

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres
École de philosophie



**L'APPRENTISSAGE PARTICIPATIF COMME VOIE DE VALIDATION
NORMATIVE : UNE MANIÈRE DE POTENTIALISER L'ÉTHIQUE DE LA
DISCUSSION DE JÜRGEN HABERMAS**

Thèse présentée par **Juvénal NDAYAMBAJE** sous la
direction du Professeur **Mark HUNYADI** en vue de
l'obtention du grade de docteur en philosophie

Louvain-la-Neuve

février 2014

Introduction

Le projet de Habermas dans son éthique de la discussion est d'établir les conditions à partir desquelles on pourrait déterminer la justesse des normes morales de manière à être à même de s'affranchir à la fois d'un universalisme abstrait et d'un relativisme contradictoire, et de réfuter le scepticisme axiologique. D'une part, Habermas s'accorde avec Hegel pour s'opposer à l'éthique dont le point de vue moral « devrait nécessairement conduire à ne pas prendre en considération, voire à réprimer la structure pluraliste des conditions de vie existantes et de la situation d'intérêts »¹. D'autre part, par l'universalisme moral qu'il défend dans l'éthique de la discussion il s'oppose au relativisme dans ses multiples formes. Par exemple, il récuse le contextualisme moral d'Alasdair MacIntyre selon lequel il ne peut y avoir un point de vue moral qui soit extérieur aux contextes des traditions particulières,² ou le constructivisme culturel de Richard Schweder selon lequel tous les jugements moraux reflètent les valeurs et les interprétations des visions du monde³, ou encore le décisionnisme selon lequel le cadre normatif pour l'action humaine est choisi plus ou moins à partir d'une réflexion basée sur les valeurs et les normes tenues dans une société⁴.

Pour dépasser à la fois l'universalisme qui implique une fuite hors de l'histoire et le relativisme qui ne permet pas une distance critique par rapport à la réalité et qui, en dernière analyse, est autoréfutatif, Habermas élabore une morale universaliste qui s'appuie sur une reconstruction théorique des compétences que nous mettons en œuvre dans notre communication quotidienne, analyse qu'il appelle la pragmatique universelle de l'activité communicationnelle. Il s'agit d'une élucidation des conditions formelles de l'argumentation rationnelle. Le but de la pragmatique universelle n'étant pas simplement explicatif - fournir une explication de la constitution des relations sociales par la compétence communicationnelle – celle-ci fournit aussi une ressource critique par laquelle on peut reconnaître les formes illégitimes de l'organisation sociale. L'universalisme de l'éthique de la discussion se réclame donc du tournant pragmatique de la philosophie⁵. Le point de vue moral que l'éthique de la discussion propose et cherche à fonder est un universel pragmatique. Il s'agit d'un universel

« qui se réfère au principe même de la discussion, sans présupposer autre chose que sa propre procédure argumentative – celle qui semble s'imposer pour rechercher une entente, certes toujours précaire, sur la base des arguments échangés au sein d'un espace public aussi large que possible, s'ouvrant de façon aussi peu restrictive que possible à tous les intérêts ainsi qu'à toutes les formes de vie, du moment qu'elles sont accessibles au milieu langagier du discours »⁶.

¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 26

² *Ibidem*, p. 185.

³ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 212.

⁴ Pour le décisionnisme, les controverses morales ne peuvent pas être tranchées en dernière analyse par des raisons rationnelles, les propositions d'ordre pratique se rattachent à des actes de foi. J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 129-130.

⁵ J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, Tome II, p. 109.

⁶ *Ibidem*, p. 215.

Pour l'établissement de la validité normative, Habermas propose une approche qui fait valoir une transcendance « immanente » de la normativité, pour que le point de vue moral – c'est à dire le point de vue qui autorise un jugement impartial en matière de normes - soit critique aux yeux de l'agent⁷. Il prétend fonder le point de vue moral de manière réflexive. Il adopte le mode de fondation dite reconstructive, fondation basée sur le savoir préthéorique des acteurs. Ce mode de fondation, qui n'est pas à proprement parler une fondation mais une reconstruction, est d'autant très important que Habermas conçoit la philosophie elle-même comme une science reconstructive. Par conséquent, la thèse centrale de l'éthique de la discussion consiste à dire que c'est l'universalisabilité d'une norme qui détermine sa validité morale et que ce principe moral peut se déduire des présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général. Selon cette thèse, la validité des normes morales ne dépend pas des présuppositions culturelles que l'agent social peut mobiliser pour la pratique morale; une norme valide est indépendante de tout contexte. L'objet principal du présent travail est l'examen de ce passage à l'universel.

En effet, le principe d'universalisation que préconise Habermas a pour fonction d'assurer l'impartialité des normes qui seraient choisies dans la discussion pratique. Il est le critère de validité des normes morales, le point de vue moral. On doit pouvoir tester sous l'égide de ce point de vue si une norme pourrait trouver dans le cercle des concernés un assentiment universel, rationnellement motivé et, par la même, sans contrainte⁸. La discussion surgit d'une perturbation de l'entente communicationnelle au sujet d'une norme dans un contexte donné. La discussion pratique portant sur une norme litigieuse est donc un moyen pour rétablir l'entente (qui existait avant). Dès lors l'interrogation qui guide cette étude est la suivante : si la discussion morale naît toujours d'une situation concrète du monde de la vie particulier et qu'elle ne sert pas à créer les normes, mais à tester celles qui sont en litige, pourquoi alors adopter une norme universalisable - c'est-à-dire indépendante de tout contexte - pour rétablir l'accord perturbé ? Cette interrogation sera explicitée et radicalisée dans le deuxième chapitre.

À l'objection selon laquelle l'universalité des normes morales est une exigence excessive imposée aux acteurs de telle sorte que finalement une telle morale est impossible à vivre, Habermas répond qu'il faut comprendre les normes morales à l'aune des droits fondamentaux. Pour lui les normes morales sont du type des droits fondamentaux qui, aujourd'hui, font partie de la quasi-totalité des constitutions et qui nous sont très chers et précieux⁹. Il considère que les normes dignes d'être qualifiées de « morales » sont de type des droits de l'homme¹⁰. Il fait

⁷ Dans ce travail, les termes « agents » et « acteurs » sont utilisés de manière interchangeable.

⁸ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 55.

⁹ J. HABERMAS, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, p. 223.

¹⁰ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 59. En affirmant que les normes morales sont du genre tantôt des droits fondamentaux, tantôt des droits de l'homme, Habermas identifie les deux. Il pense donc que les droits de l'homme ne sont pas des règles comme les autres, puisqu'ils fondent le droit dans son ensemble. Chez Habermas la signification des droits de l'homme semble aller de soi, il semble les concevoir, dans certains textes du moins, comme ayant une signification « naturelle ». Lorsqu'il discute du lien interne qui rattache les droits de l'homme à la souveraineté populaire, il ne remet pas en cause la conception libérale des droits de l'homme selon laquelle « les droits de l'homme s'imposent à l'intuition morale comme quelque chose de donné et d'ancré dans un état de nature fictif ». Cfr. J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 116. Il range les droits de l'homme du côté de la morale – qui a chez lui un caractère absolu – et le principe de la souveraineté du peuple du côté de l'éthique – qui pour lui,

remarquer que les codes moraux qui sont ancrés dans les formes de vie particulières, concrètes et déterminées ne restent acceptables aujourd'hui que s'ils ont une portée universelle, car dans le cas d'une situation dangereuse, ils doivent permettre qu'un événement tel que la Shoah ne se reproduise jamais plus¹¹. Est-ce à dire que les normes morales dans un contexte particulier ont un caractère d'obligation universelle jusqu'à ce qu'elles soient devenues problématiques ? Si l'on répondait par l'affirmative, cela signifierait-il qu'une norme problématique dans un contexte l'est aussi universellement ?

L'éthique de la discussion de Habermas s'inscrit dans le mouvement de la pragmatisation de la morale kantienne, morale centrée sur le concept de sujet moral transcendantal situé hors de l'espace et du temps. L'impératif catégorique soumet la diversité des acteurs moraux concrets à une universalité abstraite en les invitant à choisir les maximes de leurs actions à la lumière de l'appréciation impartiale de ce que tous les êtres rationnels peuvent vouloir. Habermas traite de monologique cette morale kantienne - dont l'impératif catégorique est la clé de voûte - dans la mesure où elle demande à l'acteur moral de choisir la maxime de son action « au moyen d'une argumentation hypothétiquement développée en pensée »¹². Le problème de ce monologisme est qu'il creuse un écart abyssal entre l'impératif universel inconditionné et une norme concrète, entre le sujet moral transcendantal et le sujet moral empirique.

En effet, dans la perspective de l'impératif catégorique - « agis de manière à ce que la maxime de ton action puisse valoir comme une loi universelle » - un sujet empirique ne pourra jamais savoir s'il a effectivement agi moralement ou non. Chez Kant, la possibilité pour les acteurs de se comporter conformément aux exigences de la raison pratique suppose que l'on s'appuie sur un principe rationnel d'espérance. Dans sa cogitation en vue de l'universalisation de sa maxime d'action, rien ne permet au sujet isolé - engagé dans un monde empirique où la volonté est fragile et intéressée - de savoir s'il s'est suffisamment arraché aux mobiles égocentriques qui le guident. Il faut donc espérer que ce que l'impératif de la morale exige inconditionnellement de lui à titre d'individu intelligible, d'être rationnel, se réalise dans un monde empirique, malgré le risque d'une faiblesse pathologique du cœur humain¹³.

Puisque dans sa réflexion portant sur la possibilité de l'universalisation d'une maxime ou d'une norme, le sujet solitaire ne fait que se représenter intérieurement ce qu'il pense devoir être

comme on le verra, n'est pas le lieu du consensus rationnel dans une société pluraliste. Cfr. J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 120. Or, on peut envisager les droits de l'homme comme un ensemble de règles coordonnées, dans ce sens qu'ils partagent « le sort commun de toutes les règles juridiques, à savoir la nécessité d'une interprétation ». Cfr. René Sève, « Les droits de l'homme sont-ils vraiment fondamentaux ? » in *Ethique et droits fondamentaux*, p. 16.

¹¹ "Moral codes which are anchored in concrete, particular, quite determinate forms of life only remain acceptable today if they possess a universalistic core. For if the worst comes to the worst, they must be able to prevent an event such as the 'Shoah' from ever happening again. Otherwise they are worthless and cannot be justified. But, on the other hand, we should not be too skeptical as far as the practical validity of universalistic moral principles is concerned. There is hardly a constitution nowadays which does not have a section, written or unwritten, setting out fundamental rights. And it is obvious that - when something crucial is at stake - these basic rights are precious and dear to us, whatever the individual may otherwise claim." J. HABERMAS, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, Revised Edition, p. 223.

¹² J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 89.

¹³ Y. CUSSET, *Habermas, l'espoir de la discussion*, p. 13.

la volonté de tous les autres acteurs moraux, la reconstruction du point de vue de tout un chacun ne sera qu'un reflet de sa propre compréhension du monde¹⁴. Habermas a donc le mérite de vouloir transformer l'impératif catégorique de Kant en un principe de discussion « D » selon lequel « seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique »¹⁵.

Certes, pour Habermas comme pour Kant, le critère de validité normative est l'universalisation, c'est à dire le pouvoir pour une norme d'incarner l'intérêt commun à toutes les personnes concernées. Ce que le principe de la discussion change est la façon de déterminer le caractère universalisable d'une norme. « Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité »¹⁶. Dès lors, le point de vue impartial à partir duquel les normes sont universalisables ne peut se saisir que par un processus de délibération intersubjective effective de tous les concernés, que Habermas appelle la discussion pratique¹⁷. Celle-ci sort la morale du cadre de la philosophie de la conscience où la procédure d'universalisation consiste à adopter intérieurement tous les rôles en neutralisant le point de vue du sujet empirique enraciné dans un contexte d'action. L'éthique de la discussion ayant comme objectif d'éliminer l'écart entre ce qui est normativement valide pour tout un chacun, indépendamment des acteurs moraux et la situation chaque fois particulière de ceux-ci, elle se donne comme tâche de reformuler une procédure d'universalisation qui soit réalisable à partir des présuppositions de ce monde-ci, et de fonder une morale universaliste du point de vue des acteurs eux-mêmes. Ainsi, le principe de discussion « D » affirme-t-il qu'une norme est morale seulement si elle résulte d'une délibération parvenant à un consensus fondé. Étant donné le pluralisme de la société actuelle, pour que le consensus soit atteint, Habermas propose le principe d'universalisation « U » comme règle d'argumentation, principe qu'il formule dans ces termes : « Chaque norme valide doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui, de manière prévisible, résultent de son observation *universelle* dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun*, peuvent être acceptées sans contrainte par *toutes* les personnes concernées ». Dans la discussion pratique, le meilleur argument est dès lors celui qui porte sur un intérêt universalisable. Pour mener à bien l'étude du caractère universalisable que Habermas attache aux normes morales, le premier chapitre de ce travail sera consacré à l'analyse sémantique du qualificatif « universel » dans le cadre de la validité des normes morales selon l'éthique de la discussion.

Comme la morale kantienne, l'éthique de la discussion est cognitiviste. C'est à cette condition qu'elle peut être universaliste. Selon Habermas, ce sont les attentes quant au comportement moral qui permettent de juger une action non seulement comme conforme aux normes ou déviante, mais aussi comme étant « correcte » ou « fausse » au regard de la norme

¹⁴ L. de BRIEY, *Le conflit des paradigmes, Habermas, Renaut: deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, p. 87.

¹⁵ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 17.

¹⁶ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 88.

¹⁷ *Ibidem*, p. 92.

elle-même. Lorsque survient une dispute, on s'attend à ce qu'il y ait une seule réponse correcte. Par conséquent, les normes qui permettent, dans chaque cas, d'apprécier les actions de cette manière cognitive doivent prétendre à la validité dans un sens qui relève de la connaissance. La justesse est alors comprise par analogie avec la vérité comme une validité inconditionnée, tout comme la validité des énoncés moraux est comprise par analogie avec la vérité des énoncés assertoriques. Cette conception de la morale qui établit une analogie avec la connaissance suppose une conception déontologiste de la validité des normes. Dans le cadre d'une morale cognitiviste la justesse concerne uniquement des questions relatives à la justice et non pas à la vie bonne. C'est dans cette optique que Habermas fait une distinction très nette entre la morale et l'éthique. La première vise la question de savoir « sous quelles normes nous voulons coexister et comment les conflits d'action peuvent être réglés dans l'intérêt commun de tous », alors que la deuxième s'occupe de la question de savoir qui nous sommes ou aimerions être¹⁸. La discussion pratique exige le décentrement par rapport aux perspectives du monde de la vie. Un tel décentrement « favorise dans des conflits d'action d'ordre moral une extension réciproque des horizons respectifs de l'orientation axiologique, extension qui est nécessaire pour parvenir, grâce à la généralisation des valeurs, à une reconnaissance commune des normes »¹⁹. Le troisième, le quatrième et le cinquième chapitre de cette étude porteront sur la question de savoir si l'universalisme moral requiert nécessairement le cognitivisme et si celui-ci permet véritablement de fonder celui-là.

Dans la discussion de fondation, le consensus sur les normes morales ne peut reposer que sur les intérêts universalisables. Le point de vue moral que propose l'éthique de la discussion est le point de vue de la première personne du pluriel. Étant donné que pour Habermas le point de vue moral n'est en rien le point de vue de Dieu, le point de vue moral est le point de vue des acteurs en tant qu'ils peuvent faire valoir leurs intérêts. C'est pour la satisfaction des intérêts de toutes les personnes concernées qu'une norme ne sera dite morale que si elle est universalisable. Elle ne sera universalisable que si elle incarne des intérêts universalisables. Le sixième chapitre consacré à la question de l'accès à l'universel commencera par une analyse de ce que l'on doit entendre, dans le cadre du constructivisme de l'éthique de la discussion, par « intérêt universalisable ». Contrairement à la thèse de Habermas, il y sera démontré, je l'espère, qu'en tant qu'acteurs finis toujours ancrés dans un contexte, nous ne disposons nullement de ce qui nous permet de distinguer les intérêts universalisables de ceux qui demeurent particuliers et que par conséquent le consensus rationnel sur les normes universalisables est impossible.

Étant donné sa méthode reconstructive, l'éthique de la discussion prétend pouvoir fonder en raison le point de vue moral en première personne, c'est-à-dire selon l'appréciation des acteurs sociaux eux-mêmes. La reconstruction relève du registre de la compréhension et non pas de l'observation. D'une manière générale, reconstruire, c'est rendre compte du savoir préthéorique et de la maîtrise intuitive des systèmes de règles qui sous-tendent la production et

¹⁸ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 115.

¹⁹ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 39.

l'évolution des opérations et des expressions symboliques²⁰. En particulier la reconstruction à laquelle procède la pragmatique formelle est une explicitation des règles générales de la compétence humaine dans le domaine de la communication langagière. Pour Habermas, cette démarche permet de fonder en raison un principe moral universaliste de manière réflexive. Le principe moral peut être explicité à partir des présuppositions pragmatiques universelles que tout participant dans l'argumentation ne peut pas manquer de mettre en œuvre. Dès lors que le point de vue moral repose sur la reconstruction des compétences du sujet capable de parler et d'agir en tant qu'il participe à l'argumentation en général, au chapitre sept il sera question du rapport entre le point de vue moral et le monde de la vie. Le monde de la vie chez Habermas, c'est le monde de l'acteur où il s'exprime en première personne. Or l'autorité de la première personne s'exprime dans ses expériences vécues, ses exigences et ses initiatives authentiques en vue d'une action responsable, et en fin de compte dans sa qualité d'auteur de la vie qu'elle mène²¹. Le septième chapitre mettra à l'épreuve la thèse de l'écart entre les présuppositions idéalisantes de la communication et l'expérience morale des acteurs.

Les présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général constituent un point de repère qui assure l'universalité aux prétentions à la validité morale²². Ces présuppositions pragmatiques renferment un point de vue moral unique qui recèle en lui l'intégralité de la puissance critique²³. Le huitième chapitre de ce travail examinera cette thèse de l'immanence du point de vue moral à la pratique argumentative. En opérant une distinction entre la revendication *subjective* de validité universelle et la revendication *objective* de validité universelle, on tentera de montrer que le point de vue moral n'est pas inhérent à l'argumentation comme le soutient Habermas.

Nonobstant toutes ces réserves à l'égard de l'éthique de la discussion de Habermas, cette étude critique vise à montrer néanmoins, que dans le cadre d'une pensée postmétaphysique, le principe procédural de discussion reste une voie incontournable pour la justification des normes morales. En effet, l'éthique de la discussion s'inscrit au tournant linguistique de la philosophie. Dans le cadre du paradigme communicationnel, l'argumentation est mise en valeur comme indépassable pour toute personne qui argumente et qui pense. La pensée est elle-même une forme d'argumentation, elle est une discussion avec soi-même. Le langage et la communication ne sont plus considérés comme secondaires ou instrumentaux par rapport à la pensée qui serait principiellement autarcique²⁴. Pour Apel comme pour Habermas, en posant la question des conditions de possibilités de l'argumentation, on obtient la possibilité de dégager les principes d'une éthique universellement valide. Dès lors qu'on souscrit au tournant linguistique de la philosophie, même si l'on récuse le principe d'universalisation comme règle d'argumentation, peut-on considérer l'éthique de la discussion en tant que telle comme invalide? Cette

²⁰ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 52.

²¹ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 87.

²² J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 233.

²³ M. HUNYADI, « L'idée d'une contrefactualité contextuelle, ou : comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas ? », *Revue philosophique de Louvain*, no.2 mai 2009, p. 321. Ce texte sera désormais cité dans la suite simplement comme « L'idée d'une contrefactualité contextuelle ».

²⁴ K. O. APEL, *Ethique de la discussion*, p. 33.

interrogation fera l'objet du dernier chapitre dans lequel il sera proposé une autre conception communicationnelle de la morale sous le nom d'*apprentissage participatif*.

Ces thèses et enjeux – tous liés à la question du passage à l'universel – qui viennent d'être présentés seront étudiés en quatre moments de raisonnement. Ceux-ci déterminent l'organisation de ce travail en quatre parties. En effet, dans ce travail qui porte sur l'universalisme moral de Habermas, il s'agira de la question de savoir si vraiment il est *nécessaire* qu'une norme soit universalisable pour être valide et d'examiner la *justifiabilité* de cette universalisabilité. Pour ce faire, les deux premiers chapitres qui constituent la première partie seront consacrés à la définition de la problématique. Le premier chapitre montrera en quel sens l'éthique de la discussion est une morale universaliste tandis que le deuxième chapitre exposera les difficultés liées à cet universalisme.

L'universalisme que défend Habermas et qui est d'inspiration kantienne est intimement lié au cognitivisme, à l'idée que les questions pratiques sont susceptibles de vérité de manière analogue aux questions théoriques. Dès lors, après avoir présenté les enjeux et les problèmes de l'universalisme que préconise l'éthique de la discussion, la deuxième partie de ce travail sera consacrée aux enjeux spécifiques du cognitivisme moral. Cette partie comprendra trois chapitres. Le premier portera sur l'analogie qu'établit Habermas entre la justesse morale et la vérité. Cette thèse analogique étant sous-tendue par celle de la primauté du juste sur le bien et étant donné par conséquent qu'on ne peut pas examiner de manière complète la première thèse sans interroger la deuxième, le second chapitre de cette deuxième partie étudiera le clivage qu'établit l'éthique de la discussion entre le juste et le bien.

Le présent travail est une étude critique. Dans les deux premiers chapitres de la deuxième partie, la critique sera menée de manière, pourrait-on dire, immanente. Là cognitivisme sera interrogé dans sa cohérence interne, par exemple dans son rapport à l'universalisme et dans son rapport au concept d'éthique de l'espèce humaine. Mais pour être complet dans l'examen du cognitivisme, le troisième chapitre de la deuxième partie sera consacré à un exposé de la critique externe, me limitant à deux formes du contextualisme : celui d'Alasdair MacIntyre et celui de Mark Hunyadi. Le contextualisme qui y sera présenté est non seulement une critique de l'universalisme habermassien, mais aussi une contestation du cognitivisme qui le sous-tend.

