant de différents points de vue. En fonction des langages théoriques que nous choisissons, il existe différentes descriptions qui sont, néanmoins, capables de référer aux mêmes choses. Ainsi le monde devrait-il être conçu comme une totalité d'objets et non comme une totalité de faits qui dépendent du langage. À ce concept sémantique du monde comme système des références possibles correspond le concept épistémologique du monde comme totalité de contraintes implicitement imposées aux différents moyens par lesquels nous apprenons ce qui se passe à l'intérieur du monde.

## Vérité et justification

Le concept de savoir-représentation est lié au concept de vérité-correspondance. Lorsque nous abandonnons l'un, nous ne pouvons pas conserver l'autre. Si le langage et la réalité s'interpénètrent d'une

manière pour nous indissoluble, la vérité d'une proposition ne peut être justifiée qu'au moyen d'autres propositions déjà considérées comme vraies. Ce fait nous suggère d'adopter une conception anti-fondationaliste du savoir et de la justification, ainsi qu'une notion de vérité fondée sur l'idée de cohérence. Toutefois, si nous concevions la vérité comme assertabilité justifiée, nous omettrions un aspect important de ce que nous faisons effectivement lorsque nous élevons une prétention à la vérité ; en effet, la vérité que nous revendiquons pour une proposition, ici et maintenant, dans notre contexte et dans notre langage, doit transcender tout contexte de justification donné. Une intuition forte nous dit que la vérité est une propriété que les propositions ne peuvent pas perdre ; dès lors qu'une proposition est vraie, elle l'est pour toujours et pour tout public, et non pas simplement pour nous. Alors que des assertions bien fondées peuvent se révéler fausses, nous associons à la vérité d'une proposition une prétention renvoyant au-delà de toute preuve qui nous est accessible.

Le pragmatisme kantien doit ainsi expliquer le lien interne existant entre justifiabilité et vérité – expliquer pourquoi, à la lumière des raisons dont nous disposons, nous sommes en droit d'élever malgré tout une prétention inconditionnelle à la validité, visant au-delà de nos meilleures justifications. Jusqu'à ces derniers temps, j'ai tenté d'expliquer la vérité en termes de justifiabilité idéale. J'ai appris depuis que cette assimilation n'est pas défendable. J'ai donc révisé mon concept de vérité fondé sur la discussion, qui n'est pas purement et simplement faux, mais à tout le moins incomplet. Le fait d'honorer une prétention à la vérité par la discussion conduit à l'acceptabilité rationnelle, non à la vérité. Bien que notre esprit faillible ne puisse pas faire mieux, nous ne devrions pas confondre l'une avec l'autre. Nous devons dès lors expliquer pourquoi les participants à une argumentation se sentent néanmoins – et *sont* censément – autorisés à accepter une proposition controversée comme vraie, dès lors qu'ils ont, dans des conditions approximativement idéales, épuisé toutes les raisons accessibles pour et contre, ayant ainsi établi l'acceptabilité rationnelle.

Dans les termes d'une critique du contextualisme de Richard Rorty, j'ai proposé une image à deux niveaux, celle d'un enchâssement de la discussion rationnelle, la pratique de l'argumentation s'inscrivant dans le monde vécu, qui est celui des pratiques quotidiennes. Les croyances jouent un rôle différent – et démontrent leur vérité chaque fois différemment – dans l'action et dans la discussion. Dans leur monde vécu, les acteurs dépendent d'un certain nombre

de certitudes et réagissent à un certain nombre de surprises et de déceptions. Il leur faut venir à bout d'un monde présumé objectif ; en raison de cette présupposition, ils opèrent donc avec la distinction, propre au sens commun, entre savoir et opinion, entre ce qui *est* vrai et ce qui se contente de le *paraître*. Dans nos parcours quotidiens, c'est une nécessité pratique de nous fier intuitivement à ce que nous tenons inconditionnellement pour vrai. Nous ne conduisons pas notre voiture et ne traversons pas un pont dans une attitude hypothétique, en réfléchissant tout d'abord à la fiabilité du savoir-faire technologique ou statistique des ingénieurs. Dès que ces habitudes et ces certitudes sont contestées et deviennent problématiques, nous pouvons passer de notre participation à des routines courantes de la parole et de l'action au niveau réflexif qui consiste à se demander, au moyen du raisonnement, si quelque chose est vrai ou non.

Ici, au niveau de la discussion rationnelle, le mode performatif d'un tenir-pour-vrai inconditionnel est suspendu et transformé en l'ambivalence particulière qui caractérise les participants à la discussion. Ils adoptent une attitude hypothétique et faillibiliste à l'égard de prétentions qui, étant problématiques, requièrent une justification, mais qui, en tant que prétentions à une validité inconditionnelle, renvoient en même temps au-delà du contexte de justification donné. Cette référence transcendante à quelque chose qui existe dans le monde objectif rappelle à ceux qui argumentent que le savoir en question a d'abord été celui des personnes qui agissent, ceci afin qu'ils se souviennent du rôle *transitoire* que l'argumentation joue dans le contexte plus large du monde vécu. La relation interne entre vérité et justification est mise en évidence par la fonction pragmatique du savoir qui est pris dans un mouvement circulaire entre pratiques quotidiennes et discussions. Les discussions dégagent par voie de filtrage ce qui est rationnellement acceptable pour tout un chacun. Elles séparent les croyances remises en question et non qualifiées de celles qui, pour le moment, sont autorisées à revenir au statut de savoir non problématique.