En même temps que Habermas défend une morale universaliste cognitiviste à l'instar de la morale kantienne, il veut détranscendantaliser celle-ci. Il entend élaborer une théorie morale qui prend en compte le pluralisme des visions du monde et les intérêts des acteurs. Si pour être morale la validité d'une norme doit transcender tous les contextes, cette transcendance doit l'être de l'intérieur, elle doit être une transcendance dans l'ici-bas. « En tant qu'acteurs agissant communicationnellement, nous sommes exposés à une transcendance enchâssée dans les conditions de reproduction langagières, sans que nous lui soyons *livrés*. [...] L'intersubjectivité langagière dépasse les sujets sans les *assujettir* »²⁵. La troisième partie de ce travail, du chapitre six au chapitre huit, sera par conséquent consacrée à l'examen de cette entreprise de mondanéisation de la morale universaliste. Elle commencera par l'analyse de l'opérationnalité du

²⁵ J. HABERMAS, *Texte et contexte*, p. 110.

principe de discussion, principe qui est la pierre de touche de la détranscendentalisation de la morale kantienne. Dans le cadre de cette pragmatisation de l'universalisme kantien, l'éthique de la discussion prétend d'une part qu'une norme est moralement valide si elle pourrait trouver un accord des concernés dans une discussion réelle et d'autre part que le consensus sur la norme repose sur la reconnaissance intersubjective des intérêts universalisables. Mais qu'est-ce qui nous permet de distinguer les intérêts universalisables et les intérêts particuliers ? La question de l'accès épistémologique aux intérêts universalisables fera l'objet du sixième chapitre et il y sera montré que faute de pouvoir distinguer les intérêts universalisables de ceux qui demeurent particuliers, la discussion pratique tourne à vide. Au lieu de rendre le principe « D » opérationnel, le principe « U » le paralyse. Peut-on encore alors prétendre à une morale universaliste détranscendentalisée ? C'est pour répondre à ce questionnement que le septième chapitre examinera la démarche reconstructive que Habermas préconise pour la théorie morale. Il y sera question de savoir en quoi la méthode reconstructive permet de fonder le point de vue critique selon *l'appréciation des acteurs*. Puisque cette méthode reconstructive conduit Habermas à établir le point de vue moral à partir des présuppositions pragmatiques de l'argumentation et que ces présuppositions sont l'encrage de la mondanéisation de la morale universaliste, le huitième chapitre, c'est-à-dire le dernier chapitre de la troisième partie de ce travail, procèdera à l'analyse de la thèse de l'immanence du principe moral à la pratique argumentative et essaiera de montrer que le principe moral que propose l'éthique de la discussion n'est pas, contrairement à ce que pense Habermas, immanent à la discussion pratique. En bref, la troisième partie de ce travail visera à montrer que l'éthique de la discussion ne tient pas sa promesse de pragmatiser l'impératif catégorique de Kant et de fonder le principe moral universaliste aux yeux des acteurs.

Alors que le deuxième et le troisième moment de raisonnement – ce qui correspond aux deuxième et troisième parties du travail – portent sur la possibilité de l'universalisabilité d'une norme pour qu'elle soit morale, le dernier moment de raisonnement, qui correspond au dernier chapitre, porte sur la nécessité de cette universalisabilité. La question de la nécessité de l'universalisabilité aura déjà été traitée au chapitre cinq dans le cadre de la critique externe du cognitivisme. Dans cette dernière partie du travail on se demandera si l'on ne peut pas envisager une procédure de l'établissement de la validité des normes morales qui ne recourt pas au principe d'universalisation comme règle d'argumentation.

Première partie

LA PROBLEMATICITE DE L'UNIVERSEL

Chapitre I

Le statut sémantique du principe d'universalisation

Il est bien connu que l'éthique de la discussion de Habermas est une théorie morale universaliste ; mais ce qui est peut-être moins connu est le sens dans lequel elle est dite universaliste. Que signifie au juste la thèse habermassienne selon laquelle une norme morale est valide si elle est *universalisable* ? Dans son entreprise de détranscendentalisation de la morale kantienne, Habermas propose le principe d'universalisation « U » comme règle d'argumentation dans la discussion pratique visant l'établissement de la validité des normes morales. Il l'énonce comme suit : « Chaque norme valide doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui, de manière prévisible, résultent de son observation *universelle* dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés sans contrainte par *toutes* les personnes concernées »¹. Dans cette formulation du principe, il est clair que l'universalisation en question a pour but la satisfaction des intérêts de tout un chacun. Les personnes concernées par la norme l'acceptent comme valide lorsqu'elles sont convaincues que l'observation universelle de cette norme est dans leur intérêt et c'est la discussion pratique qui doit le déterminer. Mais il reste la question de la signification des expressions « tout un chacun » et « universelle ». « Tout un chacun » se réfère-t-il à toutes les personnes concernées ou est-il une variation du terme « universel ? » Cela n'est pas clair dans cette formulation.

Dans la formulation du principe « U », que signifie « l'observation *universelle* d'une norme ? » Du point de vue linguistique, le terme « universel » est polysémique et son usage dans la théorie morale de Habermas me paraît souvent ambigu. Prenons l'exemple de l'affirmation selon laquelle l'intention fondamentale d'une éthique procédurale est de « pouvoir tester sous l'égide du point de vue moral si une norme ou une manière d'agir pourraient trouver dans le cercle des concernés un assentiment universel, rationnellement motivé et, par la même, sans contrainte »². Ici le sens du qualificatif « universel » me semble incertain, si l'on tient compte du fait que dans les travaux de Habermas « universalité » signifie tantôt l'inclusion de toutes les personnes concernées³, tantôt la transcendance « des limites historiques et culturelles de mondes sociaux chaque fois particulières »⁴. Dès lors, l'objectif de ce chapitre est de tenter de préciser ce que Habermas entend par « observation universelle » d'une norme morale et il sera soutenu que par « universalisabilité » d'une norme morale, Habermas entend son indépendance de tous les contextes. Cette thèse sera défendue en trois moments. On commencera par exposer l'ambiguïté du vocable « universel » dans la formulation du principe moral ; ensuite on analysera le rapport entre le principe moral « U » et le principe de discussion « D », rapport qui n'est pas moins ambigu et on examinera enfin la signification d'« universel » en cohérence avec le concept de

¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 34.

² *Ibidem*, p. 55.

³ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 138.

⁴ J. HABERMAS, *Idéalisations et communication*, p. 52.

« morale » chez Habermas, avec son allégeance à la philosophie morale de Kant et avec son cognitivisme.

1. L'ambiguïté du principe d'universalisation

Dans le contexte de la formulation de « U » ci-dessus citée, il y a au moins deux manières de comprendre l'adjectif « universel ». D'une part, l'expression peut avoir le sens de « mondial » ou « planétaire ». Nous utilisons le mot « universel » pour signifier ce qui s'étend sur toute la surface de la terre, ce qui concerne tous les peuples et tous les pays. Ainsi parlons-nous de l'histoire universelle, de l'exposition universelle ou encore de l'Église universelle dont la juridiction s'étend à la terre entière, par opposition à l'Eglise locale souvent limitée à un pays. Dans ce sens, une norme morale ne peut être dite valide que si elle peut être acceptée dans tous les pays du monde et dans toutes les cultures. Appelons cette acception l'*universalisme intégral*. D'autre part, le terme « universel » peut signifier « qui s'applique à la totalité d'un groupe ». C'est dans ce sens que, dans beaucoup de pays, on parle de suffrage universel, c'est-à-dire « étendu à tous les individus, sans distinction ni exclusion, sauf les exceptions prévues par la loi »⁵. Dans cette acception, « universel » se confond avec « général ». Nous utilisons, en effet, l'adjectif « général » pour signifier ce qui « intéresse, réunit sans exception tous les individus, tous les éléments d'un ensemble »⁶. Ainsi parlons-nous d'assemblée générale ou d'amnistie générale. Si tel était le sens d'« universel », le principe moral habermassien signifierait qu'une norme morale est dite valide si elle peut être acceptée par toutes les personnes concernées, celles-ci pouvant être seulement les membres d'un groupe ou d'une communauté particulière. Je propose d'appeler une telle acception l'*universalisme «proximatif»*, car il s'agit bien de l'universalisme, pourrait-on dire, de proximité. Dans ce qui suit seront mis à l'épreuve ces deux sens du mot « universel » que l'on rencontre dans les textes de Habermas portant sur l'éthique de la discussion.

En effet, de nombreux passages dans son œuvre suggèrent l'interprétation du principe d'universalisation dans un sens faible, à commencer par ceux qui concernent le rapport qu'il établit entre le principe d'universalisation « U » et le principe de discussion « D » qu'il énonce comme suit : « Chaque norme valide devrait pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés, pour peu que ceux-ci participent à une discussion pratique »⁷. Habermas affirme clairement que par rapport à « U », « D » est le principe le plus économe⁸, ce qui veut donc dire que les deux principes sont équivalents. Or, manifestement la formulation de « D » n'indique rien d'universel au sens rigoureux du terme indiqué plus haut. En revanche, si « U » était vraiment l'équivalent de « D », Habermas serait obligé d'accepter la position du sceptique qui est son véritable adversaire dans sa théorie morale cognitive. Alors que le sceptique prétend que l'accord dans la discussion pratique est impossible, étant donné la grande diversité d'intérêts, Habermas

⁵ Dictionnaire *Le Petit Robert*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p.34.

⁸ *Ibidem*.

affirme la possibilité du consensus rationnel grâce, précisément, au principe « U » qu'il qualifie de principe-passerelle⁹.

L'ambiguïté de la signification du principe moral persiste même dans les textes ultérieurs à *De l'éthique de la discussion*. C'est le cas, par exemple, de ce propos dans *L'intégration républicaine*, lorsque Habermas discute du contenu cognitif de la morale :

« Une loi est valide au sens moral lorsque tous, adoptant le point de vue de chacun, sont susceptibles de l'accepter. Dans la mesure où les lois « universelles » sont les seules qui remplissent la condition consistant à régler une matière dans l'intérêt égal de tous, la raison pratique s'affirme par le biais de cet aspect de l'universalité des intérêts pris en considération dans la loi. Par conséquent, une personne adopte le point de vue moral dès lors que, *tel* un législateur démocratique, elle se demande si la pratique résultant de l'obéissance générale à une norme hypothétiquement envisagée pourrait être acceptée par toutes les personnes susceptibles d'être concernées en tant que colégislateurs potentiels »¹⁰.

Cette citation est une paraphrase du principe d'universalisation « U » que Habermas avait déjà énoncé dans *Morale et communication* et dans *De l'éthique de la discussion*. Dans la mesure où le sens des termes « tous », « tout un chacun » et « universelles » qui y figurent n'est pas précisé, sa signification universaliste peut s'entendre soit d'une manière forte, soit d'une manière faible. Regardons de près chacune des phrases de la citation.

1. « Une loi est valide au sens moral lorsque tous, adoptant le point de vue de tout un chacun, sont susceptibles de l'accepter ».

Puisque chez Habermas l'établissement de la validité des normes morales a lieu dans une discussion pratique réelle, et non pas dans la pensée ou dans la position originelle comme chez Rawls, ici le terme « tous » ne peut désigner que les participants de la discussion pratique. Il est un quantificateur existentiel. C'est ce qu'explique le passage qui suit immédiatement la citation : « Dans le rôle du colégislateur, chacun participe à une entreprise *coopérative* et, par-là, s'engage dans une perspective étendue à l'intersubjectivité, permettant de voir si une norme controversée peut être considérée comme universalisable du point de vue de toute personne intéressée »¹¹. Par contre, le référent de l'expression « tout un chacun » me paraît indécidable. Il n'est pas sûr qu'elle renvoie aux membres du cercle des intéressés dans la discussion pratique plutôt qu'à tous les acteurs moraux quels que soient leurs contextes, comme le soutiendrait Kant.

2. « Dans la mesure où les lois « universelles » sont les seules qui remplissent la condition consistant à régler une matière dans l'intérêt égal de tous, la raison pratique s'affirme par le biais de cet aspect de l'universalisabilité des intérêts pris en considération dans la loi ».

⁹ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 84.

¹⁰ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 45.

¹¹ *Ibidem*.

Cette proposition comporte une affirmation capitale par rapport au principe moral habermassien. C'est la thèse kantienne selon laquelle, seule l'universalisabilité d'une norme assure son impartialité. La moralité d'un intérêt réside dans son caractère universalisable. Or, nous savons ce que signifie « universalisable » chez Kant. Est-ce la même chose chez Habermas d'autant plus que l'éthique de la discussion veut pragmatiser la morale kantienne?

3. « Par conséquent, une personne adopte le point de vue moral dès lors que, *tel un législateur démocratique*, elle se demande si la pratique résultant de *l'obéissance générale* [c'est moi qui souligne] à une norme hypothétiquement envisagée pourrait être acceptée par toutes les personnes susceptibles d'être concernées en tant que colégislateurs potentiels ».

Dans la mesure où *allgemeine Befolgung* peut se rendre en français par « obéissance générale », le lecteur n'est pas obligé de voir dans le principe moral que propose Habermas un universalisme intégral. Ainsi, la lecture d'un universalisme « proximatif » donne raison à Klaus Günther qui affirme que Habermas comprend le principe moral comme principe de l'accord *général* de tous ceux qui sont concernés¹².

La polysémie du terme *allgemein* permet aussi à William Rehg d'interpréter le principe moral habermassien dans le sens d'un universalisme relatif. Il met en évidence le fait que « U » répond à deux questions : celle de l'auditoire, c'est à dire à la question de savoir à qui doivent s'adresser les arguments dans la discussion pratique, et celle du type d'argument. D'après lui, on peut répondre à ces deux questions à la fois par l'affirmation selon laquelle l'argument doit être convaincant à quiconque pourrait être concerné et pour cela il doit être un argument pour l'acceptabilité *générale* des conséquences prévisibles et des effets secondaires de la norme en question. Ici le mot « général » a le sens de ce qui s'applique à l'ensemble ou à la majorité des cas. Pour Rehg, c'est le sens d'« *allgemein* » dans la formulation de « U »¹³.

Le problème de toutes ces interprétations de l'universalisme moral au sens proximatif qui viennent d'être mises en évidence est qu'elles sont aux antipodes de l'intention générale de Habermas dans l'élaboration de l'éthique de la discussion : la défense d'une éthique cognitiviste, à l'instar de celle de Kant, qui soit à même de réfuter le scepticisme moral et d'être critique. À côté de ces passages qui conduisent à interpréter le principe moral habermassien dans le sens d'un universalisme proximatif, il y en a bien d'autres qui plaident pour la lecture dans le sens d'un universalisme intégral, lecture qui sera défendue dans cette étude. Mais préalablement, il importe de considérer le rapport qu'entretient le principe d'universalisation « U » avec le principe de discussion « D », car ce rapport contribue au problème que pose le statut sémantique du principe d'universalisation.

¹² "The range in meaning of the terms used in a norm is irrelevant to the universalizability of this norm. This applies even when the universalizability principle is understood in a weak sense as the meaning of the expression "ought" and not, as Habermas comprehends it, as a principle of general and qualified agreement of all those affected". K. GÜNTHER, *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*, p. 16.

¹³ "To say that moral norms are "general" is to make a claim about their semantics, namely that they are formulated in general categories and thus do not use proper nouns referring to particular individuals, do not explicitly allow for personal exemption, and so on". William Rehg, "Discourse ethics" in *Jürgen Habermas: Key concepts*, p. 123.

2. Du rapport entre le principe d'universalisation « U » et le principe de discussion « D »

Il y a une ambiguïté dans le rapport entre le principe de discussion « D » et le principe d'universalisation « U » qui, l'un et l'autre, sont présentés par Habermas comme substituts de l'impératif catégorique « en même temps ». Au premier regard, selon la manière dont les deux principes sont énoncés dans *De l'éthique de la discussion*, page 17, « D » semble être soumis à « U » comme principe qui cadre la discussion pratique, à défaut de quoi la norme qui serait l'objet d'un consensus au terme d'une argumentation serait purement contextuelle, alors que dès le départ le projet de l'éthique de la discussion est de défendre une morale universaliste qui est à même de combattre le relativisme et le scepticisme axiologique. Alors que le principe de discussion vise à pragmatiser ou à détranscendentaliser la morale kantienne qui est formaliste, le principe d'universalisation impose une certaine restriction pour garantir le caractère cognitiviste de la morale qui, à son tour, garantit l'écart entre le critère de validité normative et le simple fait de reconnaître intersubjectivement la validité d'une norme dans un contexte déterminé. Selon cette interprétation, « U » impose une contrainte contrefactuelle qui permet au consensus issu de la discussion pratique d'être rationnel, c'est-à-dire fondé en raisons.

Par ailleurs, à la page 34 de *De l'éthique de la discussion*, Habermas suggère que « U » n'est qu'une explicitation de « D », ce qui pourrait vouloir dire qu'il est subordonné à « D ».

« S'il est possible de déduire « U » du contenu normatif des présuppositions pragmatiques universelles de l'argumentation en général, l'éthique de la discussion se laisse ramener à la formulation suivante, plus économe : (D) Chaque norme valide devrait pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés, pour peu que ceux-ci participent à une discussion pratique »¹⁴.

Ici Habermas suggère que dans la mesure où « U » se déduit du contenu des présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général, présuppositions que chaque participant sérieux de la discussion pratique ne peut pas manquer de mettre en œuvre, c'est « D » qui constitue *ultimement* le critère de validité normative. Le principe « U » n'est pas imposé du dehors, il fait partie intégrante de toute participation dans la discussion pratique et ce de manière inévitable. D'ailleurs, à la différence du principe d'universalisation, Habermas n'a pas cherché à fonder en raison le principe de discussion. La formulation de celui-ci met en exergue la procédure discursive comme première normativité¹⁵ et c'est peut-être la raison pour laquelle il est considéré par Habermas comme le principe de l'éthique de la discussion.

Cependant, il serait aussi légitime de voir « D » comme *découlant* de « U » puisque celui-ci met en évidence l'examen de l'acceptabilité - par tous les concernés - des conséquences et des effets secondaires qui résultent de l'observation universelle d'une norme comme la raison d'être d'une discussion pratique¹⁶. C'est dans cet ordre d'idées que, s'appuyant sur la thèse

¹⁴ *Ibidem*, p. 34.

¹⁵ J-M. FERRY, *Valeurs et normes, la question de l'éthique*, p. 32.

¹⁶ J-M. FERRY, *Philosophie de la communication 2*, p. 31.

habermassienne selon laquelle le principe d'universalisation est à l'état implicite dans les présuppositions de l'argumentation en général, Stéphane Haber affirme que « U » est le fondement de « D », faute de quoi ce dernier ne serait qu'une norme socialement déterminée, « l'expression d'un *éthos* bourgeois, occidental, masculin, etc. »¹⁷. Toute interaction langagière orientée vers une entente implique une mise en œuvre des règles parmi lesquelles figure celle d'universalisation. Dans la discussion, « je ne peux pas ne pas vouloir que mon argument puisse en principe être accepté par tous ceux qui y sont exposés ou pourraient l'être »¹⁸. Cette présupposition fait partie de la grammaire de l'argumentation en général. Avant toute discussion, la règle d'universalisation est immanquablement supposée. Selon Haber, « U » fonde donc « D » de façon nécessaire¹⁹.

A vrai dire, le problème du rapport entre ces deux principes tient au fait que dans son éthique de la discussion, Habermas opère une double transformation de l'impératif catégorique de Kant : en principe de discussion et en règle d'argumentation morale. C'est cette démarche qui soulève la question de savoir lequel de deux principes est finalement le principe moral pour son éthique de la discussion. Néanmoins, comme Habermas lui-même l'affirme, il ne faut pas confondre ces deux principes. Alors que « D » montre les conditions auxquelles peuvent légitimement être reconnues les prétentions à la validité des normes morales, « U » est le principe qui garantit l'impartialité de ces dernières. Dès lors, ce n'est pas l'acceptabilité (consensuelle) qui détermine l'universalité d'une norme comme le laisse entendre Münster lorsqu'il affirme que selon l'éthique de la discussion de Habermas, la première formule de l'impératif catégorique de Kant peut se paraphraser comme : « Agis toujours selon la règle du discours pratique dont les normes éthiques pourront seulement être universalisées si elles ont été acceptées par tous dans une discussion »²⁰. Selon cette lecture, le principe d'universalisation ne peut plus se comprendre comme règle d'argumentation. L'universalisabilité d'une norme est le critère de son acceptabilité et non l'inverse.

On pourrait considérer que le principe « U » et le principe « D » entretiennent un rapport de chiasme. D'une part, « U » n'a d'importance que dans la discussion pratique, car il est la règle d'argumentation. D'autre part, la discussion morale n'a de raison d'être que par « U » qui stipule pourquoi nous devons discuter pour établir la validité des normes morales. « U » explique l'exigence de recours à la discussion pour régler les conflits de notre coexistence. C'est afin de prendre en compte les conséquences pratiques de l'observation des normes en question. De plus, sans « U » en tant que règle d'argumentation, « D » ne serait pas opératoire²¹. Chaque principe est la raison d'être de l'autre, l'un présuppose l'autre. De ce point de vue, on peut dire que l'un n'est pas primordial par rapport à l'autre.

¹⁷ S. HABER, *Jürgen Habermas, une introduction*, p.172.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 173.

²⁰ A. MÜNSTER, *Le principe "Discussion", Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, p.134.

²¹ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 58.

Habermas lui-même s'est rendu compte de l'ambiguïté qui plane sur le rapport entre ces deux principes. Dans *Droit et démocratie*, il avoue que, dans les textes antérieurs qui portent sur l'éthique de la discussion, il n'a pas suffisamment distingué le principe d'universalisation du principe de discussion. Il précise le sens spécifique du principe de discussion et indique qu'il a une certaine primauté sur d'autres principes de la raison pratique. Il écrit : « Dans les études que j'ai jusqu'ici publiées concernant l'éthique de la discussion, je n'ai pas suffisamment distingué le principe de discussion du principe moral. Le principe de discussion n'élucide que le point de vue selon lequel les normes d'action en général peuvent être *fondées en raison de manière impartiale* ; en disant cela, je suppose que le principe lui-même est fondé dans les relations de reconnaissance symétriques qui habitent les formes de vie structurées par la communication »²². Dans *Droit et démocratie*, ouvrage qui traite de la relation entre le droit et la morale, Habermas vide le principe de la discussion du contenu moral qu'il lui avait donné dans *De l'éthique de la discussion* où il affirmait que « D » remplace l'impératif catégorique de Kant. Dans *Droit et démocratie* il soutient que même si le principe de discussion a certainement un contenu normatif, « il se trouve toutefois à un degré d'abstraction qui, vis-à-vis de la morale et du droit, est *encore neutre* en dépit de ce contenu normatif ; il se réfère en effet à des normes d'action en général »²³.

Habermas conçoit donc le principe de discussion « D » « non pas comme un principe moral mais comme un principe procédural indiquant comment l'exigence d'impartialité liée à la justification de toute forme de jugement normatif (moral ou non) doit être honorée »²⁴. « D » est un principe de procédure de mise à l'épreuve des positions concernant la validité des normes d'action en général, qu'elles soient morales ou non, et qui, en lui-même, n'a aucun contenu moral. Dans *Droit et démocratie*, le principe de discussion a été élargi et porté à un degré d'abstraction plus haut qui permet de l'utiliser pour délibérer non seulement sur les questions morales, mais aussi sur d'autres questions d'ordre pratique, telles que les questions juridiques. Dans la formulation du principe « D », « le prédicat « valides » se réfère à des normes d'action et aux énoncés généraux qui leur correspondent ; il exprime un sens non spécifique de la validité normative qui relativement à la distinction entre morale et légitimité est encore indifférent »²⁵. Habermas a donc changé le sens qu'il a avait donné à « D » dans *De l'éthique de la discussion*.

Cette nouvelle signification du principe de discussion a été contestée par Karl-Otto Apel. Celui-ci voit toujours une implication immédiate du principe moral dans le principe de discussion. En effet, Apel estime avec Habermas que c'est à partir du principe de la discussion que les normes juridiques comme les normes morales sont fondées dans la philosophie de la communication. Le principe de discussion jouit d'une primauté sur les autres principes de la raison pratique, car dans le cadre postmétaphysique, « ce qui compte en tant que bon ou mauvais argument peut, à vrai dire, faire à son tour l'objet de la discussion. C'est pourquoi l'acceptabilité rationnelle d'un énoncé se fonde en dernière instance sur des raisons, associées à certaines

²² J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p.125.

²³ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 123.

²⁴ H. POURTOIS, « Le point de vue moral et le principe d'universalisation. De Kant à Habermas », *DOCH, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale*, 48, p. 16.

²⁵ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 124.

propriétés du processus d'argumentation lui-même »²⁶. Dans ce sens le principe de la discussion est donc primordial²⁷. C'est sur la base de la discussion primordiale que la spécification des normes (morales et juridiques) doit advenir. Le principe moral et le principe juridique doivent procéder de manière co-originale du principe de la discussion²⁸. Or, pour Apel, dans la mesure où « D » doit être « moralement neutre », « l'éthique de la discussion chez Habermas cesse d'être la discipline de base de la philosophie pratique »²⁹. Ce n'est pas parce que les normes du droit doivent être distinguées des normes de la morale que le principe de la discussion doit être nécessairement moralement neutre, soutient Apel³⁰. La justification de cette position s'inscrit dans sa pensée pragmatique-transcendantale.

« Il [principe de la discussion] doit inclure *a priori l'égalité de droit* des intérêts et des arguments possibles de tous les partenaires de la discussion, et aussi à mon sens la *coresponsabilité* de tous les partenaires de la discussion dans la tentative de résolution consensuelle du problème. Or ces *normes fondamentales transcendantales* de l'éthique de la discussion ne peuvent être elles-mêmes un résultat possible de la « discussion pratique », puisque ce sont elles qui la rendent possible »³¹.

C'est clair pour Apel, le principe de discussion ne peut en aucun cas être moralement neutre, car les présuppositions qui le constituent sont déjà d'ordre moral. Pour lui, le contenu du principe moral est déjà implicite dans « D ». Si le principe de discussion était moralement neutre, il serait impossible de fonder philosophiquement les normes procédurales fondamentales de la morale de la discussion.

« En l'espèce, ce qu'a d'aigue la fondation pragmatique-transcendantale ultime des normes fondamentales de la discussion tient au contraire à ce qu'elle procède d'une réflexion sur la présupposition de la discussion primordiale. Une telle réflexion montre que, en toute discussion primordiale, nous devons avoir déjà reconnu les normes procédurales fondamentales de l'égalité en droit et de la coresponsabilité pour parvenir à la résolution consensuelle du problème. Ainsi, le principe de discussion n'est en mesure de fonder les normes procédurales de la morale de la discussion que si, et seulement si, comme on peut l'apercevoir grâce à une réflexion transcendantale, il n'est pas lui-même *moralement neutre*, mais contient déjà de manière implicite les normes procédurales fondamentales de la morale de la discussion »³².

Concernant cette objection d'Apel, Habermas considère que celui-ci assimile le sens transcendantal au sens déontologique de la normativité. Apel interprète le contenu normatif des présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général au sens déontologique fort. Or les présuppositions transcendantales de l'argumentation sont différentes des obligations morales.

²⁶ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 60.

²⁷ K.O. APEL, « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale », *Les Etudes Philosophiques*, janvier-mars 2001, p. 71-72.

²⁸ *Ibidem*, p. 67.

²⁹ *Ibidem*, p. 71.

³⁰ *Ibidem*, p. 72.

³¹ *Ibidem*, p. 73.

³² *Ibidem*.

Ces présuppositions ne peuvent pas être transgressées sans que soit mises à mal le jeu de l'argumentation en tant que tel, alors que nous transgressons les règles morales sans pour autant abandonner le jeu de langage moral. Apel fait une « extrapolation directe » des présuppositions pragmatiques aux obligations morales³³. Même si nous comprenons l'égale distribution des libertés communicationnelles et la condition de sincérité pour la participation dans la discussion au sens de droits et devoirs de l'argumentation, leur nécessité transcendantale et pragmatique ne peut pas être transférée directement dans la force déontologique des droits et devoirs moraux³⁴. « Il est impossible que la contrainte pour ainsi dire transcendantale des présuppositions inévitables de l'argumentation génère à elle seule une obligation morale »³⁵. Celle-ci se rattache bien plutôt aux normes spécifiques qui sont soumises à la discussion pratique et auxquelles se rapportent les raisons mobilisées dans le cadre de la délibération.

« Le caractère inclusif ne signifie que l'accès illimité à la discussion, et non l'universalité d'une norme d'action obligatoire, quelle qu'elle soit. La répartition égalitaire des libertés de communiquer à l'intérieur de la discussion et l'exigence de sincérité pour la discussion sont des obligations et des droits relatifs à l'argumentation et nullement d'ordre moral. De même l'absence de contrainte est relative au processus argumentatif lui-même et non aux relations interpersonnelles extérieures à cette pratique. Les règles constitutives du jeu d'argumentation définissent l'échange des arguments et des prises de position par oui ou non ; elles ont un sens épistémique qui consiste à permettre la justification de certains énoncés, et non le sens pratique immédiat de motiver des actions »³⁶.

Habermas reproche à Apel de vouloir dériver une obligation morale de la réflexivité sur les normes qui sont toujours déjà présupposées dans l'argumentation, sans autre médiation. La discussion du philosophe qui réfléchit sur le contenu des présuppositions universelles de l'argumentation justifie les normes morales fondamentales directement, sans détour de la justification du principe d'universalisation³⁷. Habermas estime que la substance normative contenue dans les présuppositions de l'argumentation a une pertinence pratique uniquement dans un sens limité, à savoir dans le fait qu'elle rend possible la critique des prétentions à la validité, et donc dans le fait de contribuer au processus d'apprentissage³⁸.

Habermas a toujours tenu à distinguer le principe moral du principe de discussion. Dans *Droit et démocratie* il montre bien que le principe de discussion explicite le sens de l'appréciation impartiale des questions normatives de toute sorte, tandis que le principe d'universalisation ne concerne que la validité des normes morales. Cependant dans ce même ouvrage il y a des deux affirmations qui font penser que le principe de discussion n'a pas cessé

³³ J. HABERMAS, *Between Naturalism and Religion*, p. 83.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 62.

³⁶ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 61. Cet argument qui répondait dans cet ouvrage à l'objection de circularité au sujet de la dérivation du principe « U » à partir des présuppositions pragmatiques de l'argumentation est répété dans *Zwischen Naturalismus und Religion* pour répondre à Apel au sujet de la neutralité morale du principe « D ». Voir *Between Naturalism and Religion*, p. 83.

³⁷ J. HABERMAS, *Between Naturalism and Religion*, p. 95.

³⁸ *Ibidem*, p. 84.

d'être un principe moral. Premièrement, le rapport qu'entretiennent les principes « D » et « U » dans *De l'éthique de la discussion*, rapport que j'ai mis en évidence plus haut, est réaffirmé dans *Droit et démocratie* par la désignation du principe de discussion comme « principe économe »³⁹, expression utilisée par Habermas pour désigner le rapport de « D » à « U », à savoir, ce me semble, que le dernier est l'explicitation du premier. Lorsque Habermas affirme que par rapport au principe « U », le principe « D » est le principe plus économe, il veut dire par là que le principe « U » est la forme élaborée du principe « D » qui, lui, est concis⁴⁰. Cela ne signifie-t-il pas que ces deux principes ont le même sens et qu'ils sont équivalents ? Deuxièmement, Habermas affirme que dans la discussion de fondation morale, le principe « D » *adopte la forme* du principe moral. « Dans les discussions qui portent sur la fondation en raison des règles morales, on sait que le principe de discussion adopte la forme d'un principe d'universalisation. Le principe moral joue dans cette mesure le rôle d'une règle d'argumentation. »⁴¹. Cette affirmation n'indique-t-elle pas que « D » et « U » sont le même principe sous deux aspects différents ? Cette affirmation me semble évoquer la thèse du caractère économe du principe « D », l'idée que « D » est une forme concise de la formulation du principe moral. Si le principe de discussion est le principe raccourci du principe d'universalisation et s'il est une *forme* du principe d'universalisation, il me paraît permis de le considérer aussi comme principe moral.

Cependant, par rapport à la clarté de la distinction de ces deux principes de l'éthique de la discussion défendue depuis *Droit et démocratie*, en passant par *L'intégration républicaine*, jusqu'à *Entre naturalisme et religion*, ce résidu d'ambiguïté n'a pas beaucoup d'importance. Étant donné l'insistance de Habermas dans *Zwischen Naturalismus und Religion* - texte plus tardif- sur le fait que les présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général n'ont pas de contenu moral, il me semble qu'il faut comprendre ces deux principes comme bien distincts, et qu'il n'y a qu'un seul principe moral, en l'occurrence, le principe « U ». Il est clair que le principe de discussion « D » exprime le sens de la validité des normes d'action en général, tandis que le principe d'universalisation précise le sens de la validité des normes d'action morales. Ce qui reste à préciser, c'est le sens de l'universalité qu'exprime ce principe moral, le principe « U ». C'est l'objet de la section qui suit.

³⁹ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 123.

⁴⁰ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 34.

⁴¹ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 125.

3. L'universalisme intégral

a. La mise en rapport de l'éthique de la discussion avec l'éthique de Kant

Le principe d'universalisation de Habermas est une reformulation du principe d'universalisation de Kant en termes d'éthique de la discussion. « U » détermine le sens de la validité de l'obligation morale. La thèse que je voudrais défendre dans cette sous-section est l'affirmation selon laquelle Habermas utilise le terme « universel » dans sa philosophie morale dans le même sens que Kant dans l'impératif catégorique. Pour Kant, une norme est morale si elle peut être érigée en une loi universelle. « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »⁴². D'après lui, le mot « universel » signifie ici valable pour tous les êtres rationnels en tout lieu et en tout temps. La maxime d'une action – qui est un principe subjectif – est morale, lorsqu'elle peut être élevée à l'universalité et donc valoir comme loi – qui est un principe objectif. Alors que la maxime est le principe d'après lequel le sujet *agit*, « la loi est le principe objectif, valable pour tout être raisonnable, le principe d'après lequel il *doit agir*, c'est-à-dire un impératif »⁴³. Pour Kant, la volonté individuelle capable de vouloir qu'une maxime soit une loi universelle est une expression de la volonté commune à tous les acteurs moraux en tant qu'ils sont des êtres rationnels, car la raison en tant que faculté des principes est partagée par toutes les personnes humaines. La loi pratique est donc universellement valide dans ce sens qu'elle oblige tous les êtres raisonnables et qu'elle n'admet aucune exception. Ainsi, pour rendre plus compréhensible l'impératif catégorique, Kant se le représente selon le concept d'une loi de la nature.

« Or, si de cet unique impératif tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés comme de leur principe, quoique nous laissons non résolue la question de savoir si ce qu'on appelle le devoir n'est pas encore en somme un concept vide, nous pourrions cependant tout au moins montrer ce que nous entendons par là et ce que ce concept veut dire. Puisque l'universalité de la loi d'après laquelle des effets se produisent constitue ce qu'on appelle proprement *nature* dans le sens le plus général (quant à la forme), c'est-à-dire l'existence des objets en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles, l'impératif universel pourrait encore être énoncé en ces termes : *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE* »⁴⁴.

Kant précise que le règne des fins - le monde des êtres raisonnables – est analogue au règne de la nature⁴⁵.

Alors que le terme « universel » est polysémique, à ma connaissance Habermas n'a jamais remis en question le sens kantien, à savoir valoir pour tous les êtres raisonnables quels que soient leurs contextes et les circonstances. Pourtant, dans *De l'éthique de la discussion* il fait remarquer que c'est un tel universalisme qui constitue le caractère formaliste de l'éthique kantienne.

⁴² E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.128.

⁴³ Note de bas de page de Kant dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 128.

⁴⁴ E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 129.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 159.

« Bien que Kant choisisse la forme impérative (« Agis seulement selon la maxime par laquelle tu puisses en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle »), l'impératif catégorique assume le rôle d'un principe de justification qui permet de déclarer valides des normes d'action universalisables : ce qui est justifié d'un point de vue moral doit pouvoir être voulu par tous les êtres rationnels. Dans cette perspective, nous parlons d'une éthique formaliste »⁴⁶.

Nous le voyons bien, ici Habermas réaffirme ce que Kant entend par le terme « universel » dans sa philosophie morale : ce qui est acceptable pour tous les êtres rationnels. Par rapport à un tel universalisme moral, Habermas ne montre aucune réserve. Ce contre quoi l'éthique de la discussion s'insurge principalement dans la morale kantienne est le monologisme qu'elle recèle.

Habituellement, lorsque Habermas discute d'un sujet philosophique, il commence par examiner les thèses des auteurs qui ont déjà traité le même sujet. Il met en évidence les mérites de leurs pensées et souvent il souligne leurs faiblesses. Or, lorsqu'il définit l'éthique de la discussion par rapport à l'éthique de Kant, parmi les faiblesses de la morale kantienne que Habermas indique, il n'y a pas l'universalité intégrale de l'impératif catégorique⁴⁷. Pour marquer la différence entre l'éthique de Kant et l'éthique de la discussion, il s'en tient essentiellement à trois points. Premièrement, l'éthique de la discussion abandonne la doctrine kantienne des deux règnes. « Elle renonce à la différence catégoriale entre le règne de l'*intelligible*, auquel appartiennent le devoir et la libre volonté, et le règne du *phénoménal*, qui englobe entre autres choses les inclinations, les motifs purement subjectifs, de même que les institutions de l'Etat et de la société »⁴⁸. Deuxièmement, l'éthique de la discussion récuse le monologisme de l'éthique de Kant, c'est-à-dire le fait d'escompter de chacun « qu'il entreprenne *in foro interno* (« dans la solitude de la vie de l'âme », comme disait Husserl) la mise à l'épreuve de ses maximes d'action »⁴⁹. L'éthique de la discussion au contraire veut que la détermination de la validité normative soit le résultat d'une discussion publique réelle, réalisée intersubjectivement. Troisièmement, pour la fondation du principe moral, l'éthique de la discussion refuse le recours à un fait de raison comme chez Kant. Par la déduction de « U » à partir des présuppositions universelles de l'argumentation, Habermas prétend surmonter le problème de la fondation tel qu'on le trouve dans l'éthique kantienne. Parmi les différences qui séparent l'éthique de Kant et son éthique de la discussion, Habermas ne mentionne pas la question du sens du terme « universel » dans la formulation de l'impératif catégorique. Qui ne dit mot consent! Mais plus positivement, il y a bien de passages dans les textes de Habermas qui montrent qu'il s'approprie le sens kantien de l'universel.

En effet, comme Habermas l'affirme dans l'ouverture de *De l'éthique de la discussion*, sa philosophie morale est une tentative de reformuler l'éthique kantienne⁵⁰. Dans ce texte dont le

⁴⁶ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 17.

⁴⁷ Habermas fait cette présentation de la définition de l'éthique de la discussion par rapport à celle de Kant au début du premier chapitre de *De l'éthique de la discussion*.

⁴⁸ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 24.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 15.

but principal est d'expliquer les thèses fondamentales de l'éthique de la discussion, Habermas consacre le premier chapitre à l'exposé des objections de Hegel contre la morale kantienne et se demande si ces objections valent également pour l'éthique de la discussion. Mais avant de commencer ce propos, il présente de manière concise ce qu'est l'éthique de la discussion par rapport à l'éthique de Kant qui est essentiellement déontologique, cognitiviste, formaliste et universaliste.

Dans cette section, Habermas n'indique pas sa position au sujet de l'aspect déontologique de l'éthique kantienne, mais dans la section suivante qui porte le titre « quelles intuitions morales l'éthique de la discussion conceptualise-t-elle ? » il affirme que « l'éthique de la discussion élargit le concept déontologique de la justice à ceux des aspects *structurels* de la vie bonne qui, du point de vue universel de la socialisation communicationnelle, se laissent affranchir de la totalité concrète de formes de vie à chaque fois particulières »⁵¹. Quant au cognitivisme, Habermas affirme d'emblée qu'il se l'approprie sans réserve. « Je conçois la justesse normative comme une prétention à la validité analogue à la vérité »⁵². Pour ce qui est du caractère formaliste, il précise que le principe de la discussion « D » prend la place de l'impératif catégorique, principe selon lequel « seules peuvent prétendre à la validité des normes qui peuvent trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique »⁵³. Lorsque Habermas arrive à la présentation de la quatrième dimension de l'éthique de Kant, non seulement il ne donne aucune indication qu'il comprend autrement le caractère universaliste de la philosophie morale de Kant, mais il se l'approprie aussi sans réserve.

« Enfin, nous nommons *universaliste* une éthique qui fait que ce principe moral (ou un autre analogue) n'exprime pas seulement les intuitions d'une culture ou d'une époque déterminées, mais vaut de façon universelle. Seule une fondation du principe moral qui n'est pas d'emblée renvoyée à un fait de raison peut désamorcer le soupçon d'un paralogisme ethnocentriste. On doit pouvoir montrer que notre principe moral ne fait pas que refléter les préjugés d'un citoyen adulte, blanc, mâle, bourgeois, issu de la Mitteleuropa »⁵⁴.

Le principe moral dont il s'agit dans cette citation, c'est le principe d'universalisation « U » auquel l'impératif catégorique de Kant est dit être ramené en même temps qu'au principe « D » et qui venait d'être énoncé dans le paragraphe précédent comme suit : « Dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous »⁵⁵. Ce principe moral - qui sert de règle d'argumentation dans la discussion pratique - Habermas montre bien dans quel sens il est universel : il « n'exprime pas seulement les intuitions d'une culture ou d'une époque

⁵¹ *Ibidem*, p. 23.

⁵² *Ibidem*, p. 17.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁵ *Ibidem*. P. 17.

déterminées »⁵⁶. C'est donc un principe qui vaut partout et toujours. Il est indépendant de tous les contextes culturels et temporels. Il me semble que Habermas ne peut pas être ici plus clair; c'est bien du sens kantien qu'il s'agit; par le terme « universel », il entend valable pour tous les êtres rationnels sans exception⁵⁷.

Aussi est-il permis de voir dans l'analogie établie entre le principe d'universalisation et le principe d'induction une manière de s'attacher à cette intuition kantienne. Dans les sciences empiriques, l'induction est une généralisation d'une série finie d'énoncés d'observation singuliers en une loi universelle. Par exemple, la série finie d'énoncés d'observation que le papier de tournesol vire au rouge lorsqu'il est plongé dans l'acide peut légitimement être généralisée en la loi universelle : « L'acide fait virer au rouge le papier de tournesol »⁵⁸. L'induction est donc un procédé par lequel on passe des énoncés singuliers de l'observation aux énoncés universels constitutifs du savoir scientifique. Pour Habermas, dans la discussion pratique qui fait valoir la diversité des orientations axiologiques, on a besoin d'un principe similaire pour pouvoir arriver à un consensus. Il affirme que pour avoir ce principe, comme c'est d'ailleurs le cas pour toutes les éthiques cognitivistes, il faut s'inspirer de l'impératif catégorique de Kant dont l'idée clé est le caractère impersonnel et universel des commandements moraux valides⁵⁹.

« Aussi longtemps que les arguments n'obéissent qu'à la contrainte de la consécution logique, ils n'amènent, au plan substantiel, rien de nouveau ; à l'inverse, lorsqu'ils n'ont qu'un contenu substantiel, ils se fondent sur des expériences et des besoins qui peuvent être interprétés à la lumière de théories changeantes et à l'aide de systèmes descriptifs variables, ce qui donc n'offre pas non plus de base *décisive*. En fait, dans le discours théorique, la faille qui s'ouvre entre les observations singulières et les hypothèses universelles, est compensée grâce à différentes formes du principe inductif, reconnues et régulières. C'est d'un principe-passerelle équivalent dont nous avons besoin dans la discussion pratique. C'est la raison pour laquelle toutes les études portant sur la logique de l'argumentation morale conduisent immédiatement à la nécessité qu'il y a d'introduire un principe moral jouant, en tant que règle argumentative, un rôle équivalent à celui du principe d'induction dans le discours de la science empirique »⁶⁰.

Ce qui fascine Habermas dans le principe d'induction, me semble-t-il, est l'universalité des lois scientifiques qu'il permet d'établir à partir des observations singulières. Par la recherche d'un principe-passerelle de l'argumentation équivalent au principe d'induction, Habermas laisse entendre qu'une norme morale valide doit être semblable à une loi scientifique. Pour cela, il prend Kant comme autorité. « Le principe-passerelle, dont l'objet serait de permettre le consensus, doit, par conséquent, garantir le fait que les normes qui sont acceptées comme valides sont celles et seulement celles qui expriment une volonté générale, autrement dit celles, comme Kant n'a cessé de le dire, qui conviennent à « la loi universelle » »⁶¹.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 18

⁵⁷ A. WELLMER, *The Persistence of Modernity : Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, p.155.

⁵⁸ Exemple emprunté à Alan F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science ?* p. 25.

⁵⁹ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 84.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

Dans l'éthique de la discussion il est question de l'élaboration d'une morale déontologique qui est à même d'établir une assise pour la validité morale tout en tenant compte du pluralisme des orientations axiologiques et de la diversité d'intérêts chez les acteurs. Habermas veut élaborer une théorie qui s'affranchit à la fois de l'universalisme abstrait ou de cohérence logique, et de la pure contingence du particulier. C'est ainsi qu'il recourt à un principe analogue à celui de l'induction pour faire valoir le passage du singulier à l'universel. La comparaison entre le principe moral et le principe d'induction est à mes yeux analogue à la comparaison que fait Kant entre la loi morale et la loi de la nature et cela me paraît une autre indication de l'appropriation du sens kantien du terme « universel » en morale. L'universel auquel l'induction arrive après la considération des données particulières est un universel qui transcende tous les contextes historiques et culturels. Si la procédure de fondation normative n'impliquait pas un tel universalisme rigoureux, il n'est pas sûr que Habermas l'aurait comparée à la procédure inductive des sciences empiriques.

Par ailleurs, dans la fondation du principe d'universalisation Habermas se démarque de Kant. Il ne recourt pas à un fait de raison, à la conscience que nous avons du pouvoir autolégislatif de la liberté. Habermas affirme que le principe « U » se déduit réflexivement des présuppositions pragmatiques universelles de l'argumentation que tout participant dans la discussion pratique ne peut pas manquer de mettre en œuvre. Ce mode de fondation, dit-il, lui permet d'éviter le soupçon d'un paralogisme ethnocentriste. Mais ce mode de fondation, justement, révèle le sens qu'il accorde au terme « universel ».

Lorsque Habermas entreprend la tâche de fonder en raison le principe moral, il soutient que celui-ci n'est pas extérieur aux acteurs, qu'il est inhérent à la discussion pratique que ceux-ci entreprennent pour rétablir le consensus normatif perturbé. Il écrit :

« Le point de vue moral, sous l'égide duquel nous pouvons juger les questions pratiques de manière impartiale, est certes interprété diversement. Mais il ne se tient pas à notre disposition arbitraire, parce que lui-même découle de la forme communicationnelle de la discussion rationnelle. Intuitivement, il s'impose à quiconque s'engage, d'une manière générale, dans cette forme réflexive de l'agir orienté vers l'intercompréhension. Par cette hypothèse fondamentale, l'éthique de la discussion se place dans la tradition kantienne, sans s'exposer aux objections qui, dès le départ, avaient visé une abstraite éthique de la conviction »⁶².

Si le point de vue moral – qui est celui de l'universalisation – *ne se tient pas à notre disposition arbitraire*, s'il *s'impose* à tout participant de la discussion pratique, il me semble bien que l'universalisation en question ne peut signifier autre chose que transcendant tous les contextes possibles de l'action, sinon il y aurait une incohérence entre le principe moral et sa fondation en raison. « En fondant « U » en raison, l'éthique de la discussion conteste l'hypothèse de base du relativisme éthique selon laquelle la validité des jugements ne pourrait se mesurer qu'aux seuls critères de rationalité ou de valeur en vigueur dans la culture ou dans la forme de vie à laquelle

⁶² J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 95.

appartient le sujet qui juge »⁶³ D'après le raisonnement de Habermas, dans la mesure où c'est aux présuppositions nécessaires de l'argumentation en tant que telle qu'appartient l'exigence de la justesse morale, il s'ensuit que le point de vue moral soit invariable à travers les cultures et les époques. Dans cet ordre d'idée, le terme « universel » dans « U » ne peut pas s'entendre au sens proximal sans tomber dans une certaine incohérence. S'il devait s'entendre au sens contextuel, ce serait en dissonance avec les présuppositions pragmatiques universelles - qui n'ont aucune alternative envisageable -desquelles découlent « U ». C'est ce qu'atteste la thèse de la contradiction performative qu'adopte Habermas comme stratégie de la fondation en raison du principe moral. Par l'identification d'une contradiction performative, nous touchons le nécessaire, « ce que la parole comprise comme événement présuppose de façon incontournable »⁶⁴.