## Constructivisme moral

Très tôt, j'ai défendu en théorie morale une position cognitive, mais antiréaliste. L'éthique de la discussion explique le contenu cognitif des propositions déontologiques sans recourir à un ordre

évident de faits moraux s'offrant à une sorte de description. Les énoncés moraux, qui nous disent ce qu'il y a de juste à faire, ne doivent pas être assimilés à des énoncés descriptifs, qui nous disent comment les choses sont liées entre elles. La raison pratique est une faculté de cognition morale sans représentation. Sur la base d'un concept de vérité fondé sur la discussion, il a été facile d'interpréter la justesse des normes morales comme quelque chose d'analogue à la vérité, sans pour autant souscrire à une quelconque implication réaliste. À la lumière d'une notion épistémique de vérité, « être conforme aux faits » ne peut pas se comprendre comme une correspondance aux faits. Cela dit, après avoir révisé le concept de vérité fondé sur la discussion, il me faut une fois de plus reprendre le problème de la vérité morale.

Le pragmatisme kantien est certainement un réalisme sans représentation. Mais, dans le cadre présent, il subsiste une asymétrie frappante entre la notion de justesse morale, que j'aimerais toujours expliquer en termes épistémiques de justifiabilité idéale, et la notion non épistémique de vérité, qui renvoie au-delà de tout contexte de justification et est ainsi liée à la présupposition ontologique d'un monde objectif. La tentative de concevoir la justesse morale comme analogue à la vérité doit combler le fossé entre prétentions à la validité qui font et prétentions à la validité qui ne font pas référence à un monde d'objets existant de façon indépendante. Il se peut que, dans les deux cas, nous ne possédions pas, pour étayer l'acceptabilité rationnelle des jugements, de meilleurs moyens que des arguments. Mais dans chacun des deux cas, la signification de la justifiabilité idéale est différente. L'acceptabilité rationnelle est un simple indice de la vérité propositionnelle, tandis qu'elle *épouse* la signification de la justesse morale. La justifiabilité idéale rend exhaustivement compte de la signification de la justesse morale, dans la mesure où l'acceptabilité rationnelle garantit l'impartialité. Cette différence révèle ce qui manque dans ce dernier cas : la connotation ontologique de la vérité.

Tandis que la vérité d'une proposition exprime un fait, il n'existe, dans le cas des jugements moraux, rien qui soit équivalent à un état de choses « effectif ». Un consensus normatif, réalisé dans les conditions libres et inclusives de la discussion pratique, *établit* une norme valide (ou en confirme la validité). Les normes valides n'« existent » que sur le mode de leur acceptation intersubjective en tant que valides. La « validité » d'une norme morale signifie qu'elle « mérite » la reconnaissance universelle en raison de sa capacité à



engager la volonté de ses destinataires uniquement en vertu de raisons. Le monde moral que nous, personnes morales, devons conjointement réaliser a une signification constructive. Ce fait explique pourquoi la projection d'un monde social inclusif de relations interpersonnelles bien ordonnées entre membres libres et égaux d'une association autodéterminée - traduction du « règne des fins » kantien – tient lieu de référence ontologique à un monde objectif.

L'objectivité de la protestation d'un *autre esprit* est d'une autre matière que l'objectivité d'une réalité surprenante. Ce n'est pas la contingence incontrôlée de circonstances décevantes qui indique l'échec des jugements moraux et des normes, mais plutôt la douleur de ceux qui ont subi la violence, douleur se traduisant par la contradiction et l'indignation d'opposants qui formulent des orientations axiologiques dissonantes. Cet échec requiert des processus d'apprentissage au cours desquels les parties en conflit en viennent à décentrer leurs propres points de vue égo- ou ethnocentriques de façon à être à même de s'inclure réciproquement à la construction commune d'un monde élargi de relations interpersonnelles légitimes. L'éthique de la discussion se propose précisément de prouver que la dynamique requise de « l'adoption de perspectives » réciproque est inhérente aux présuppositions pragmatiques de la discussion pratique elle-même.

Mon livre contient par ailleurs des réflexions sur la contribution de Hegel à la détranscendentalisation de l'épistémologie et de la théorie morale. La substance de la critique hégélienne de Kant me conduit en fin de compte à quelques considérations déflationnistes sur le réformisme démocratique et le rôle offert aux intellectuels par la démocratie constitutionnelle. Ce rôle est comparé à ceux de l'expert scientifique et de l'interprète thérapeutique qui offrent leurs conseils professionnels aux organismes étatiques ou à des particuliers. L'intellectuel, quant à lui, s'adresse à – et dépend de – la résonance d'un espace public éclairé (*liberal*).

Il est des questions que les philosophes sont mieux préparés à traiter que d'autres intellectuels, écrivains, artistes, professionnels ou hommes de science. En premier lieu, ils peuvent contribuer au débat sur la modernité, à la lumière duquel les sociétés complexes parviennent à une meilleure compréhension de leur situation passée et présente. Compte tenu du fait que la philosophie maintient une relation étroite à la fois avec les sciences et avec le sens commun, les philosophes sont, en deuxième lieu, préparés à entreprendre la critique des pathologies sociales, par exemple des souffrances peu perceptibles

provoquées par la commercialisation, la bureaucratisation, la juridification et, si l'on peut dire, la scientification. Enfin, en troisième lieu, les philosophes peuvent prétendre à une compétence spéciale pour l'analyse des thèmes de la justice politique et, tout particulièrement, des « blessures cachées » que représentent la marginalisation sociale et l'exclusion culturelle. La philosophie et la démocratie n'ont pas seulement les mêmes origines historiques, mais, d'une certaine manière, dépendent l'une de l'autre. ♦

*(Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz)*