Si Habermas soutient que c'est l'universalité qui est le caractère spécifique de la validité morale, autrement dit s'il soutient que c'est la validité universelle qui confère à une norme ou à une maxime la dignité de l'autorité morale, c'est qu'elle permet de distinguer une norme ou une maxime dite morale de celle qui l'est réellement. Le point de vue moral - c'est-à-dire le point de vue à partir duquel le jugement moral est impartial - est donc discriminatoire. La section qui suit veut montrer que cette fonction de distinction que doit remplir le point de vue moral révèle aussi dans quel sens nous devons entendre le terme « universel » dans la formulation de « U ».

b. Distinction entre les normes morales

Affirmer que Habermas dans sa philosophie morale entend par « validité universelle » d'une norme que cette norme vaut pour tous les acteurs partout et toujours ou que sa validité transcende tous les contextes possibles, peut paraître surprenant lorsque l'on considère que le projet de l'éthique de la discussion est de *pragmatiser* l'éthique de Kant. Les choses pourraient se voir autrement cependant, si l'on prenait en compte les deux niveaux de sens que Habermas donne au terme « moral » : une norme est morale ou strictement morale. Il a introduit ce concept de « strictement moral » - mais seulement en passant, au cours d'une argumentation - dans *Morale et communication*, pour défendre le cognitivisme moral.

Lorsqu'il présente sa thèse sur le noyau moral des réactions affectives, Habermas écrit ceci :

« L'indignation et le ressentiment, nous les éprouvons à l'encontre de quelqu'un d'autre, d'une personne *définie*, celle-là même qui a violé notre intégrité ; toutefois, ce n'est pas au fait que l'interaction entre deux personnes soit perturbée que la révolte doit son caractère moral. En fait, cela vient, bien plutôt, du manquement à *l'entente normative*, sous-jacente et fondamentale, valable, non seulement pour moi et pour autrui, mais aussi pour *toute personne qui appartient* à un même groupe social, et même, dès lors qu'il s'agit de normes strictement morales, pour tout acteur responsable »⁶⁵.

⁶³ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 136.

⁶⁴ S. HABER, *Jürgen Habermas, une introduction*, p. 171.

⁶⁵ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 68-69.

Dans cette citation, on le voit bien, une entente normative peut être moralement valable à plusieurs niveaux : entre deux individus, au niveau d'un groupe social ou pour tout acteur moral. Ce passage indique qu'une norme est *strictement* morale lorsque sa validité transcende les individus et les groupes sociaux et lorsqu'elle vaut pour tous les acteurs quelles que soient leurs appartenances contextuelles. Cette thèse est réitérée dans *De l'éthique de la discussion* lorsque, dans la discussion du point de vue moral, Habermas affirme que celui-ci est inhérent à la procédure discursive elle-même de l'établissement d'une norme valide. Il fait remarquer que « cette idée est purement régulative, dès lors qu'il s'agit du test des normes ayant un domaine de validité absolument universel, c'est-à-dire de normes morales au sens strict »⁶⁶. Ici en affirmant qu'une norme morale au sens strict du terme doit être *absolument* universelle, Habermas suggère qu'il y a d'autres domaines de validité morale qui ne sont pas universels au sens du principe moral qu'il propose. Par l'insertion du terme « absolument » il indique qu'une norme strictement morale doit être intégralement universelle.

La différenciation des niveaux de sens du terme « moral » est toutefois ambiguë dans la deuxième partie de ses notes programmatiques pour fonder une éthique de la discussion, à l'occasion de l'introduction du principe d'universalisation « U » en tant que principe-passerelle qui permet d'arriver à un consensus dans l'argumentation morale malgré les orientations axiologiques différentes et le pluralisme d'intérêts. Dans une note de bas de page, il réaffirme que dans la discussion pratique, le principe « U » a la fonction d'identifier les normes *strictement* morales et d'exclure les autres⁶⁷. Par le terme « strict », il suggère qu'il y a des degrés de moralité dans une norme. Or, dans sa réponse à G. Nunner qui objecte que le principe « U » ne suffit pas pour remplir cette tâche de discrimination entre les normes strictement morales et les autres, Habermas semble abandonner cette idée à laquelle il revient pourtant dans *De l'éthique de la discussion*. Par contre pour ce qui est de la question qui occupe cette étude - la signification du terme « universel » lorsqu'il parle de *l'obéissance universelle* à une norme -, sa réponse est très éclairante. « A ce qu'il me semble, cette objection tombe si l'on prend garde à n'appeler « morales » que les normes qui sont universalisables au sens strict et qui, en tant que telles, ne varient donc pas en fonction des espaces sociaux ou des époques historiques »⁶⁸. Ici Habermas semble abandonner le qualificatif de « strictement moral » au profit de « strictement universel ». Le terme « moral » est alors réservé aux normes qui sont universalisables de manière intégrale. Mais pour ce qu'il entend par « universel », Habermas ne peut pas être plus clair. C'est valoir en tout lieu et en tout temps. Sont morales seules les normes invariables à travers tous les groupes sociaux et toutes les époques. Ainsi l'usage du terme « moral » par le philosophe ne coïncide-t-il pas avec celui du sociologue ou de l'historien « qui décrit comme des règles morales, les règles qui sont spécifiques aux cultures et aux époques et qui passent pour des règles morales aux yeux de ceux qui appartiennent à ces époques et à ces cultures »⁶⁹. Haber fait bien remarquer qu'il

⁶⁶ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 61.

⁶⁷ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 87.

⁶⁸ J. HABERMAS, *Morale et communication*, note de bas de page, p. 87.

⁶⁹ *Ibidem*.

s'agit là de la thèse kantienne selon laquelle une règle qui ne prétend pas à l'universalité absolue – c'est à dire qui ne concerne qu'une population restreinte ou une période déterminée – n'a pas de portée morale⁷⁰. Qui plus est, cette réfutation de l'objection de Nunner révèle également que l'on peut entendre le terme « universel » dans l'œuvre de Habermas en deux sens indiqués au début de ce chapitre. Dès lors qu'il parle lui-même d'« universel » au sens strict, il laisse entendre qu'il existe un universel au sens faible. Puisque l'universalisme intégral qui est défendu dans l'interprétation du principe moral est intimement lié à la thèse de l'analogie entre la justesse morale et la vérité, il convient d'interroger le sens de l'universel en considération du cognitivisme que Habermas comme Kant a toujours soutenu. C'est la tâche de la section qui suit.

c. Universalisme moral et cognitivisme

Habermas comme Kant adopte le concept retreint de la morale, son projet étant d'établir la validité normative susceptible de fondation. Le phénomène qu'il veut expliquer dans sa philosophie morale est la validité prescriptive d'obligations et de normes d'action. C'est ce souci de fondation qui sous-tend le caractère cognitiviste de l'éthique de la discussion. Une éthique cognitiviste « doit répondre à la question de savoir comment les énoncés normatifs peuvent être fondés »⁷¹.

L'interprétation de l'universel habermassien défendue dans cette étude peut être confirmée par le rapport étroit que l'universalisme moral entretient avec le cognitivisme dans l'éthique de la discussion. La thèse selon laquelle la validité morale d'une action réside dans l'universalité de la règle qui la guide, est intimement liée à la thèse, pourrait-on dire jumelle, selon laquelle les questions pratiques sont susceptibles de vérité de manière analogue aux questions théoriques. Rappelons-nous en passant que le concept de vérité chez Habermas n'est pas celui de la théorie de la vérité comme correspondance. Son cognitivisme moral, comme le principe d'universalisation, est sous-tendu par sa théorie consensuelle de la vérité⁷². Selon cette théorie, une proposition est vraie lorsque quiconque s'engageant dans la conversation pourrait être d'accord avec elle.

« Selon cette conception, je suis en droit d'attribuer un prédicat à un objet (au moyen de propositions prédicatives) dans le cas où toute autre personne qui *pourrait* engager une conversation avec moi, attribuerait le même prédicat au même objet. Afin de distinguer des énoncés vrais et des énoncés faux, je me réfère au jugement d'autres personnes, plus précisément au jugement de tous les autres avec lesquelles je pourrais engager une conversation (en y incluant de manière contrefactuelle tous les interlocuteurs que je pourrais rencontrer si ma biographie était coextensive à l'histoire de l'humanité). La condition de vérité des énoncés est l'accord virtuel de tous les autres. Toute autre personne devrait être en mesure de se convaincre que je suis en droit d'attribuer à l'objet le prédicat en question, et de ce fait de

⁷⁰ S. HABER, *Jürgen Habermas, une introduction*, p.165.

⁷¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 17.

⁷² A. WELLMER, *The persistence of modernity: Essays on Esthetics, Ethics, and Postmodernism*, p. 157.

m'approuver. La vérité d'une proposition signifie la promesse d'aboutir à un consensus rationnel sur ce qui est dit »⁷³.

Nous le voyons bien dans cette citation, pour Habermas, la vérité a un caractère universel. Elle transcende le contexte dans lequel elle est énoncée. Dans la mesure où le consensus rationnel sur une proposition inclut « de manière contrefactuelle tous les interlocuteurs que je pourrais rencontrer si ma biographie était coextensive à l'histoire de l'humanité », la vérité n'est pas liée à l'espace et au temps. Cette thèse est réaffirmée vingt-sept ans après la publication du texte qui vient d'être cité, dans *Vérité et justification*, dans le cadre de la critique de la conception épistémique de la vérité qui ramène celle-ci à son contexte de justification chaque fois donné. Pour Habermas, « ce que nous considérons comme vrai doit pouvoir se défendre, non seulement dans un contexte différent, mais encore dans tous les contextes possibles ; il faut donc qu'on puisse le défendre à tout moment et contre toute personne imaginable »⁷⁴. Cet aspect inconditionné que nous associons intuitivement aux prétentions à la vérité - aspect interprété ici comme une manière de transcender tous les contextes locaux – constitue la validité déontologique des jugements moraux et des normes⁷⁵. Dans l'éthique de la discussion, la validité des normes morales est liée à ce caractère inconditionné de la vérité⁷⁶. Le lien entre l'universalisme et le cognitivisme est donc clair : c'est aux conditions de vérité que les normes morales méritent d'être universellement reconnues⁷⁷. En vertu de la théorie consensuelle de la vérité, dans le cas de la justesse morale comme dans le cas de la vérité, « la validité des énoncés ne peut faire ses preuves qu'en passant discursivement par le biais des raisons disponibles »⁷⁸.

Cette analogie entre la justesse et la vérité à laquelle Habermas consacre tout un chapitre dans *Vérité et justification* indique bien ce qu'il entend par le terme « universel » dans sa morale universaliste. Comme Mark Hunyadi l'a souligné, il s'agit bien de la transcendance de tous les contextes possibles⁷⁹. Dans ce texte, Habermas tient à mettre en évidence le caractère inconditionné d'une prétention à la validité immanente à la justification :

« Kant avait traduit le caractère absolument obligatoire des devoirs moraux en termes de valeur « catégorique » des jugements moraux. Or, si le concept de justesse perd l'appui, transcendant par rapport à la justification, que le concept de vérité doit à ses connotations ontologiques, la question se pose de savoir comment la prétention à la justesse peut conserver un tel aspect inconditionné. Pour tout énoncé valide nous revendiquons une validité universelle, et demandons donc qu'il soit reconnu non seulement dans des contextes locaux, mais dans tous les contextes »⁸⁰.

⁷³ J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 285.

⁷⁴ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p.191.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 217.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 227.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 213.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ M. HUNYADI, « L'idée d'une contrefactualité contextuelle », p. 333.

⁸⁰ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 226.

Tout énoncé justifié dans un contexte donné s'accompagne toujours de la prétention à être justifié dans tous les contextes. Ici Habermas réaffirme la thèse qu'il avait défendue dans les travaux antérieurs selon laquelle l'accord réalisé par la discussion pratique transcende les limites de chaque communauté concrète⁸¹. Ce qui constitue l'inconditionnalité de la justesse normative, c'est le repère d'un monde social idéalement projeté, c'est-à-dire l'ordre des relations interpersonnelles présupposées dans la discussion rationnelle, lequel monde constitue l'équivalent des restrictions imposées par le monde objectif qui, par rapport aux questions théoriques, font défaut dans les questions pratiques.

Telle est la différence entre le monde objectif et le monde social ou l'univers moral : alors que le monde objectif est une réalité donnée, l'univers moral a un caractère de réalité construite.

« La validité déontologique des énoncés moraux n'a pas les connotations ontologiques de la valeur de vérité ; à la référence au monde objectif, transcendant par rapport à la justification, se substitue dès lors l'idée régulatrice de l'intégration réciproque de personnes étrangères les unes aux autres, à un monde inclusif – en ce sens universel – de relations interpersonnelles bien ordonnées »⁸².

Bien que la justesse normative soit immanente à la justification, nous sommes donc en droit, soutient Habermas, de comprendre la « justesse » par analogie avec la « vérité » comme une validité inconditionnée⁸³.

Habermas met en évidence deux perspectives en jeu dans l'argumentation morale. En premier lieu, il y a la perspective immanente à toute argumentation, qui n'est pas à la disposition des participants de la discussion pratique, car elle est nécessaire et incontournable dès lors qu'on s'engage dans une discussion sérieuse. Cette perspective n'est rien d'autre que celle de l'universalisation, au sens de la revendication qu'une norme soit reconnue non seulement dans des contextes locaux mais aussi dans tous les contextes.

« Le jeu de l'argumentation tend à créer la perspective que Kohlberg, traitant des questions morales, a décrite comme le « point de vue prééminent à la société » (*prior-to-society-perspective*). Cette expression désigne une perspective dépassant les limites sociales et historiques de l'appartenance chaque fois donnée à une communauté concrète et le « point de vue d'un membre de la société » (*member-of – society-perspective*) qui est inscrite en elle »⁸⁴. Cette perspective est une contrainte discrète exercée par les présuppositions inévitables de l'argumentation qui « demandent » aux participants de la discussion pratique « d'adopter les perspectives de tous les autres et de tenir également compte de leurs intérêts »⁸⁵.

Il importe de bien voir que Habermas non seulement met en évidence cette perspective qui n'est pas à notre disposition - car il s'agit de la forme de vie communicationnelle dans laquelle nous nous trouvons « toujours déjà » en tant que sujets capables de parler et d'agir – mais qu'il

⁸¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 23.

⁸² J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 214.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 232.

⁸⁵ *Ibidem*.

affirme aussi que c'est la perspective que les participants doivent *choisir* s'ils souhaitent examiner l'acceptabilité rationnelle de certains énoncés⁸⁶. Il écrit :

« Pour s'assurer que certaines normes déterminées sont également bonnes pour tous, il faut veiller à la fois à réaliser l'*inclusion* réciproque de personnes qui sont des étrangers les uns pour les autres (et, le cas échéant, souhaitent le rester) et à prendre leurs intérêts en compte de façon égalitaire. *Il faut adopter, pour cela* [c'est moi qui souligne], la perspective cognitive que les participants à l'argumentation doivent de toute façon choisir s'ils souhaitent examiner, dans des conditions approximativement idéales, l'acceptabilité rationnelle de certains énoncés »⁸⁷.

L'adoption de cette perspective équivaut à l'impartialité requise pour l'établissement des normes morales.

« La perspective de la justice converge avec une perspective qu'adoptent généralement les participants aux discussions rationnelles. Cette convergence attirera notre attention sur le fait que le projet d'un monde moral intégrant les revendications de toutes les personnes au même titre n'est pas un point de repère arbitrairement choisi, mais résulte d'une *projection* des conditions communicationnelles générales qui régissent l'argumentation »⁸⁸.

Habermas nous exhorte à adopter le point de vue moral qui transcende tous les contextes sociaux et historiques - inhérent à toute procédure discursive - comme règle d'argumentation dans la discussion pratique.

Cet universalisme radical se discerne aussi dans le partage que fait Habermas entre les questions relatives à la justice et les questions relatives à la vie bonne. Dans la discussion pratique il propose de séparer ces deux registres, car l'éthique de la discussion étant une théorie de l'émancipation, elle doit défendre un universalisme moral qui est à même d'être critique à l'égard de toute forme culturelle⁸⁹. Habermas réaffirme la différence entre ces deux domaines de discours dans *L'avenir de la nature humaine*. Dans ce texte relativement récent il affirme le lien entre le point de vue moral – le point de vue à partir duquel nous évaluons les normes et les actions lorsqu'il s'agit d'établir ce qui est dans l'égal intérêt de chacun et ce qui est également bon pour tous – et le cognitivisme qui est la pièce maîtresse de l'éthique de la discussion. « Adopter le point de vue moral, c'est faire abstraction de ces images que nous livrent les grandes narrations métaphysiques ou religieuses et qui exemplifient ce qu'est une vie réussie ou qui a échappé à l'échec »⁹⁰. Par là, Habermas indique que le point de vue moral ne peut être mis en évidence que par une distinction nette entre le juste et le bien. C'est dans cette même optique qu'il fait la différence entre la morale et l'éthique et qu'il indique que le point de vue moral est le

⁸⁶ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 233.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 232.

⁸⁸ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 228.

⁸⁹ « He [Habermas] fears that an ethic of the good must inevitably forfeit universality, and hence a critical standpoint towards any and all cultural forms ». CH. TAYLOR, "Justice After Virtue" in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, p. 34.

⁹⁰ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 12-13.

point de vue universel au sens de la transcendance par rapport aux contextes. Les questions de vie bonne

« sont intimement liées à des questions d'identité relatives à la manière dont nous devons nous comprendre nous-mêmes, à ce que nous sommes et à ce que nous voulons être. Il est évident qu'elles ne peuvent pas recevoir de réponse indépendante du contexte dans lequel elles se posent, et donc de réponse universelle ayant pour tous une force égale d'obligation. C'est la raison pour laquelle les théories de la justice et de la morale suivent leur propre chemin »⁹¹.

Alors que les questions de justice ont une signification au-delà des espaces sociaux et temporaires, les questions éthiques sont caractérisées par le dicton « autres civilisations, autres mœurs »⁹², le point de vue moral étant donc une posture indépendante de toute culture et de toute civilisation.

En conclusion, malgré la polysémie du terme « universel », considérant tous les arguments avancés dans cette étude en faveur de la lecture dans le sens d'un universalisme intégral des textes de Habermas portant sur l'éthique de la discussion, considérant aussi l'intention générale qui guide l'éthique de la discussion – c'est-à-dire celle d'élaborer une théorie morale qui est à même d'être critique à l'égard des formes de vie culturelles et des idéologies – il me semble que le terme « universel » dans la formulation du principe « U » ne peut se comprendre qu'au sens rigoureux, à savoir valable pour tous les acteurs moraux quels que soient leurs contextes d'action.

La tension interprétative entre les deux formes d'universalisme – l'universalisme intégral et l'universalisme proximal – est liée, entre autre, au fait que Habermas a énoncé deux principes pour son éthique de la discussion. Même s'il tient à souligner que le principe « U » et le principe « D » sont différents, il me semble bien qu'ils sont aussi inséparables et qu'ils se complètent mutuellement, chacun avec sa spécificité, pour la pragmatization du principe moral de Kant. Si mon analyse de la signification du terme « universel » dans la formulation de « U » est correcte, si l'est aussi celle du rapport entre le principe « D » et le principe « U », ces deux principes pourraient fusionner en un seul. Dans ce cas la pragmatization de l'impératif catégorique de Kant s'énoncerait comme suit : *une norme est morale si, avec les conséquences et les effets secondaires qui découlent de son observation universelle, elle peut être reconnue dans une discussion pratique par toutes les personnes concernées comme étant acceptable par tous les êtres rationnels*. Dans un même principe, il y aurait donc ici deux niveaux d'acceptabilité ou de validité. L'acceptabilité par tous les participants réels ou virtuels dans une discussion pratique et l'acceptabilité par tous les êtres rationnels. Il semble que Habermas ne distingue pas toujours clairement ces deux sens de l'expression « tous ». « Tous » en tant que concernés par la mise en œuvre de la norme en question et « tous » en tant que tous les acteurs moraux quels que soient leur monde de la vie ou leur contexte. La reconstruction de ces deux principes en un seul pourrait rendre clair ce double aspect de validité, elle plaidera cependant toujours pour l'universalisme

⁹¹ *Ibidem*, p. 12.

⁹² *Ibidem*, p. 63.

intégral. Reste dès lors la question de savoir si une théorie morale a besoin d'un universalisme aussi rigoureux pour être critique. Pourquoi serait-il exigé des acteurs ancrés depuis toujours dans la normativité morale toujours contextuelle d'adopter l'universalisabilité comme critère procédural dans la discussion de fondation lorsqu'il y a une norme litigieuse quant à la validité morale. Telle est l'interrogation qui fait l'objet principal de cette étude et que veut approfondir le chapitre suivant.

Chapitre II

Rupture normative et le caractère universel de l'obligation

L'universalisabilité des normes morales dans le cadre de l'éthique de la discussion de Habermas fait l'objet du présent travail dans son ensemble. La question sous-jacente à cette étude sur sa théorie morale est celle du *sens opérationnel du principe d'universalisation* « U » *pour des sujets finis, jugeant à chaque fois à partir de leur contexte respectif*. Dans un premier temps, je propose de l'examiner uniquement dans son rapport avec *la genèse de la discussion pratique*. Le processus de validation normative a lieu lorsqu'il y a un conflit. Or le conflit normatif est toujours contextuel. Et si le conflit normatif est toujours contextuel, pourquoi dans la discussion pratique de fondation, une norme doit-elle, pour être morale, avoir le caractère d'obligation au-delà du contexte du conflit ? Habermas insiste sur ce point:

« Dans la discussion pratique, nous extrayons les actions et les normes problématiques des contextes du monde de la vie éthique substantielle, afin de les soumettre à un jugement hypothétique sans avoir recours au motifs actuels ou aux institutions existantes. L'éthique de la discussion doit également se poser le problème de savoir comment l'on peut faire marche arrière, une fois accomplie cette étape de « démondanisation » des normes, inévitable dans la perspective d'une fondation »¹.

Selon cette affirmation, les normes que, suite à une discussion, on reconnaît comme moralement valides sont censées ne rien devoir à une pratique actuelle ni à une institution existante. Pourquoi cette décontextualisation ? L'objectif de ce chapitre est de radicaliser cette question en la posant du point de vue de l'acteur. Les acteurs moraux ont-ils intérêt à ce qu'une norme, pour être légitimement morale, soit universalisable ?

1. Le rôle du principe d'universalisation dans le raisonnement pratique

Il importe de préciser le rôle du principe d'universalisation « U » dans la raison pratique, en tant que règle d'argumentation. À la suite de Günther, Habermas distingue la discussion de fondation de la discussion d'application. La règle d'argumentation « U » n'est pas un outil qui nous permet de savoir comment agir de manière juste dans des circonstances données.

« « U » trouve sa place dans des *discussions de fondation* dans lesquelles nous testons la validité de commandements universels (respectivement leur négation simple ou redoublée – des interdits et des permissions). Comme Kant néglige les *problèmes d'application*, ses formulations peuvent aisément accréditer une autre conception, ou du moins conduire à une mécompréhension de sa conception. L'éthique de la discussion en a tiré la leçon et distingue entre la validité - ou la justice - des normes, et la justesse des jugements singuliers qui, sur la base d'une norme valide, considèrent une certaine action comme requise »².

¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 28.

² J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 126.

La question de savoir comment agir justement dans des conditions données nécessite donc « la séquence de deux étapes argumentatives, à savoir celle de la fondation et celle de l'application des normes »³. Sans la distinction de ce deux moments de la raison pratique, il faut un intellect divin et non pas celui d'un homme fini pour pouvoir déterminer les conséquences et les effets secondaires prévisibles qui résultent de l'observation universelle de la norme *relative à chaque cas particulier*. Car dans ce cas, il faut disposer d'un temps infini ou d'un savoir absolu au moment présent pour pouvoir émettre un « pronostic sûr à propos de toutes les situations qui pourraient possiblement surgir »⁴.

Le principe d'universalisation n'a donc de rôle qu'à l'occasion de la fondation des normes. Et même à cette occasion ne seront pris en considération que « celles des conséquences et ceux des effets secondaires qui résultent de *manière prévisible* d'une observation universelle de la norme pour les intérêts de tout un chacun, sur la base d'information et de raisons disponibles en un temps déterminé »⁵. Dans la discussion de fondation, ne sont considérées que les situations mises en évidences par les participants comme typiques et à titre d'exemple, sur la base de leur savoir actuel. Reste alors ouverte la question de savoir si des normes valides resteront adéquates à des situations analogues qui surgiront dans l'avenir. « Cette question ne peut trouver sa réponse que dans une étape ultérieure, à savoir à partir de la perspective modifiée d'une discussion d'application »⁶. Le rôle du principe d'universalisation étant défini, le concept d'observation universelle contenu dans sa formulation me paraît - comme on va le voir tout au long de ce travail - problématique.

Dans le cadre de sa conception déontologique de la morale, Habermas fait une distinction entre les jugements normatifs qui concernent ce que nous *devons faire* et les jugements évaluatifs qui concernent quelque chose dans le monde, qui, pour nous, est plus ou moins bon ou mauvais⁷. Il revient à l'éthique philosophique de déterminer le fondement de l'obligation morale des normes. Or, « pas plus que la rencontre factuelle d'intérêts ou d'avis pratiques sur le règlement d'une situation ne suffit à asseoir la présomption de validité d'une norme, pas davantage le jugement moral n'atteint-il l'impartialité pour simplement résulter d'un dialogue ouvert, où chacun exprime sa vision du monde »⁸. Dans le cadre de la pragmatization de la morale kantienne, l'éthique de la discussion doit montrer, à défaut de pouvoir faire fond sur l'objectivité d'une forme législative universelle, fondée *a priori*, comment peut être assuré pour la volonté commune qui, idéalement, résulte de la discussion, un dépassement à la fois d'une simple factualité contextuelle et des déterminations hétéronomes. Il est évident que si le principe de discussion remplace l'impératif catégorique de Kant, la discussion rationnelle doit être menée de manière à ce que le consensus obtenu ne soit pas « obéré par les traits de particularisme, de

³ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 127.

⁴ *Ibidem*.

⁵ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 127.

⁶ *Ibidem*, p. 128.

⁷ *Ibidem*, p. 151.

⁸ J.-M. FERRY, *La religion réflexive*, p. 145.

concrétisme, de localisme, et de toutes les déviations inhérentes aux préjugés entretenus et renforcés au sein d'un groupe »⁹. Par ailleurs, la discussion pratique a lieu dans le monde social, c'est-à-dire dans l'ensemble des rapports interpersonnels légitimement réglés. Nos relations intersubjectives sont depuis toujours socialement et moralement normées. Les conflits d'action naissent de la pratique communicationnelle quotidienne. La validation normative se réalise de bas en haut (*bottom-up*). Le point de départ d'une discussion pratique est le conflit normatif dans des circonstances données.

D'ailleurs, Habermas affirme que la discussion pratique est *d'abord* relative à l'application des normes qui existent déjà et sont en vigueur. C'est lorsqu'il y a un besoin, lorsque surgit un désaccord sur la validité des normes dont on discute l'application au cas particulier que l'on s'engage dans la discussion de fondation. « Les parties prenantes mènent, dans chaque cas particulier, des discussions d'application, et doivent, le cas échéant, s'engager dans des discussions de fondation afin de répondre à des questions morales du type « Que dois-je faire ? » par des jugements singuliers »¹⁰. Sinon, les normes morales qui régissent nos interactions sociales reposent sur un consensus normatif rationnel.

Or, c'est une thèse centrale de la morale habermassienne que la discussion de fondation consiste à chercher à savoir « si nous *tous* pouvons vouloir qu'une norme litigieuse acquière, dans des circonstances données, un caractère universel d'obligation »¹¹. Si le conflit normatif est toujours contextué et circonstancié pourquoi la résolution impartiale de ce conflit requiert-elle un caractère universel d'obligation ?

Selon le principe d'universalisation « U », à l'occasion de la discussion de fondation, les participants doivent prendre en considération les conséquences et les effets secondaires qui résultent d'une *observation universelle* de la norme. Pourquoi cette « observation universelle » de la norme ? Que pour être valide une norme soit dans l'intérêt de tous les concernés, on le comprend, c'est en raison de l'impartialité. Une norme ne peut pas être dite morale si elle est dans l'avantage des uns et dans le désavantage des autres qui sont concernés. Or c'est la thèse capitale de l'éthique de la discussion de dire que la discussion de fondation consiste à chercher à savoir si *l'observation universelle* de la norme litigieuse est dans l'intérêt de tous. Le caractère universalisable de l'observation doit être examiné dans la discussion pratique, car une norme n'est morale que si elle est universalisable.

Il est tentant de penser que la première réponse possible à cette question de l'universalisabilité de la norme se trouve dans la formulation elle-même du principe moral « U ». On pourrait dire que pour être morale une norme doit être universalisable, afin que la mise en œuvre de la norme ne soit pas dans l'intérêt de certains et en même temps dans le malheur des autres. « Une norme est valide à la condition précise que les conséquences et les effets secondaires d'une obéissance universelle à cette norme, tel qu'on peut les prévoir pour les intérêts en jeu et pour les orientations axiologiques de *tout un chacun*, pourraient être acceptés

⁹ *Ibidem*, p. 146.

¹⁰ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 167.

¹¹ *Ibidem*, p. 25.

par tous les intéressés sans contrainte, et d'un commun accord »¹². Il semble évident selon cette formulation du principe « U » que l'universalisabilité de la norme est pour la satisfaction des intérêts de tout un chacun. Mais par « tout un chacun », doit-on entendre tous les acteurs moraux quel que soit leur contexte d'action ou simplement tous les acteurs *concernés* ? Cela n'est pas clair. Si ce sont tous les acteurs indépendamment de leur contexte, se pose le problème épistémologique de l'accès aux intérêts de tous les sujets rationnels, tandis que si ce sont les personnes concernées, se pose la question de savoir pourquoi, pour satisfaire aux intérêts d'un groupe ou d'une région, la norme qui les régule doit être universalisable. A la différence des formulations du principe « U » dans *Morale et communication* et dans *De l'éthique de la discussion*, Habermas ajoute un commentaire à celle qu'il donne dans *L'intégration républicaine*, ce qui permet de comprendre le référent de l'expression « tout un chacun ». Dans ce commentaire il indique bien que par « tout un chacun » il entend tous les participants de la discussion censés adopter la perspective les uns des autres, car il précise qu'il s'agit là d'une exigence qui « ne requiert pas seulement l'empathie, mais encore une intervention interprétative dans la façon qu'ont des participants de se comprendre eux-mêmes et de comprendre le monde, intervention qui doit rester ouverte aux révisions de (la langue de) leurs descriptions d'eux-mêmes et des autres »¹³. Plus que dans les formulations antérieures, dans la formulation du principe « U » et les commentaires qu'il en fait dans *L'intégration républicaine*, Habermas met en évidence le caractère situé de l'argumentation morale et donc la volonté de détranscendentaliser l'impératif catégorique de Kant. Comparativement aux textes antérieurs à *L'intégration républicaine*, dans la mise en œuvre du principe d'universalisation « U » au cours de la discussion pratique, il ne s'agit plus simplement des intérêts qui sont en jeu, mais aussi des orientations axiologiques, « ce sont les raisons pragmatiques et éthiques des différents participants qui entrent en ligne de compte »¹⁴. Alors que la formulation manifeste la volonté de pragmatisme de la morale kantienne, elle n'indique pas pourquoi, lors de la rupture de l'entente normative, il faut une démondanisation pour la rétablir. Pour bien mesurer l'ampleur de la question sans pour autant sous-évaluer l'apport de l'éthique de la discussion à la philosophie contemporaine, il importe de présenter un tant soit peu les traits saillants de la théorie du langage de Habermas sur laquelle sa théorie morale est construite.

¹² J. HABERMAS, *L'intégration Républicaine*, p. 58-59. Voir aussi *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, p. 60 : „Er besagt, dass eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlichen ergeben, von allen Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden könnten“.

¹³ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 59.

¹⁴ *Ibidem*.

2. L'interlocution comme mécanisme de coordination des actions et d'ouverture universelle

Dans le débat sur la modernité, Habermas a une position qui défend le potentiel émancipateur de la raison. Mais il s'agit de la raison postmétaphysique qui est toujours située dans un contexte d'interaction. En effet, avec le passage au pluralisme des visions du monde, la religion et son *ethos* ne sont plus des bases de validité publique pour une morale partagée par tous. « En tout cas, il n'est plus possible d'expliquer la validité des règles morales ayant *force d'obligation universelle* en invoquant des raisons et des interprétations qui présupposent l'existence et le rôle d'un Dieu transcendant, créateur et rédempteur »¹⁵. Dès lors dans sa méthode, la philosophie morale renonce au point de vue de Dieu et pour l'autorité épistémique de ses prémisses, elle ne peut plus recourir à l'ordre de la création ou à l'histoire sacrée. Habermas situe les racines de la rationalité dans les structures de la communication quotidienne. Le pouvoir critique de la raison est immanent au langage quotidien. Ainsi fonde-t-il la théorie de la société et la théorie morale sur la rationalité communicationnelle et ce, en passant par une théorie du langage, plus précisément par une théorie pragmatique de la signification, dans ce sens que la théorie habermassienne du langage ne se centre pas tant sur ce que *dit* le langage que sur ce qu'il *fait*.

La théorie des actes de parole que Habermas s'approprie sépare analytiquement le contenu propositionnel de l'acte de parole et de sa force illocutoire. Cela permet de distinguer ce que le locuteur dit à propos du monde et la relation intersubjective qu'il établit ce faisant. Le processus pour arriver à une entente mutuelle demande au locuteur et à l'auditeur d'interagir à deux niveaux : au niveau de l'intersubjectivité où ils se parlent l'un à l'autre et au niveau des objets ou des états de choses à propos desquels ils communiquent. Ces deux niveaux du langage, le niveau cognitif et le niveau intersubjectif, sont interdépendants. Cette double structure du langage sous-tend son caractère réflexif. La force illocutoire est un *mode* par lequel, dans un acte de parole, le locuteur cherche l'entente avec l'auditeur. Le contenu propositionnel des actes de parole peut rester le même en dépit du changement de mode. C'est le cas par exemple d'une question qui se transforme en ordre ou d'un ordre qui se transforme en aveu.

Puisque tout acte de langage engage une relation intersubjective, tout acte de langage contient des prétentions à la validité. Habermas distingue quatre classes de prétention à la validité susceptibles à la fois de revendiquer et de trouver une reconnaissance : l'intelligibilité, la vérité, la justesse et la sincérité. Par chaque acte de parole, le locuteur revendique l'intelligibilité de l'énonciation, la vérité de sa composante propositionnelle, la justesse de sa composante performative et la sincérité de l'intention du locuteur. La prétention à la validité est de l'ordre de la possibilité de l'interlocution. « Posé du seul point de vue pragmatique, la validité ne réfère qu'à l'intersubjectivité, qu'à la compréhension entre les sujets, et ce, en tant qu'elle est condition de possibilité de toute énonciation »¹⁶. On le voit bien, l'idée de raison communicationnelle qui

¹⁵ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 19-20.

¹⁶ CH. BOUCHINDHOMME, « A quoi bon une théorie de la rationalité ? », in Françoise Gaillard, Jacques Poulain et Richard Schusterman (Dirs.), *La modernité en questions*, p. 116.

repose sur la différenciation des différentes formes de validité s'inscrit dans la pensée postmétaphysique. La raison postmétaphysique est une raison communicationnelle. Dans son approche théorique, la théorie morale ne peut plus recourir aux concepts essentialistes qui abolissent les différenciations logiques entre différents types illocutoires d'énoncés¹⁷.

La communication qui se déroule sans heurts suppose un consensus d'arrière-plan ou habituel sur ces quatre prétentions à la validité. « Un jeu de langage qui fonctionne et dans lequel des actes de parole sont coordonnés et échangés s'accompagne d'un « consensus d'arrière-plan »¹⁸. Ce n'est que lorsque le fonctionnement du jeu de langage est perturbé et que le consensus d'arrière-plan est ébranlé que les prétentions à la validité individuelles sont thématiques. C'est à cette occasion que l'on voit surgir des questions et des réponses liées aux prétentions à la validité pour rétablir l'entente communicationnelle perturbée. Grâce aux prétentions à la validité sur lesquelles les acteurs sociaux fondent leurs actions, le langage est donc le mécanisme de coordination des actions et la première source de l'intégration sociale. « Tant que le langage n'est employé que pour transférer des informations et des redondances, la coordination des actions est effectuée par l'influence réciproque qu'exercent les uns sur les autres des acteurs qui poursuivent leur propres fins. En revanche, dès lors que ce sont les forces illocutoires des actes de parole qui sont chargées de coordonner les actions, le langage lui-même se révèle être la première source d'intégration sociale »¹⁹. C'est dans ce sens que Habermas parle de l'agir communicationnel pour le distinguer de l'agir stratégique.

L'idée de la possibilité d'honorer les prétentions à la validité *critiquables* implique le caractère réflexif de l'agir communicationnel et l'idée de l'argumentation comme mécanisme *ad hoc* pour rétablir l'entente normative lorsqu'elle est brisée. C'est pourquoi dans la situation où les présupposés métaphysiques ont perdu l'autorité épistémique pour la validation des normes morales, le principe de discussion « D » se révèle nécessaire.

« Le principe de discussion répond [] à une difficulté que rencontrent les membres des communautés morales, *quelles qu'elles soient*, lorsque, évoluant vers le type de société moderne caractérisé par un pluralisme des visions du monde, ils se rendent compte d'un dilemme ; ils continuent, en effet, à mener des controverses au sujet des prises de position et des jugements moraux en recourant à des raisons, bien que leur consensus d'arrière-plan substantiel quant aux normes morales de base soit rompu. Au plan mondial comme à l'intérieur de leurs sociétés, ils sont engagés dans des conflits d'action nécessitant des réglementations et que, bien que l'*ethos* commun se soit désagrégé, ils continuent à comprendre comme des conflits moraux, autrement dit comme des conflits susceptibles de trouver une solution fondée »²⁰.

Pour Habermas la résolution du conflit moral est possible malgré le pluralisme des visions du monde, car chaque participant de la discussion pratique « participe à une forme de vie qui, *quelle qu'elle soit*, est fondée sur la communication et structurée par l'entente au moyen du langage »²¹.

¹⁷ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 20.

¹⁸ J. HABERMAS, *Sociologie et théorie du langage*, p. 106.

¹⁹ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 32.

²⁰ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 55.

²¹ *Ibidem*.

L'argumentation est l'agir communicationnel réflexif. Le caractère réflexif de l'argumentation se situe au moment d'inconditionnalité qu'implique toute tenue factuelle de discussion, inconditionnalité qui sous-tend le contenu sémantique des actes de parole. « Si les actes de parole sont acceptés, s'ils sont refusés, s'ils suscitent la discussion, c'est parce que leur teneur sémantique est sous-tendue par leur validité *a priori* émise et postulée (exigée ou prétendue) par les participants. Or cette validité émise et postulée est indépendante de toute condition propre au contexte, quant à la teneur sémantique, quant aux valeurs supposées, etc. »²².

De plus, dans l'activité interlocutoire, la prétention à la validité des actes de parole s'accompagne des présuppositions qu'aucun locuteur ne peut éviter.

« Quiconque se sert d'une langue naturelle afin de s'entendre avec un destinataire à propos de quelque chose qui existe dans le monde, se voit contraint d'adopter une attitude performative et d'accepter un certain nombre de présuppositions. Il lui faut, entre autres, partir de l'idée que les participants poursuivent leur fins illocutoires sans réserve, qu'ils soumettent leurs accords à la reconnaissance intersubjective de prétentions à la validité critiquables, et se montrent disposés à assumer les obligations significatives pour la suite des interactions qui résultent d'un consensus »²³.

Ces présuppositions pragmatiques constitutives de la situation idéale de la parole forment le lieu universel de l'entente mutuelle. Dans la perspective de la théorie du langage, l'exigence d'universalisation des normes morales tient à l'inconditionnalité des prétentions à la validité qui accompagne tout acte de parole au cours de l'argumentation. Bien que la prétention soit émise ici et maintenant, c'est-à-dire dans des contextes déterminés, « la validité revendiquée pour les propositions et les normes transcende les lieux et les époques, elle annule l'espace et le temps »²⁴.

3. De l'inévitable décontextualisation des normes morales

Habermas affirme que cette exigence d'universalisabilité appartient à la structure de l'argumentation morale elle-même. Un des objectifs principaux de l'éthique de la discussion est de compenser de façon immanente l'absence de la garantie métaphysique qui servait de fondation morale dans la perspective de fondation traditionnelle. Les discussions pratiques ne sont pas seulement enchâssées dans des contextes d'action, mais elles poursuivent l'agir orienté vers l'intercompréhension à un degré plus haut de réflexion. L'argumentation et l'agir communicationnel

« manifestent les mêmes caractéristiques structurelles. Seulement, il n'y a pas dans l'agir communicationnel de nécessité d'étendre les présuppositions de symétrie et de réciprocité à des acteurs qui n'appartiennent pas à la collectivité propre, pas au monde de la vie propre. *Ce n'est que dans les argumentations que cette contrainte à l'universalisation devient inévitable* [c'est moi qui souligne]. C'est

²² CH. BOUCHINDHOMME, « A quoi bon une théorie de la rationalité ? » in Françoise Gaillard, Jacques Poulain et Richard Schusterman (Drs.), *La modernité en questions*, p. 110.

²³ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 18.

²⁴ J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 382.

pourquoi les éthiques qui partent du monde de la vie éthique concrète, que ce soit de la *polis*, de l'État, de la communauté religieuse ou de la nation, doivent avoir des difficultés à acquérir un principe universel de justice à partir des contextes d'action de formes de vie particulières. Ce problème ne se pose pas de la même manière à une éthique qui se fait fort de fonder la validité universelle du principe moral en référence au contenu normatif des présuppositions communicationnelles de l'argumentation en général »²⁵.

Ces présuppositions communicationnelles sont multiples, mais Habermas retient les quatre suivantes comme les plus importantes : l'accès illimité à la discussion, l'absence de contrainte, l'égalité considération des arguments et la sincérité. Comme le fait remarquer Jean-Marc Ferry, si Habermas n'avait pas mis en évidence ces présuppositions pragmatiques de la discussion, il serait impossible de faire valoir face à Kant les avantages du principe de discussion sur le test mentaliste du caractère universalisable des normes²⁶. Ces présuppositions sont mises en œuvre dans une discussion intersubjective réelle – il n'y a donc plus de monologisme – et permettent de « d'honorer les prétentions d'universalité et d'autonomie associées à l'idée de la raison pratique »²⁷. Or, il semble qu'il n'y a pas de passage logique de la nécessité des présuppositions pragmatiques de l'argumentation à l'obligation morale, pour les protagonistes de la discussion, de se soumettre à l'autorité de ces présupposés. Si je ne peux pas contester l'argumentation comme voie moralement obligatoire pour la résolution des conflits et si je ne peux pas contester l'une ou l'autre de ces présuppositions idéalisantes sans me contredire performativement, cela n'est qu'un phénomène logique qui n'implique aucune disposition morale « tant que nous ne l'avons pas pris en réflexion, thématiquement, en tant que principe régulateur pour une praxis »²⁸. Le sentiment de culpabilité suite à un échec de devoir, le sentiment d'indignation lorsque les attentes normatives sont déçues, le sentiment d'obligation par rapport à une certaine norme, sont des dispositions morales qui n'ont rien à voir avec les présuppositions pragmatiques de l'argumentation en tant que telles, mais qui entrent en jeu dans la rupture de l'entente normative et dans la discussion pratique. Du point de vue de l'acteur et de la genèse de la discussion pratique, il me semble donc que l'exigence d'universalisabilité des normes pour le test de leur validité morale est injustifiée.

Par ailleurs, Habermas affirme que l'universalisabilité d'une norme morale fait partie de son caractère absolu. L'universalisabilité d'une norme est exigée non seulement de par la structure de l'argumentation mais aussi de par la nature même de la morale. Pour préciser ce point il importe de rappeler le concept restreint de la morale que défend Habermas jusque dans les textes les plus récents²⁹. Dans *Democracy, solidarity, and the European Crisis*, Habermas situe la solution de l'actuelle crise de l'Union Européenne dans la politique de solidarité. Il estime que pour l'Allemagne, la solidarité est non seulement dans son intérêt mais également une

²⁵ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 26.

²⁶ J-M. FERRY, *La religion réflexive*, p. 149.

²⁷ *Ibidem*, p. 149-150.

²⁸ *Ibidem*, p. 150-151.

²⁹ Son concept restreint de la morale Habermas le réaffirme dans sa conférence à l'Université Catholique de Louvain (Leuven), du vendredi 26 avril 2013, intitulée *Democracy, Solidarity, and the European Crisis*. Texte de la communication, p. 13-16.

obligation normative³⁰. À cette occasion il explique la signification philosophique de la solidarité. Que veut dire être solidaire et quand sommes-nous en droit de demander la solidarité ? Dans ce texte Habermas définit la signification de la solidarité en dégageant celle de la morale. Il soutient que l'obligation à la solidarité doit être distinguée de l'obligation morale. La première relève de la *Sittlichkeit* (vie éthique au sens de Hegel), tandis que la deuxième a une *force catégorique*³¹. Habermas illustre l'idée de solidarité par l'exemple d'un membre d'une famille élargie qui fortuitement rencontre son cousin et lui demande une aide financière importante parce qu'il est dans une situation d'urgence. Cette personne ne présentera pas, le cas échéant, sa demande comme une obligation morale mais comme faisant partie des moeurs attendues réciproquement des membres d'une famille élargie. Il s'agira d'une revendication de solidarité qui va au-delà des obligations morales et juridiques, mais en même temps, sur le plan de la motivation, la prétention à la solidarité est moins exigeante que la force catégorique du devoir moral³². L'obligation morale doit être honorée par respect de la norme elle-même sur laquelle elle porte, indépendamment du fait que, à la différence d'une norme juridique, cette norme est observée par d'autres personnes. Et si l'obligation morale se distingue de l'obligation « éthique », elle se distingue aussi de l'obligation juridique, car l'obéissance à une loi juridique relève du pouvoir coercitif de l'État qui assure l'observation générale de cette loi. En définissant l'obligation morale comme ayant une force catégorique, Habermas réaffirme la thèse qu'il a toujours défendue selon laquelle l'univers moral est sans limite dans l'espace social et dans le temps historique³³.

La question est alors de savoir comment les normes morales qui sont catégoriques, c'est-à-dire valides dans toutes les circonstances et une fois pour toutes³⁴ - tel l'interdit de meurtre - s'articulent au fait que la discussion pratique de fondation naît d'une rupture d'entente normative. Dès lors qu'une norme est morale lorsqu'elle ne varie pas en fonction des espaces sociaux ni des époques historiques, elle doit aller de soi, au moins pour les acteurs, et elle ne doit jamais faire l'objet de dissension. Par rapport aux normes éthiques ou aux normes juridiques, les normes morales semblent être tellement fondamentales qu'elles ne peuvent pas être remises en question par les *acteurs* – peut-être uniquement par les philosophes, même s'ils sont eux aussi acteurs, auxquels il revient, par définition, de pouvoir interroger toute affirmation. Si une norme morale ne varie pas en fonction du temps et de l'espace, en quel sens parlera-t-on de rupture d'entente normative comme source de conflit ?

Si Habermas tient à sa conception restreinte de normes morales, il me paraît qu'il doit en conséquence abandonner la thèse selon laquelle c'est le désaccord sur la prétention à la validité morale des normes qui est la source des conflits d'action. Cette thèse est liée à sa conception du

³⁰ Habermas considère que pour surmonter la crise, il ne suffit plus de donner des prêts aux Etats endettés, la solidarité est requise. Le propre de la solidarité étant une attente de traitement réciproque dans le futur, si l'Allemagne était solidaire aujourd'hui, cela pourrait lui servir à long terme. *Democracy, Solidarity, and the European Crisis*, p. 16.

³¹ J. HABERMAS, *Democracy, Solidarity, and the European Crisis*, p. 13.

³² *Ibidem*.

³³ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 482.

³⁴ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 153.

monde de la vie comme monde des certitudes pratiques. Le conflit étant conçu comme ébranlement d'une certitude, la source des conflits sociaux est appréhendée avant tout comme la dissension normative entre les antagonistes dans un monde social commun.

« Certes comme les convictions empiriques régulent les interventions ciblées dans le monde objectif, les convictions morales régulent les interactions sociales, soumises à la réglementation des normes. Mais implicitement, elles *font leurs preuves* d'une manière différente, non pas en réussissant à manipuler des processus autonomes, mais en apportant une solution consensuelle aux conflits d'action, solution que l'on ne peut réussir à apporter que sur le fond de convictions normatives *intersubjectivement partagées*. La mise à l'épreuve n'a pas lieu ici dans le cadre d'une pratique bien distincte de la discussion, mais d'emblée dans le medium de la communication linguistique – même si les conséquences des blessures morales sont d'abord « éprouvées ». Ce qui décide de l'échec des certitudes déterminantes pour l'action n'est pas la contingence incontrôlée des circonstances décevantes, mais la contradiction ou le cri des antagonistes sociaux dont les orientations axiologiques sont discordantes. La résistance ne vient pas des données objectives qui nous échappent, mais du fait qu'il y a désaccord avec les autres »³⁵.

Or, il n'est pas sûr que l'expérience négative de la normativité soit vécue *d'abord* comme désaccord épistémique sur la norme. On peut bien faire l'expérience négative de la norme sans pour autant remettre en question la validité de celle-ci. Les conflits sociaux trouvent leur origine « dans le fait que les individus font l'expérience d'un hiatus entre la situation présente et celle qui devrait être, à leur estime, compte tenu des normes socialement reconnues. La contestation sociale qui produit le conflit prend en effet appui sur l'invocation d'une normativité considérée comme socialement légitime pour faire valoir qu'une pratique est en porte-à-faux avec cette normativité »³⁶. Certes, « les pratiques sociales, ce qui inclut les pratiques de contestation, ne sont compréhensibles qu'à partir de l'identification de la normativité morales qui les porte »³⁷, mais comme le soutiennent Herve Pourtois et Dominique Leydet, à la suite d'Axel Honneth, « la source motivationnelle du conflit social ne réside pas d'abord dans un désaccord épistémique sur la prétention à la validité d'une norme, mais dans une expérience vécue de l'injustice dans une situation donnée »³⁸. Les protagonistes du mariage pour tous en France ont fait leur revendication suite aux sentiments d'injustice qu'ils éprouvaient au regard de la norme d'égalité entre les citoyens. Le désaccord sur les prétentions à la validité des normes sociales en vigueur – ou des normes alternatives qui leur seraient opposées – est une source de la discussion pratique de fondation et non pas avant tout, ce me semble, la source du conflit d'action. Pour qu'il y ait une cohérence entre le désaccord sur la validité morale et le caractère catégorique d'une norme, il faut un élargissement du concept de morale comme va le suggérer le dernier chapitre de ce travail. Avec le présent concept de morale, l'exigence d'universalisabilité d'une norme pour sa validité morale ne me semble pas avoir de sens, car dans cette compréhension de la morale, la

³⁵ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 222.

³⁶ D. LEYDET & H. POURTOIS, Pluralisme et conflit dans les théories contemporaines de la démocratie, *Archives philosophie du droit*, 49 (2005), p. 84.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 91.

rupture d'entente normative qui donne lieu à la discussion pratique me paraît impossible du point de vue des acteurs.

Ce chapitre visait à expliciter et à radicaliser l'interrogation générale qui fait l'objet de cette étude, celle du caractère universalisable des normes morales. Par la spécification du rôle du principe d'universalisation « U » dans la discussion pratique - en montrant que ce principe n'a de rôle que dans les discussions de fondation - , par la mise en évidence de l'ouverture universelle que Habermas décèle dans l'interaction langagière et par la considération de la genèse du conflit moral et de la discussion pratique de fondation, je crois avoir montré, c'était là l'objectif, que l'exigence de l'universalisabilité pour la validation des normes morales est problématique. Dans les trois chapitres qui suivent, sera traitée cette question du passage à l'universel sous l'angle du cognitivisme que Habermas associe à l'universalisme moral. Selon l'éthique de la discussion, c'est à condition d'être cognitiviste qu'une morale peut être universaliste. La deuxième partie de cette étude va dès lors analyser les enjeux du cognitivisme pour pouvoir bien apprécier l'universalisme moral de Habermas.

Deuxième partie

LE COGNITIVISME MORAL

Chapitre III

L'analogie entre la justesse et la vérité

Le cognitivisme moral est la pierre de touche de la *Diskursethik* de Habermas. Il soutient que prétendre à une validité normative pour une proposition morale, c'est penser « qu'elle pourrait être admise dans une discussion rationnelle, autrement dit qu'elle pourrait être fondée sur un consensus des parties intéressées qui serait instauré grâce à des arguments »¹. C'est la reconnaissance intersubjective et rationnellement motivée qui fonde la revendication d'une validité normative. Cette thèse qui est l'axe de la théorie morale de Habermas repose sur une conception cognitiviste selon laquelle les questions morales - comme d'autres questions pratiques - sont susceptibles de vérité. « L'élément cognitif des normes ne se réduit pas aux contenus propositionnels des attentes comportementales admettant des normes »². L'exigence de validité normative que présuppose tout jugement moral est elle-même cognitive, elle peut être honorée par des raisons.

Or la question de savoir si l'on peut s'accorder rationnellement sur des prétentions à la validité normative ne manque pas de se poser. Les énoncés moraux sont-ils véritablement susceptibles de vérité comme le prétend Habermas ? Ce qui fonde la vérité ou l'objectivité possible des énoncés descriptifs, c'est précisément leur nature de description, celle-ci offrant la possibilité de vérification ou de falsification par l'expérience. Les énoncés descriptifs portent sur ce qui est effectif, tandis que les énoncés prescriptifs portent sur ce qui doit être. Même si l'on admet que les énoncés prescriptifs peuvent avoir une valeur de vérité, il est clair que cette valeur de vérité ne pourra pas reposer sur le même fondement que pour les énoncés descriptifs. Faut-il en conclure pour autant que les énoncés moraux ne peuvent avoir aucun fondement, et soutenir que l'idée même de rationalité n'a pas de sens en morale ? Dans ce cas, sur quoi reposerait l'évaluation impartiale de l'action humaine que nous ne cessons de chercher et dont nous présupposons l'existence dans notre interaction quotidienne ? C'est justement parce qu'il a pour but la considération de ce qui est bon pour tous que Habermas, comme Kant, adopte une approche cognitiviste de la morale. C'est par l'argumentation rationnelle que l'on peut établir la justesse d'une norme morale.

Un énoncé normatif n'est pas simplement l'expression d'un sentiment ou d'une attitude, il est justifiable par des raisons. Les réactions affectives telles que l'indignation ou le ressentiment à l'égard de la violation des normes ne peuvent s'appuyer que sur un contenu cognitif. Or, si le sentiment nous ouvre un monde tel qu'il est le mien, comment peut-il avoir aussi une dimension discursive ? Blaise Pascal ne nous a-t-il pas appris que le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ? Ce sont ces interrogations relatives au cognitivisme moral qui motivent ce chapitre. Il semble que pour Habermas une morale universaliste n'est possible que

¹ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 133.

² *Ibidem*.

dans la mesure où elle est cognitive. La défense habermassienne de l'universalisme moral est toujours allée de pair avec la thèse selon laquelle les questions d'ordre pratique sont susceptibles de vérité. Prenant appui sur des textes de Habermas, l'objectif du présent chapitre est de mettre en évidence et d'examiner les arguments qui étayaient cette thèse.

1. La justifiabilité rationnelle de la justesse et de la vérité

Dans *Raison et légitimité*, comme dans toute son œuvre, Habermas récuse la thèse centrale non cognitive selon laquelle « les controverses morales ne peuvent être tranchées en dernière analyse par des raisons rationnelles parce que les valeurs qui nous servent de prémisses dans la déduction des propositions morales sont irrationnelles »³. Cette thèse prônée par la philosophie analytique s'inspire du dualisme entre « être » et « devoir être », entre les faits et les valeurs, qui a été fondamentalement mis en lumière depuis Hume et qui signifie qu'il est logiquement impossible de tirer des propositions prescriptives, autrement dit des jugements de valeur, à partir des propositions déclaratives ou énoncés⁴. Dans cette perspective le non cognitivisme de type décisionniste consiste à dire que « les propositions d'ordre pratique appartiennent à un domaine autonome qui obéit à une autre logique que les propositions empirico-théoriques, et se rattachent non à des expériences, mais à des actes de foi, à des décisions »⁵. Le non cognitivisme de type empiriste par ailleurs argumente en disant que nous utilisons des propositions morales « soit pour exprimer des attitudes ou des besoins du locuteur, soit pour provoquer, ou bien manipuler chez l'auditeur, des dispositions comportementales »⁶. Le non cognitivisme remet donc en question la justifiabilité rationnelle des jugements moraux et des normes d'action. Concernant la question de savoir si les normes d'action et d'évaluation peuvent être justifiées rationnellement, la position de Habermas est de dire que sans la possibilité de la justification rationnelle des normes morales, il est impossible de rendre suffisamment compte de la prétention à la validité des normes. L'enjeu du débat entre les cognitivistes et les non cognitivistes est l'explication de la prétention à la validité normative que nous associons aux jugements moraux. Le défi pour les protagonistes de l'un et l'autre camp est de pouvoir expliquer le sens et la fonction des normes.

Dans *Raison et légitimité*, Habermas met en évidence son cognitivisme moral en se basant sur l'analyse des travaux de K. H. Ilting qui portent sur le non cognitivisme. Selon Habermas, le non cognitivisme que présente Ilting est incapable d'expliquer de façon satisfaisante « une composante essentielle de la signification des normes, à savoir le devoir être, autrement dit la validité normative »⁷. En se basant sur l'analyse du langage et en s'inspirant de la philosophie de Hobbes, Ilting élabore une morale fondée sur la notion d'impératif dans le cadre du contrat. Selon cette conception, le contrat est la base de la reconnaissance

³ *Ibidem*, p. 129.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 130.

⁶ *Ibidem*, p. 129.

⁷ *Ibidem*, p. 131.

intersubjective d'une norme. Pour Ilting, le contrat naît d'une combinaison de deux impératifs : celui qui émane du locuteur et celui qui émane de l'auditeur. Le premier donne l'ordre, le second est mis en demeure. La décision de suivre l'ordre d'un autre n'est pas engendrée logiquement ou causalement par la mise en demeure ; cette décision émane d'une inclination qui est présente chez l'auditeur ou d'une menace d'un plus grand mal. De même la reconnaissance d'une norme par les parties contractantes n'est basée sur aucune autre motivation que des motivations empiriques, par exemple sur des besoins ou des intérêts. Dans cette perspective, il n'est pas sensé de chercher la justification d'une norme reconnue en commun dans un contrat. Une norme ne contient rien qui soit susceptible d'une problématisation ou d'un soutien cognitifs, et donc d'une justification ou d'une critique. « Justifier » une proposition pratique n'est rien d'autre que renvoyer au fait de la conclusion d'un contrat motivé par des raisons empiriques.

A propos de cette construction proposée par Ilting, Habermas fait remarquer que le non cognitivisme ne parvient pas à remplir la tâche qu'il se fixe, à savoir expliquer de la manière la plus complète possible le sens et la fonction des normes. Il est incapable d'expliquer le caractère contraignant d'une norme, son devoir être. « Si des motifs empiriques (comme l'inclination, l'intérêt, la peur des sanctions) soutiennent seuls l'accord, on ne voit pas pourquoi le signataire d'un contrat, dès que ses motifs originaux changent, devrait se sentir lié à la norme convenue »⁸. Et dans le cas du besoin de révision d'un contrat, on est dans l'impossibilité d'indiquer les motifs capables de justifier une telle révision.

« Si n'importe quelle modification arbitraire des motifs était une occasion suffisante pour changer la norme, on ne pourrait faire de manière plausible la différence entre la prétention à la validité d'une norme et le sens impératif d'une mise en demeure. Si par ailleurs on ne peut donner que des motifs empiriques à cette révision, un motif vaut un autre : chaque motif se justifie par le simple fait de son existence. Les seuls motifs qui se distinguent des autres sont ceux auxquels nous pouvons donner des raisons »⁹.

Ce qui fonde la prétention à la validité des normes n'est donc pas les actes de volonté irrationnels des partenaires du contrat, mais leur reconnaissance mutuelle rationnellement motivée. Le non cognitivisme présenté par Ilting commet donc l'erreur de réduire l'élément cognitif des normes aux contenus propositionnels des attentes comportementales admettant des normes. « La prétention à la validité normative est elle-même cognitive en ce sens qu'elle suppose toujours (même si c'est de façon contrefactuelle) qu'elle pourrait être admise dans une discussion rationnelle »¹⁰. Pour affirmer qu'une telle norme plutôt qu'une telle autre *doit* être respectée, il faut avoir des raisons rationnelles qui sont autres que des raisons empiriques comme les intérêts ou les besoins. Le fait que nous estimons approprié de justifier nos jugements moraux et les normes morales et que nous demandons aux autres de rendre raison de leurs actions, ce fait montre que les questions morales sont cognitives¹¹. L'exigence de justification n'a de sens que

⁸ *Ibidem*, p. 132.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 133.

¹¹ C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, p. 323.

moyennant la supposition que de telles questions peuvent être tranchées de manière rationnelle et qu'elles ont une réponse correcte que l'on peut connaître.

C'est pourquoi, à la place du modèle du contrat, Habermas propose celui de la communauté communicationnelle des parties concernées. Il soutient que nous ne pouvons pas expliquer la prétention à la validité des normes sans faire référence à un accord motivé par des raisons rationnelles « ou du moins à la conviction que des raisons pourraient faire naître un consensus pour l'adoption de la norme conseillée »¹².

Cependant, l'argumentation morale seule - qui est une dimension spécifique de la justification possible des propositions pratiques - ne suffit pas pour garantir le cognitivisme moral. Il y a des positions « qui admettent la possibilité d'une argumentation morale et qui s'en tiennent pourtant à un traitement décisioniste de la problématique des valeurs »¹³. Cela est lié au concept étroit de rationalité qui n'admet que des arguments déductifs. Or, tant que l'on cherche la force de l'argumentation uniquement dans la réfutation permise par des arguments déductifs, le mur empiriste et/ou décisioniste qui immunise « le pluralisme des valeurs » contre les efforts de la raison pratique ne peut être percé¹⁴. Avec Pierce et Toulmin, Habermas soutient que la force de la motivation rationnelle de l'argumentation se situe dans le fait que le progrès de la connaissance se réalise grâce à des arguments substantiels. Appuyés sur des inférences logiques mais sans qu'ils se réduisent à des complexes déductifs d'énoncés, les arguments substantiels ont la force de motiver rationnellement la reconnaissance des prétentions à la validité tant dans les discussions théoriques que dans les discussions pratiques. Dans la discussion pratique, étant donné les propriétés formelles de la discussion et de la situation de la délibération, le consensus rationnellement motivé sur la prétention à la validité des normes d'action ne peut naître qu'à partir des intérêts universalisables. C'est le caractère universalisable des intérêts qui permet de franchir la barrière que représente un traitement décisioniste des questions pratiques¹⁵.

2. Le caractère cognitif des sentiments moraux

Habermas poursuit sa défense du cognitivisme dans *Morale et communication*, en s'appuyant essentiellement sur des recherches de P. F. Strawson et de S. Toulmin. Dans cet ouvrage, il met en évidence les deux arguments principaux sur lesquels le non cognitivisme moral se base. Le premier est la thèse empirique selon laquelle il est normalement impossible d'aplanir les différends suscités par les questions de principe en morale. Le deuxième est l'échec des tentatives qui visent à expliquer l'exigence de vérité des propositions normatives.

Habermas répond au premier argument par la considération du principe d'universalisation, principe moral qui est en mesure de susciter une entente mutuelle dans le cadre des argumentations morales¹⁶. Pour ce faire, il s'appuie sur l'analyse phénoménologique de

¹² J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 132.

¹³ *Ibidem*, p. 133.

¹⁴ *Ibidem*, p. 135.

¹⁵ *Ibidem*, p. 137.

¹⁶ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 77.

Strawson portant sur certains jugements moraux que nous produisons dans notre vie quotidienne. Habermas y soutient que ce qui donne un caractère moral à la réaction affective à une offense - telle que par exemple l'indignation en réponse à l'humiliation - n'est pas la perturbation de l'interaction entre les deux personnes, mais le « manquement à l'*attente normative*, sous-jacente et fondamentale, valable, non seulement pour moi et pour autrui, mais aussi pour toute personne qui appartient au même groupe social, et même, dès lors qu'il s'agit de normes strictement morales, pour tout acteur responsable »¹⁷. C'est ce genre d'attente normative - que révèle la réaction affective à une offense - qui explique le sentiment de culpabilité qui accompagne le remord qu'éprouve celui qui a commis une offense. Il faut surtout remarquer qu'il s'agit d'une attente impersonnelle qui existe dans la même mesure pour les deux parties. « C'est, avant tout, le fait de prétendre à la validité *universelle* qui confère à un intérêt, une volonté ou une norme, la dignité de l'autorité morale »¹⁸. L'universalité, en tant qu'exigence impersonnelle qui accompagne tout commandement et toute norme d'action, est le trait spécifique de la validité morale. C'est ce caractère suprapersonnel des commandements et des normes concernant les manières d'agir qui permet de démontrer la validité morale des normes morales particulières.

Lorsque nous exprimons des révoltes et des reproches en l'encontre de la violation des normes, nous signifions par là que le coupable peut, le cas échéant, se justifier. Dans sa justification il peut par exemple récuser notre attente normative sous prétexte qu'elle est injustifiée. Notre reproche comme l'autojustification du présumé coupable doivent se référer l'une et l'autre à une exigence qui dépasse la position particulière de chaque partie en conflit. Sans ce « principe-passerelle » il n'y aurait pas de sens de nous disputer sur les questions morales. La révolte et les reproches que nous exprimons dans la vie quotidienne en l'encontre de la violation des normes ne peuvent donc s'appuyer que sur un contenu cognitif. « Dire que l'on *doit* faire quelque chose, revient à dire que l'on a *de bonnes raisons* de le faire »¹⁹. Inversement, dire que l'on *ne doit pas* faire quelque chose, revient à dire que l'on a *de bonnes raisons* de ne pas le faire.

Habermas répond au deuxième argument des non cognitivistes en s'appuyant sur l'intuition de l'analogie entre la vérité et la justesse qu'a établi Toulmin. Si l'analyse des sentiments moraux que nous véhiculons dans la pratique communicationnelle quotidienne a permis à Strawson de mettre en évidence le caractère cognitif des énoncés moraux, c'est parce que par rapport à la justification morale des manières d'agir, les sentiments ont une signification analogue à celle des perceptions par rapport à l'explication théorique des faits²⁰. Il existe un parallèle entre sentiment et perception. Des opinions telles que « voici un bâton brisé » fonctionnent généralement dans le quotidien comme des médiateurs d'interaction de manière analogue aux énoncés sentimentaux du genre « comment est-il possible que j'aie fait cela ! », « tu devrais l'aider », « elle a été merveilleuse »²¹.

¹⁷ *Ibidem*, p. 68-69.

¹⁸ *Ibidem*, p. 69.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 71.

²¹ *Ibidem*.

Ce qu'ont en commun les énoncés d'observation et les énoncés sentimentaux, c'est l'exigence de validité qui les habite. Contester l'un ou l'autre type d'énoncé revient à remettre en question l'exigence de validité qu'ils supposent. « L'interlocuteur veut donc savoir si l'affirmation est vraie, si le reproche ou le remord, l'exhortation ou la reconnaissance sont justes »²². Dans la vie quotidienne nous attachons à des énoncés normatifs, comme à des énoncés descriptifs, « des exigences de validité que nous sommes prêts à défendre contre toute critique. Nous abordons des questions pratiques du type : « que dois-je/que devons-nous faire ? » en présupposant qu'on ne peut pas y répondre n'importe comment »²³. Nous présupposons qu'il y a des vraies réponses et des fausses réponses et nous nous estimons, par principe, capables de distinguer les commandements et les normes justes de ceux qui sont faux²⁴.

Il ne fait aucun doute, pour Habermas comme pour Alan R. White, que les propositions prescriptives peuvent être dites vraies ou fausses pour plusieurs raisons. Mais Habermas met surtout en évidence celle-ci : dans une discussion morale portant sur ce qu'il faut faire, l'enjeu de la discussion « n'est pas tant la question de savoir *s'il faut faire* telle chose que le *fait* que *cette* chose-là est la seule que l'on puisse faire, la plus adaptée, la plus juste ; voilà ce qui peut être vrai ou faux »²⁵. Ce qui est en jeu dans la discussion pratique comme dans la discussion théorique est donc l'objectivité.

« *L'énoncé des raisons morales* fera apparaître sous un jour nouveau une manière d'agir qui s'était avérée problématique, permettant ainsi de l'excuser, de la critiquer ou de la justifier. La mise en œuvre d'un argument moral est au réseau des attitudes corollaires d'un sentiment moral, ce qu'un argument théorique est au flux de nos perceptions : En éthique comme en science, on substituera à ces comptes rendus, non corrigibles mais divergents, d'expériences personnelles (sensibles ou émotionnelles), des jugements qui aspirent à l'universalité et à l'impartialité. Autrement dit, on invoquera la valeur réelle », la « couleur réelle », la « forme réelle » d'un objet plutôt que la forme, la couleur ou la valeur qu'on lui accorderait à partir de l'expérience immédiate seule »²⁶.

Lorsque les énoncés normatifs comme les énoncés descriptifs deviennent problématiques, on interroge la réalité des choses, substituant ainsi au compte rendu personnel d'expériences – sensibles ou émotionnelles – des jugements qui aspirent à l'universalité et à l'impartialité. On invoquera la forme réelle du bâton au lieu de se contenter de celle que l'expérience immédiate lui accorde ; de même, on invoquera la valeur réelle du sentiment moral – d'être trompé ou d'être coupable. On cherchera l'objectivité. Or « croire à l'objectivité de la morale revient à croire que certains énoncés moraux sont vrais »²⁷.

Certes, avec Toulmin, Habermas prévient que la comparaison entre l'exigence de vérité et l'exigence de justesse ne doit pas pour autant entraîner l'assimilation de l'une à l'autre comme c'est le cas du subjectivisme et de l'objectivisme moraux. Les énoncés normatifs sont

²² *Ibidem*, p. 70.

²³ *Ibidem*, p.77.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 73.

²⁶ *Ibidem*, p. 71-72.

²⁷ *Ibidem*, p.72.

susceptibles de vérité, c'est-à-dire qu'ils peuvent être dit vrais ou faux, mais pas au même titre que les énoncés descriptifs. Les propositions normatives ne sont pas vérifiables (ni falsifiables) au moyen des règles qui permettent de tester les propositions descriptives²⁸. Les prédicats dans les phrases, « dans certaines circonstances, il est juste de mentir » et « cette table est jaune » n'ont pas le même rôle logique. La « justesse » n'est pas une propriété. Ce qui constitue le caractère spécifique de la justification des commandements et des normes d'actions sont les raisons pour faire ceci plutôt que cela ou l'inverse²⁹. Dans le deuxième argument des opposés au cognitivisme moral, l'erreur se situe dans « la prémisse selon laquelle c'est la valeur de vérité des propositions descriptives qui fixe à elle seule le sens dans lequel on peut accepter de fonder en raison des énoncés en général »³⁰. L'erreur est de chercher à expliquer l'exigence de validité dans l'argumentation morale par la vérité propositionnelle.

Etant donné cette thèse de Habermas contre le *descriptivisme* moral qui énonce que « le rôle des jugements moraux est de décrire des faits de la même manière que les énoncés descriptifs et, pour cette raison, que les premiers ont à être évalués de la même manière que les seconds »³¹, la critique de Christian Bouchindhomme me paraît indue. En effet, celui-ci reproche à Habermas d'exalter la notion de vérité en sciences, par sa défense de l'analogie entre la vérité et la justesse.

« Contre l'ancienne Ecole de Francfort, pour qui le problème était de tendre vers une expression de la vérité – qui constituait la base normative de la Théorie critique –, dépassant les vérités particulières et partielles des sciences et la théorie traditionnelle, Habermas s'est efforcé de ne recourir plus qu'à une seule conception de la vérité, celle des sciences d'aujourd'hui. Or c'est du sein de ces sciences que l'entreprise est dénoncée par ceux qui les pratiquent (quelquefois avec une prétention critique d'ailleurs) »³².

D'après Bouchindhomme, l'affirmation habermassienne selon laquelle les jugements d'obligation comme les jugements assertoriques sont liés à une prétention à la validité absolue qui suppose une signification analogue à la vérité³³, est « une invocation de la science comme système *global* de référence, sinon dans la définition de la vérité, du moins dans l'usage des énoncés prétendant à la vérité »³⁴. Il estime que par l'analogie entre la justesse normative et la vérité, Habermas fait des « concessions massives » à « la » science, alors que même dans le domaine des sciences dites « dures », on assiste à une relativisation procédurale de la vérité. « Les objets de la physique sont des objets mathématiques, pour autant la prétention à la vérité

²⁸ *Ibidem*, p.74

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ S. COURTOIS, « Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach ? », *Philosophiques*, vol. 35, no.2, 2008, p. 562.

³² CH. BOUCHINDHOMME, « La théorie critique, théorie ? critique ? » in Ch. Bouchindhomme et R. Rainer (Dir.), *Habermas, la raison, la critique*, p. 149-150.

³³ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p.125.

³⁴ CH. BOUCHINDHOMME, « La théorie critique, théorie ? critique ? » in Ch. Bouchindhomme et R. Rainer (Dir.), *Habermas, la raison, la critique*, p. 148.

qu'on attachera aux énoncés qui y ont trait ne sera recevable que relativement à la procédure préalable »³⁵. Bouchindhomme prétend que finalement l'analogie entre la justesse et la vérité porte préjudice au potentiel innovant que recèle la pragmatique philosophique³⁶.

Il est vrai que la thèse de l'analogie entre vérité et justesse qui est centrale pour la défense du cognitivisme moral, pose certaines difficultés et j'entends revenir sur ce point plus tard. Cependant, il est loin d'être clair qu'une telle thèse fait penser la justesse des normes morales sur le modèle de la vérité propositionnelle. L'idée principale qui préside à cette analogie est que les énoncés prescriptifs comme les énoncés descriptifs en appellent à la justification rationnelle et cela me paraît peu contestable. Dans *Vérité et Justification*, Habermas réaffirme que nous pouvons comprendre les prétentions à la validité morale par analogie avec les prétentions à la vérité, car « la justesse des jugements moraux s'établit de la même manière que la vérité des énoncés descriptifs, c'est-à-dire par le moyen de l'argumentation »³⁷. De même que nous n'avons pas d'accès direct aux conditions de vérité, nous n'avons pas d'accès direct aux conditions dans lesquelles les normes morales sont universellement reconnues. Dans l'un et l'autre cas, la validité ne fait ses preuves qu'en passant discursivement par le biais des raisons disponibles³⁸. A cet égard, la critique de Bouchindhomme me paraît également incompatible avec la notion de vérité propre à Habermas et avec l'apport de l'éthique de la discussion par rapport à la morale traditionnelle.

En effet, dans la morale traditionnelle – qui avait pour base la validité religieuse – la validité déontologique des énoncés moraux était assimilée à la valeur de vérité des énoncés descriptifs. Les jugements moraux étaient vrais ou faux parce que les prescriptions morales étaient justifiées en termes ontothéologiques et en tant que parties d'un ordre raisonnable du monde. On défendait le réalisme moral en se réclamant de la métaphysique créationniste et du droit naturel (ou de ses succédanés)³⁹. On était dans le registre de la conception de la vérité comme correspondance. Habermas, lui, propose de comprendre le concept de vérité comme un cas particulier de validité, « tandis que ce concept *général* de validité est à son tour introduit par rapport à la justification de prétentions à la validité au moyen de la discussion »⁴⁰. C'est dans cet espace du concept de validité que l'on peut situer le concept de validité normative. La justesse normative et la vérité propositionnelle sont sous la même extension conceptuelle de validité.

« La justesse des normes morales (ou énoncés normatifs universels) et des prescriptions singulières peut alors être comprise par analogie avec la vérité des propositions assertoriques. Ce qui relie ces deux concepts de validité, c'est la procédure qui consiste à honorer les prétentions à la validité correspondantes par la discussion. Ce qui les sépare est leur référence, respectivement au monde social et au monde objectif »⁴¹.

³⁵ *Ibidem*, p. 147.

³⁶ *Ibidem*, p. 150.

³⁷ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 213.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 51

⁴⁰ *Ibidem*, p. 53.

⁴¹ *Ibidem*.

Aussi importe-t-il de remarquer que dans sa philosophie morale Habermas, quoique rationaliste, est sensible au vécu et au monde de la vie⁴². Au lieu de voir dans l'analogie entre les perceptions dans l'explication théorique des faits et les sentiments moraux dans la justification morale des manières d'agir une fascination pour la notion de vérité des sciences dures⁴³, il faudrait y voir avant tout une description phénoménologique de l'expérience morale dans notre quotidien. C'est dans cette optique que Habermas affirme que les sentiments moraux sont les bases empiriques des obligations. Ils signalent « en règle générale des atteintes aux devoirs, des infractions à des normes, à partir desquelles on peut déduire des droits et des devoirs, c'est-à-dire des attentes légitimes d'un comportement conforme au devoir »⁴⁴. Par exemple, par les sentiments de vexation et d'offense nous réagissons à des atteintes aux devoirs portées par d'autres personnes ; par les sentiments de honte et de culpabilité nous réagissons à nos propres manquements. Les énoncés sentimentaux comme les énoncés descriptifs impliquent donc une prétention à la validité qui ne peut être honorée que discursivement.

Dans *De l'éthique de la discussion*, Habermas utilise la thèse de l'analogie entre la validité prescriptive des propositions normatives et la validité véritative des propositions assertoriques pour dénoncer la conception empiriste selon laquelle « les normes n'obligent que dans la mesure où il existe des attentes de sanction fondées »⁴⁵. Les lignes qui suivent présentent la critique que Habermas fait de cette thèse, critique qui met en évidence le cognitivisme moral de l'éthique de la discussion.

Selon Ernest Tugendhat, nous observons des normes valides par devoir parce qu'elles nous sont imposées sous la menace d'une sanction.

« Tugendhat comprend la morale comme “un système de normes existant dans une société en raison de la pression sociale”. Cette description, il ne veut pas seulement la faire valoir pour la perspective de l'observateur, mais aussi pour celle du participant. C'est pourquoi il pense vouloir expliquer le phénomène de la validité prescriptive par une description adéquate des sanctions morales résultant d'une violation de normes morales. De cette approche résulte une conception non cognitiviste de la morale, dans la mesure où l'agir immoral ne peut pas être considéré comme irrationnel : “Ce qui se passe lorsqu'on enfreint une morale, c'est plutôt qu'on éprouve une sanction sociale”. C'est pourquoi Tugendhat pense devoir renoncer à une fondation de la morale “au sens propre”. Dans le domaine des questions pratiques, la rationalité équivaut pour lui à la rationalité en vue d'une fin »⁴⁶.

Pour Habermas la peur de la sanction n'est pas le phénomène originaire qui puisse rendre compte du discernement moral que nous exerçons dans la pratique quotidienne et du sentiment

⁴² Une telle sensibilité me paraît manifeste par exemple, dans *L'avenir de la nature humaine* où Habermas se sert d'un exemple fictif d'un adolescent qui fait l'expérience moral de la manipulation génétique, pour dénoncer la menace de l'eugénisme moral. Cfr. Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral ?* Paris, Gallimard, 2002.

⁴³ CH. BOUCHINDHOMME, « La théorie critique, théorie ? critique ? » in Ch. Bouchindhomme et R. Rainer (Dir.), *Habermas, la raison, la critique*, p. 150.

⁴⁴ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 131.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 132.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 134.

moral d'être obligé à quelque chose. Il n'y a de sanction que là où il y a une infraction à une norme reconnue. Les sentiments de vexation, d'indignation et de mépris sont des réactions à l'offense d'une attente légitime. L'offense d'une attente légitime présuppose déjà la validité prescriptive de normes sous-jacentes. Les sentiments d'obligation constituent une attestation de la validité normative qui, à son tour, repose sur de bonnes raisons qui permettent de la justifier le cas échéant. Habermas reproche donc aux empiristes qui ramènent le sentiment de l'obligation morale à la peur d'une sanction, de méconnaître « la force de contrainte exercée sans violence qui se transmet de la validité prescriptive d'une norme valide au devoir et à l'acte du se-sentir obligé »⁴⁷. Contrairement à la thèse empiriste, les sanctions, aussi intériorisées soient elles, ne sont pas constitutives de la validité prescriptive ; « elles sont bien plus *symptomatiques* d'une offense déjà perçue, donc préalable, faite à un contexte de vie normativement réglé »⁴⁸. En un mot, d'après Habermas, nous observons les normes valides, non pas par peur d'une sanction, mais parce que nous nous les sommes données ; et nous nous les sommes données parce que nous en avons de bonnes raisons. Sur ce point, nous voyons bien que la teneur cognitive de la validité prescriptive est constitutive de la validité des normes morales.

Habermas fait remarquer que dans les différentes phases de son développement, la théorie de Tugendhat a été caractérisée par la tendance à vouloir relier la compréhension empiriste de la validité prescriptive, qui vient d'être indiquée, à une conception intersubjectiviste de la morale, et ce à travers le concept de respect de soi⁴⁹. A ce propos, comme nous allons le voir, le cognitivisme moral de Habermas récuse la thèse qu'a soutenu Tugendhat selon laquelle « l'intérêt réciproque concernant le respect de normes peut en dernière analyse être ramené à l'intérêt pour le respect de soi »⁵⁰.

En effet, Tugendhat veut expliquer le phénomène de la validité prescriptive par la description des sanctions morales intériorisées par les individus dans le processus de socialisation. Par la voie de l'intériorisation des sanctions externes se crée une instance de conscience par laquelle on éprouve une sanction sociale lorsqu'on viole une norme morale. La honte, le sentiment de la faute, la culpabilité sont des sanctions sociales intériorisées qui se cachent derrière le sentiment du devoir moral. Ici Habermas fait déjà observer que « cette approche résulte d'une conception non-cognitiviste de la morale, dans la mesure où l'agir immoral ne peut pas être considéré comme irrationnel »⁵¹. Tugendhat lui-même n'a pas été satisfait de cette théorie qui, sur la base de ce fondement empiriste, ramène la morale à des seules considérations de rationalité instrumentale – j'observe une norme morale en fonction de la récompense et de la punition. Contre ce réductionnisme, il a proposé de considérer le *respect réciproque* comme un phénomène qui rend compte du phénomène de la validité prescriptive. A ce sujet, Tugendhat considère la honte et la faute morale qu'on éprouve suite à l'infraction d'une morale comme des réactions à la perte de sa propre valeur. Cela veut dire que

⁴⁷ *Ibidem*, p. 132.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 131.

⁵¹ *Ibidem*, p. 134.

« c'est en dernière analyse le respect de moi-même qui est menacé lorsque je me comporte immoralement. Celui qui contrevient à des normes morales ne s'expose pas seulement au mépris des autres, mais, puisqu'il a intériorisé cette sanction, il se méprise aussi lui-même. Une norme n'est alors "fondée" que dans la mesure où chacun peut, de sa perspective propre, avoir un intérêt à ce que tous s'engagent dans une praxis réglée par l'échange de témoignages de respect »⁵².

Etant donné que je ne peux m'approuver que si je suis apprécié par d'autres, qui eux-mêmes se comportent de manière à mériter du respect et à pouvoir ainsi être également appréciés de moi, le respect de soi nécessite un respect mutuel. Cette morale du respect mutuel a un caractère universaliste. « Si chacun a un intérêt à se respecter soi-même et à être respecté par les autres en tant que personne, on peut comprendre pourquoi des normes morales ne sont bonnes pour moi que si elles sont bonnes pour tous »⁵³.

D'après Habermas, cependant, les prémisses de cette approche vont à l'encontre de cet aspect universaliste. L'approche recèle un certain égocentrisme qui ne permet pas la reconnaissance réciproque d'être complète : le respect de l'autre est médiatisé par le but du respect de soi. Mon respect d'autrui ne doit cependant pas être conditionné par la satisfaction de mon besoin de respect de moi-même, si de ces relations de respect réciproque doit résulter un rapport de reconnaissance totalement symétrique qui satisfait à notre compréhension intuitive des rapports non instrumentaux entre personnes agissant de façon autonome. « L'égocentrisme, mis au premier plan, du besoin d'être soi-même respecté des autres se communique aussi au rapport de reconnaissance reposant sur lui ; il dément la réciprocité totale des rapports de reconnaissance »⁵⁴.

Pour faire disparaître tout égocentrisme du phénomène de reconnaissance réciproque, Tugendhat a adopté l'idée de communauté comme phénomène premier.

« La compréhension de moi-même comme personne est imbriquée de telle manière avec mon identité sociale que je ne puis m'estimer que si je suis confirmé dans mon statut d'appartenance par l'autorité, qui pour moi fait référence, de la communauté dont je me comprends comme membre. La sanction que j'ai intériorisée, c'est la peur d'une excommunication de la communauté à laquelle je suis identifiée »⁵⁵.

Le concept d'appartenance sociale prend alors la place qu'avait prise celui du respect de soi. « Le respect de soi ne peut pas être un phénomène originaire, ne serait-ce que parce qu'on ne sait pas en quoi consisterait le noyau de respectabilité du sujet solitaire avant toute socialisation »⁵⁶. Le phénomène de reconnaissance réciproque n'est plus expliqué sur la base d'un intérêt originaire pour le respect de soi ou d'une peur primaire due à la sanction intérieure de la perte de l'estime de soi. Le soi n'est plus premier, il est plutôt pensé comme résultant d'un

⁵² *Ibidem*, p. 135.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 136.

processus de socialisation, « qui de son côté présuppose déjà la structure des rapports de reconnaissance réciproque »⁵⁷.

Selon Habermas, dans une telle compréhension, le sens de chaque devoir moral enraciné dans l'exigence de reconnaissance réciproque, ne peut plus résider dans la sanction interne comme le veut Tugendhat. Ce qui est premier c'est l'interaction intersubjective déjà normée. Aussi, les sentiments centraux de honte et de faute comme ceux d'indignation et de mépris sont quelque chose de secondaire « dans la mesure où ils s'élaborent en réaction à l'offense d'attentes légitimes qui, en dernière analyse, sont fondées dans la réciprocité de la structure de reconnaissance des communautés en général »⁵⁸. Habermas reproche à Tugendhat de confondre la genèse et la validité. Il réduit la validité prescriptive des normes morales à des sanctions internes, car il croit que derrière le devoir moral se cache une sanction.

« A partir de l'observation selon laquelle, dans le processus de socialisation, se forme une instance de conscience par voie d'intériorisation de sanctions externes, il se laisse suggérer l'image fallacieuse selon laquelle, derrière le devoir moral, se cacherait encore, même pour une personne douée de conscience et socialisée de la sorte, et dans sa perspective de participant, une sanction, désormais la sanction interne de la perte de l'estime de soi – en lieu et place de la force sans contrainte des bonnes raisons, par laquelle des intellections morales se transforment en convictions »⁵⁹.

D'après Habermas, cette compréhension de Tugendhat relative à la validité prescriptive des normes ne convient pas à une société post-conventionnelle, mais à la communauté traditionnelle dans laquelle les normes « restent à tel point enchâssées dans des images du monde religieuses et dans des formes de vie collectives que les individus apprennent, par identification aux contenus de cette vie éthique concrète devenue habituelle »⁶⁰. La morale sécularisée de la société moderne, elle, ne peut être qu'universaliste et formelle et, partant, cognitive. Reste cependant la question de savoir si l'on ne peut pas penser une morale postmétaphysique et sécularisée, sans pour autant soutenir le cognitivisme moral et l'analogie entre la justesse et la vérité qui le sous-tend. D'après la philosophie morale de Habermas, si on répondait à cette question par l'affirmative, on ne pourrait pas véritablement rendre compte du phénomène moral. C'est l'objet de la section qui suit.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 157.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 137.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

3. Raison pratique ou raison instrumentale

Dans son approche généalogique du cognitivisme, Habermas met en évidence le fait que même la morale fondée sur la religion avait un contenu cognitif. Les croyants des traditions juive et chrétienne respectaient les normes morales par autorité des raisons qui leur étaient convaincantes. « Les doctrines prophétiques transmises par la Bible avaient fourni des interprétations et des raisons qui conféraient aux normes morales une force de persuasion publique ; elles avaient expliqué pourquoi les commandements de Dieu n'étaient pas des injonctions aveugles, mais pouvaient prétendre à une validité cognitive »⁶¹.

Dans les sociétés sécularisées, la base de la validité religieuse pour la morale a perdu sa valeur. Puisque la vision du monde « catholique », qui avait une force d'obligation pour tous, s'est effondrée et que le passage à des sociétés pluralistes du point de vue des visions du monde s'est effectué, il n'est plus possible d'apporter aux prescriptions morales une justification publique fondée sur le point de vue transcendant de Dieu⁶². La morale n'est plus fondée sur les doctrines religieuses de la création et de l'histoire sacrée. Dès lors, le contenu cognitif du jeu de langage moral ne peut plus être reconstruit que par référence à la volonté et à la raison de ses participants. Dans *L'intégration républicaine*, la question qui guide la réflexion de Habermas est celle de savoir si « le contenu cognitif d'une morale de l'égal respect et de la responsabilité solidaire pour tout un chacun peut encore être justifié, une fois que sa base de validité religieuse a été dépréciée »⁶³. Dans cette tentative de reconstruire une morale postmétaphysique, comme il le fait dans d'autres textes cités plus haut, Habermas ne manque pas, dans cet ouvrage, de mettre en évidence les limites des théories morales non cognitivistes. Il commence par l'empirisme classique et poursuit par le renouvellement du programme explicatif empiriste proposé par Tugendhat et Gibbard.

Selon l'empirisme moral, la raison pratique est une raison instrumentale. Pour l'acteur, le choix de l'action est déterminé par un intérêt, une satisfaction ou un agrément. Habermas appelle de telles raisons « pragmatiques » ou « préférentielles », « parce qu'elles motivent à agir, au lieu de fonder, comme le font les raisons épistémiques, des jugements ou des opinions. Elles fournissent des mobiles rationnels à des actions, non à des convictions »⁶⁴. C'est sur cette base que, après l'effondrement de la base de la validité religieuse, la philosophie morale écossaise propose de reconstruire le noyau rationnel de la morale. Elle part des sentiments moraux et comprend par morale « ce qui fonde la cohésion solidaire d'une communauté »⁶⁵. Lorsque survient une certaine rupture dans cette cohésion, les prises de position morales sont l'expression des sentiments d'approbation et de désapprobation⁶⁶. L'approbation et la désapprobation expriment la sympathie et l'antipathie; elles sont donc de nature émotionnelle.

⁶¹ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 17.

⁶² *Ibidem*, p. 16.

⁶³ *Ibidem*, p. 48.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

C'est sur la base de ces attitudes affectives que la force d'intégration sociale de la confiance réciproque se développe⁶⁷.

Par rapport à cette thèse, l'objection de Habermas est de dire que cette conception humienne de la morale ne permet pas d'expliquer, par les seuls mobiles rationnels, la force des obligations morales qui dépasse celle de la prudence.

« A vrai dire, ces raisons pragmatiques invoquées en faveur des prises de position et des actions morales ne sont plausibles qu'aussi longtemps que nous pensons aux relations interpersonnelles établies dans le cadre des communautés solidaires de dimensions réduites, de l'ordre de la famille et du voisinage. La cohésion des sociétés complexes ne peut être assurée par les seuls sentiments, comme la sympathie et la confiance, qui supposent des conditions de proximité. Le comportement moral à l'égard des étrangers requiert des vertus « artificielles », et notamment une disposition à la justice. Face à des enchaînements d'actions abstraites, les membres de groupes relationnels primaires perdent à la fois toute réciprocité transparente entre prestations et récompenses et toutes les raisons pragmatiques qui motivaient leur bienveillance »⁶⁸.

Ce qui est en jeu dans la morale pour une communauté devenue complexe, c'est l'égal respect pour d'autres personnes, y compris dans leur altérité quand elle se dérobe à toute sympathie et empathie. La théorie morale écossaise se heurte donc au problème de l'engagement émotionnel vis-à-vis de l'étranger. Elle ne peut pas expliquer pourquoi, en cas de conflit entre d'un côté un engagement émotionnel et de l'autre une exigence abstraite de justice, « il serait rationnel pour les membres d'un groupe de *faire taire* leur loyauté à l'égard des personnes familières, au profit d'une solidarité avec l'étranger »⁶⁹. Elle ne peut pas expliquer le phénomène du primat normatif des obligations sur l'engagement émotionnel.

A côté de la morale écossaise, Habermas discute d'une autre approche classique de l'empirisme : le contractualisme. Celui-ci « renvoie immédiatement aux intérêts et comprend par morale ce qui assure la justice d'un commerce social normativement réglementé ». Avec le contractualisme, on ne parle plus de la morale en termes d'obligations, mais de droits. Ainsi l'aspect de solidarité qui est l'autre face de la justice est-il d'emblée écarté. Or, par le lien solidaire nous répondons les uns aux autres en vertu de l'appartenance à la même communauté, tandis que par la justice nous devons aux autres l'égal respect dans leur altérité. Chaque individu est irremplaçable. Avec l'idée du contrat, ce qui est privilégié pour un acteur est le mobile rationnel pour devenir membre volontaire d'un ordre reposant sur un libre accord et pour se soumettre aux normes et aux procédures correspondantes⁷⁰. « Le contenu cognitif de ce qui constitue le caractère moral ou juste d'un ordre donné tient donc au consentement additionné de tous les membres individuels ; plus précisément, il s'explique par la rationalité d'un examen comparatif des biens, auquel chacun procède du point de vue de ses propres intérêts »⁷¹.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 26.

Par rapport à cette position, Habermas met en évidence deux faiblesses. Premièrement, l'égal respect pour chacun et donc la morale universaliste ne peuvent guère être justifiés sur la base d'une assimilation des questions morales aux questions de justice politique. Dans cette morale de type contractualiste « il n'est rationnel de se soumettre à des obligations réciproques que lorsqu'on a intérêt à s'engager dans une interaction réglementée. Ainsi le cercle des ayants droit ne peut s'étendre qu'aux personnes desquelles on peut escompter des contreparties, parce qu'elles souhaitent coopérer ou sont obligées de le faire »⁷². Deuxièmement, l'approche contractualiste de la morale se heurte au problème bien connu du resquilleur « qui s'engage dans la pratique commune sous réserve de pouvoir, dès que l'occasion se présente, s'écarter des normes dont on est convenu. Cette figure du *free rider* montre qu'un accord entre intéressés ne peut pas en lui-même fonder des obligations ». En somme, l'erreur principale de l'empirisme classique est d'exclure les raisons épistémiques dans l'explication du phénomène moral, c'est-à-dire du fait qu'il faut agir d'une telle manière plutôt que d'une telle autre. En cas de confrontation morale « nous ne nous disputons pas à propos de la validité des jugements moraux en recourant uniquement à des raisons pragmatiques ou préférentielles »⁷³. En partant des préférences, on est, en dernière instance, incapable d'expliquer la force d'obligation que possèdent les normes morales.

Après la critique de la position de l'empirisme classique, Habermas s'en prend à un certain empirisme moral renouvelé que l'on trouve chez Allan Gibbard et Ernest Tugendhat. Ces deux auteurs cherchent à rendre compte de la force obligatoire des normes morales tout en maintenant les présuppositions empiristes. L'un et l'autre partent de l'idée que la morale a pour fonction de coordonner l'action entre « les êtres qui ne peuvent se passer de toute interaction sociale »⁷⁴. Ils souhaitent montrer à la fois le caractère rationnel du fait de la normativité morale, c'est-à-dire du fait que la vie humaine est une vie normée, et le caractère rationnel d'une morale universelle. Ils se donnent pour tâche de soutenir une morale universaliste tout en préservant des prémisses empiristes telles que la détermination du choix d'action par les maximes de la prudence, la conception de la raison pratique comme raison instrumentale, etc. Pour ce faire Tugendhat adopte le point de vue performatif des intéressés, tandis que Gibbard emprunte la voie objectivante de l'explication fonctionnelle.

Allan Gibbard, dans la logique de la théorie de l'évolution, tente de donner une explication naturaliste de la normativité. Selon lui, les sentiments moraux sont des constituants de notre nature biologique, nécessaires pour assurer la coordination de l'action. « Les sentiments moraux du type de la honte et de la culpabilité se sont développés au cours de l'évolution de l'espèce humaine en tant que régulateurs de coordination efficace »⁷⁵. Dans son explication fonctionnaliste, Gibbard soutient que la normativité des règles ne possède aucune rationalité que les intéressés eux-mêmes puissent identifier.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, p. 27.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 29.

« Le fait qu'une personne considère quelque chose comme rationnelle *exprime simplement* le fait que les critères qui autorisent ce jugement sont ses critères à *lui*. C'est pourquoi Gibbard comprend l'expression de jugement de rationalité, qu'il soit de type moral ou non, comme des actes de langage de type expressif. Ils ne peuvent être vrais ou faux, mais seulement authentiques ou inauthentiques »⁷⁶.

Les jugements moraux et les prises de positions s'appuient sur des normes intériorisées. Lorsque le consensus normatif d'arrière-plan s'effondre et qu'il faut élaborer de nouvelles normes, la recherche de l'entente par la discussion ne se fait pas suivant le modèle d'une recherche coopérative de la vérité, mais comme un processus de *persuasion* rhétorique réciproque. « Le processus de discussion n'est pas conçu pour mobiliser les meilleures raisons, mais pour laisser agir la force de contagion des expressions les plus impressionnantes »⁷⁷. Dans ce type de discussion, il n'est donc pas question de justification, mais de persuasion rhétorique réciproque. La recherche d'un assentiment à une norme ne se fait pas par l'échange de raisons mais par l'influence rhétorique.

« Un proposant qui cherche l'assentiment à une norme, qui de son point de vue, mérite d'être respectée ne peut rien faire d'autre sinon exprimer sincèrement l'état subjectif dans lequel il éprouve lui-même la norme comme ayant force obligatoire. S'il y réussit d'une manière authentique, il peut alors « contaminer » ses interlocuteurs, et donc susciter chez eux des états psychologiques similaires »⁷⁸.

Dans ce type d'influence émotionnelle réciproque, on est cependant sensé privilégier les conditions de communication qui sont publiques, égalitaires et exemptes de contrainte. La discussion est soumise à des restrictions conversationnelles qui sont de nature pragmatique. Or, ces restrictions ressemblent aux présuppositions pragmatiques de la recherche coopérative de la vérité que Habermas met en évidence dans la théorie de la discussion.

« Elles sont censées empêcher que certaines personnes concernées soient exclues, c'est-à-dire mises à l'écart sans motif valable et que certains locuteurs et certains thèmes soient privilégiés, autrement dit, elles doivent empêcher tout traitement inégal ; elles sont également censées prévenir la répression et la manipulation, c'est-à-dire toute influence exercée par des moyens non rhétoriques »⁷⁹.

Finalement les normes auxquelles on consent dans ces conditions débouchent sur une morale de la responsabilité solidaire, égale pour tout un chacun, donc sur une morale universaliste. La discussion de cette approche instrumentaliste de la morale met en évidence la spécificité de l'éthique de la discussion de Habermas et son lien avec sa théorie de l'agir communicationnel. Habermas établit une différenciation entre types de rationalité pour chercher à dégager l'originalité du rapport au monde que constituent l'échange des vues et la coordination des actions au moyen du langage.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

« Il ne s'agit pas pour lui d'établir par là une hiérarchie entre connaissance et morale – ce sont là différents aspects ou modalités des actes de communication –, mais de contester le primat d'un mode ontologique particulier, celui qui relie la cognition au rapport instrumental au monde. Le mode d'action réalisé au moyen de la communication est selon lui *irréductible* à celui qui vise à contrôler des processus naturels »⁸⁰.

Pour Tugendhat comme pour Gibbard, l'assentiment aux règles morales dans les discussions normatives n'a pas de sens épistémique. Selon lui, appartenir à une communauté morale est un acte d'autonomie. Par autonomie il entend la faculté d'agir selon des règles, sur la base de mobiles rationnels⁸¹. Il n'y a pas des raisons pour être moral, mais de bonnes motivations.

« Ainsi est-il, par exemple, rationnel pour moi d'adhérer à une communauté morale, parce que, plutôt que d'être l'objet d'une instrumentalisation réciproque, je préfère être le sujet et le destinataire de droits et d'obligations ; ou encore, parce que des relations équilibrées d'amitié sont meilleures pour moi que la solitude structurelle de l'acteur stratégique ; ou, enfin, parce que ce n'est qu'en tant que membre d'une communauté morale que j'ai la satisfaction d'être moi-même respecté par des personnes moralement respectables, etc. »⁸².

En un mot, il n'y a pas des raisons rationnelles pour adhérer à une communauté morale, mais des raisons pragmatiques ou des préférences. C'est dans cette même optique que Tugendhat s'intéresse moins au *rapport* de la vie bonne à la morale qu'à la *justification éthique* du fait d'être moral. A cet égard, Habermas fait remarquer que, dans la mesure où un acteur se laisse persuader par des raisons éthiques qu'il doit préférer des conditions de vie morales à des conditions prémorales, il relativise le sens obligatoire de la considération morale qu'il doit avoir pour d'autres personnes (qui ne partagent pas sa conception de la vie bonne). Or, dans ces conditions, il devrait reconnaître à ce sens obligatoire une validité catégorique⁸³. « Une activité morale fondée sur « le respect de la loi » est, en effet, incompatible avec la réserve éthique au nom de laquelle on s'autorise à tout moment à se demander si, du point de vue du projet de vie qui est celui de chacun, la pratique dans son ensemble en vaut la peine »⁸⁴. L'explication du fait de la normativité que donne Tugendhat ne rend donc pas suffisamment compte de la force d'obligation des normes morales.

Toutefois, il reconnaît qu'après la perte de la validité religieuse des normes la seule ressource possible qui subsiste pour fonder une morale de l'égal respect pour tout un chacun est l'entente intersubjective. Des conditions symétriques de départ pour la recherche d'une entente intersubjective entre les partenaires égaux sur les normes fondamentales qui peuvent être raisonnablement acceptées par tous, Tugendhat déduit le principe d'universalisation. Ces

⁸⁰ R. ROCHLITZ, "Introduction, raison et rationalité chez Habermas", in R. ROCHLITZ (Cor), *Habermas, l'usage public de la raison*, p. 10.

⁸¹ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 33.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, p. 34.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 35.

conditions sont par exemple l'égalité en vertu de laquelle personne ne revendique des privilèges, ou la reconnaissance morale qui n'admet pas d'autorité supérieure, ou encore le respect de la volonté et des intérêts de tous les autres, etc. Habermas fait remarquer que, du fait de la référence méthodologique à l'intersubjectivité possible de l'entente, les raisons pragmatiques prennent un sens épistémique, les limites de la raison instrumentale étant du même coup transcendées⁸⁵. De fait, les raisons pragmatiques et les raisons éthiques ont un rôle cognitif dans l'argumentation morale, soutient Habermas. Dans une discussion pratique qui cherche à déterminer si une norme controversée peut être considérée comme universalisable du point de vue de toute personne concernée, on tient également compte des raisons pragmatiques et éthiques qui ne perdent leur lien interne ni avec les intérêts en jeu ni avec la compréhension qu'ont d'elles-mêmes les personnes singulières. « Toutefois, ces raisons relatives aux acteurs ne comptent plus en tant que mobiles et en tant qu'orientations axiologiques des personnes singulières, mais en tant que contributions épistémiques à une discussion menée aux fins d'une entente, au cours de laquelle on examine des normes »⁸⁶. En effet, après l'effondrement de la base de la validité religieuse, la raison et la volonté deviennent la base de la validité des normes morales. Or dans la mesure où l'engagement autonome de la volonté prend la forme de l'autolégislation, « volonté et raison s'interpénètrent complètement »⁸⁷. Kant n'appelle « libre » qu'une volonté autonome déterminée par la raison. L'agir libre chez Kant étant de faire en sorte que la volonté soit déterminée par la prise de conscience de ce que tous pourraient vouloir. Dans l'autolégislation, bien que différemment, les raisons pragmatiques comme les raisons morales ou rationnelles imposent au bon plaisir des obligations. Les raisons pragmatiques et éthiques qui sont tributaires d'un contexte précis, deviennent des contributions épistémiques dans une discussion pratique, lorsque, suite à un examen mis en œuvre du point de vue moral, elles montrent leur compatibilité avec les raisons pragmatiques et éthiques de tous les autres. En d'autres termes lorsque la volonté se libère de toute détermination hétéronome, c'est-à-dire lorsqu'elle n'est plus prisonnière d'intérêts donnés et d'orientations axiologiques qui sont tributaires d'un contexte précis⁸⁸.

D'après ce débat entre Habermas et les approches empiristes de la philosophie morale, on le voit bien, dans le cadre de l'éthique de la discussion, le cognitivisme moral et l'analogie entre la vérité et la justesse normative qui le fonde sont les éléments nécessaires qui définissent la morale postmétaphysique.

« Nous ne sommes pas libres d'imposer ou de ne pas imposer un codage binaire aux jugements moraux et de concevoir ou de ne pas concevoir la justesse comme une prétention à la validité analogue à la vérité ; car dans les conditions de la pensée postmétaphysique, ce codage et cette conception sont les seuls moyens de préserver le jeu de langage moral »⁸⁹.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 46.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 47.

⁸⁹ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 243.

4. L'analogie entre la vérité et la justesse et le principe d'universalisation

Dans ce qui suit je voudrais dégager l'essentiel de l'argumentation de Habermas en faveur du cognitivisme moral et présenter ce qui ressort des textes habermassiens qui portent sur le sujet et sur lesquels je me suis principalement basé pour la présente analyse. Dans *Raison et légitimité*, *Morale et communication*, *De l'éthique de la discussion*, *L'intégration républicaine et Vérité et justification*, le fil rouge en défense du cognitivisme moral est la thèse selon laquelle les énoncés normatifs, comme les énoncés constatifs, présupposent des raisons qui, le cas échéant, peuvent être invoquées pour honorer, dans une discussion, la prétention à la validité avancée par des actes de parole, motivant ainsi les participants à l'argumentation de les accepter comme valide. Dès lors, l'argument principal qui milite pour le cognitivisme moral est celui de l'analogie qu'il y a entre la justesse normative et la vérité. Habermas invoque principalement deux raisons pour cette interprétation analogique du cognitivisme moral. Premièrement, la reconnaissance de la justesse normative, comme la reconnaissance de la vérité, suppose la justifiabilité rationnelle⁹⁰. Dans les deux cas, la validité ne fait ses preuves qu'en passant discursivement par le biais de raisons. C'est dans cette optique que Habermas propose de concevoir la vérité comme un cas particulier de la validité. Ainsi parle-t-il de la validité véritative en contraste avec la validité normative. Deuxièmement, les sentiments moraux dans la justification d'un comportement moral sont analogues aux perceptions dans l'explication théorique des faits. Les sentiments moraux sont les bases empiriques des obligations comme les perceptions sont les bases empiriques des jugements théoriques. Lorsque les sentiments sont explicités en termes linguistiques de jugement de valeur, ils peuvent jouer eux aussi un rôle de raisons qui entrent dans les discussions morales, comme les perceptions explicitées en terme d'énoncés observationnels entrent dans les discussions empiriques.

« Ayant affaire à un comportement d'une impressionnante intégrité ou à un comportement d'assistance courageuse, nous réagissons par des sentiments de reconnaissance, d'admiration ou de profond respect. Comme ces sentiments ont un contenu propositionnel qui va de pair avec l'appréciation morale du comportement en question, nous pouvons y discerner – comme dans les perceptions – des jugements implicites. Les sentiments négatifs notamment, ont une teneur cognitive que l'on peut expliciter en termes de jugement de valeur, un peu comme les perceptions sont explicitées en termes d'énoncés observationnels »⁹¹.

Dans *Raison et légitimité*, l'argument en faveur du cognitivisme moral consiste à dire que nous ne pouvons pas suffisamment rendre compte de la prétention à la validité normative sans nous référer à un accord des personnes concernées motivées par des raisons rationnelles⁹². Le modèle du contrat - contrat motivé par les seules raisons empiriques - que proposent les non cognitivistes pour expliquer la normativité morale est inadéquat. A sa place Habermas propose celui d'une communauté communicationnelle. Dans ce modèle, la validité des normes morales

⁹⁰ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 132 ; *Vérité et justification*, p. 213.

⁹¹ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 207.

⁹² J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 132.

repose sur le consensus rationnellement motivé et basé sur les intérêts universalisables. Ce sont les propriétés formelles de la discussion et de la situation de délibération (l'auditoire illimité, la recherche du meilleur argument, être libre de contrainte, etc.) qui fondent le caractère universalisable des intérêts. Ces propriétés, en dernière instance, garantissent la différence entre les intérêts universalisables et ceux qui sont et demeurent particuliers. Ce sont finalement ces propriétés formelles qui justifient le cognitivisme moral et en même temps c'est d'elles que, selon *Morale et communication*, est déduit le principe moral d'universalisation. En suivant cet ordre d'idées, il semble qu'il y a une pétition de principe dans l'argumentation de Habermas concernant le cognitivisme moral.

Le cognitivisme est la base de la morale universaliste qu'il défend. Habermas suggère cette thèse lorsque, dans *Vérité et justification*, il identifie l'idée de justice de la société moderne au concept d'impartialité dans un accord obtenu lors d'une discussion pratique. Il écrit :

« Pour s'assurer que certaines normes déterminées sont également bonnes pour tous, il faut veiller à la fois à réaliser l'inclusion réciproque des personnes qui sont des étrangers les uns pour les autres et à prendre leurs intérêts en compte de façon égalitaire. Il faut adopter, pour cela, la perspective cognitive que les participants à l'argumentation doivent de toute façon choisir s'ils souhaitent examiner, dans des conditions approximativement idéales, l'acceptabilité rationnelle de certains énoncés »⁹³.

De même, dans *Morale et communication*, Habermas semble faire reposer la justification de l'universalisme moral sur le cognitivisme, lorsqu'il invoque les éthiques cognitivistes comme attestant de la possibilité d'une morale universaliste. « Toutes les éthiques cognitivistes, en effet, se rattachent à l'intuition exprimée par Kant dans l'impératif catégorique. Ce ne sont pas les différentes manières de formuler la position kantienne qui m'intéressent ici, mais l'idée sous-jacente qui prendrait en compte le caractère impersonnel ou universel des commandements moraux valides »⁹⁴. De plus, dans ce même texte, la défense du cognitivisme moral fait l'objet d'une considération propédeutique à l'exposé du principe d'universalisation. Pareillement, dans *De l'éthique de la discussion*, Habermas ouvre la section qui traite du cognitivisme moral par une affirmation qui indique que le cognitivisme est le fondement d'une morale universaliste de la société moderne. « Seules les hypothèses fondamentales cognitivistes peuvent rendre justice des phénomènes et expériences d'une morale post-traditionnelle devenue indépendante de son contexte d'émergence religieux-métaphysique »⁹⁵. A cela, il ajoute que c'est surtout la conception cognitive qui donne la force de conviction à la théorie morale de Kant, théorie qui, comme on le sait, est universaliste. « L'éthique kantienne ne tire pas sa force de conviction de sa fondation particulière de l'impératif catégorique, ni de la construction d'un règne des fins, moins encore de l'architectonique de la doctrine des deux règnes dans son ensemble, mais d'intuitions morales auxquelles peut en appeler une interprétation cognitive »⁹⁶.

⁹³ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 232.

⁹⁴ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 84.

⁹⁵ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 130.

⁹⁶ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 130-131.

Or comme nous l'avons vu dans *Morale et communication*, pour défendre le cognitivisme moral contre la première objection des non cognitivistes, Habermas fait appel au principe d'universalisation. A la thèse empiriste selon laquelle il est normalement impossible d'aplanir le différend suscité par les questions de principe en moral, Habermas soutient que cette objection perd de son importance dès lors que l'on a le principe d'universalisation qui est le seul à pouvoir rendre possible l'entente mutuelle par l'argumentation⁹⁷. Dans *Vérité et justification*, il affirme que la perspective universaliste est constitutive de la teneur cognitive de toute argumentation morale. Sans l'universalisme égalitaire, la participation de l'intéressé dans une discussion pratique morale n'a aucun sens cognitif. « Ainsi l'universalité d'un monde de relations interpersonnelles bien ordonnées – autrement dit la projection d'un univers moral, en vue duquel on mène l'argumentation – s'explique-t-elle par un reflet de l'universalisme égalitaire dans lequel les participants à l'argumentation doivent toujours déjà s'engager s'ils ne veulent pas que leur entreprise perde tout sens cognitif »⁹⁸. Il y a donc une certaine circularité entre cognitivisme et universalisme, alors que l'un devrait être la base de l'autre.

Il arrive que Habermas invoque l'analogie entre la justesse normative et la vérité en présupposant le principe de l'universalisation morale comme un acquis. Il écrit : « Pas plus qu'aux conditions de vérité, nous n'avons d'accès direct, c'est-à-dire pouvant se passer de tout filtrage par des raisons, aux conditions dans lesquelles les normes morales méritent d'être universellement reconnues »⁹⁹. Pour justifier cette analogie entre justesse et vérité, Habermas fait appel au caractère inconditionnel dont jouissent les jugements moraux, caractère qui pallie au fait qu'ils ne peuvent pas être fondés, à la différence des jugements empiriques, par référence à des conditions non épistémiques de validité. Or ce caractère inconditionnel n'est rien d'autre que la perspective universaliste qui assure la justesse des énoncés moraux.

« Le caractère inconditionnel des prétentions à la validité morale peut s'expliquer par l'universalité d'un domaine de validité *qui reste à créer* : ne sont valides que les jugements et les normes que chaque personne concernée pourrait accepter pour de bonnes raisons en adoptant un point de vue inclusif de considération égale des revendications légitimes, susceptibles d'être exprimées par toutes les personnes dans ce domaine »¹⁰⁰.

Alors que Habermas fait appel au principe d'universalisation pour défendre le cognitivisme moral, il affirme par ailleurs sans équivoque que la teneur cognitive des arguments des participants d'une discussion morale est assurée par leur universalisation¹⁰¹. Il y a donc lieu de se demander si cette circularité entre les argumentations pour le cognitivisme et l'universalisme ne met pas en doute la possibilité de fonder rationnellement une morale universaliste.

Il y a un autre soupçon. Dans sa défense du cognitivisme moral, Habermas récuse le scepticisme empirique au plan moral. Selon celui-ci, nos prises de position dans les

⁹⁷ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 77.

⁹⁸ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 233.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 213.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 227.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 233.

confrontations morales ne peuvent avoir d'autres motivations que des raisons pragmatiques et des sentiments. Habermas admet que les sentiments jouent un rôle constitutif dans les confrontations morales. Dans ce jeu de langage, les prises de position positives et négatives ont un double visage. « D'un côté, elles expriment un « oui » ou « non » rationnellement motivé par rapport à des énoncés qui – dans un sens quelque peu analogue à la vérité – peuvent être corrects ou incorrects ; d'un autre côté, elles ont en même temps la forme de réactions affectives à un comportement qui est jugé correct ou incorrect »¹⁰². Le jugement moral comporte donc deux composantes : la composante cognitive (des représentations intellectuelles) et la composante affective. Selon les empiristes humiens, c'est seulement en vertu de la composante affective, identifiée à certaines passions, que le jugement moral est motivant. Habermas s'appuie précisément sur la composante affective, constitutive de toute confrontation morale, pour défendre le cognitivisme moral.

Il soutient que les normes avec leur caractère contraignant s'expriment dans les sentiments moraux. C'est ainsi que les réactions affectives d'indignation et de ressentiment à l'offense ont un caractère moral - et qui est universel¹⁰³. Des attitudes et des sentiments constituent une partie essentielle de la vie morale. C'est pourquoi il faut leur prêter attention pour retrouver un sens à tout ce que nous voulons dire lorsque, usant du langage de la moralité, nous parlons de mérite, de responsabilité, de faute, de condamnation et de justice¹⁰⁴. Les questions de justification sont internes à la structure générale des attitudes et des sentiments moraux que nous véhiculons dans la pratique communicationnelle quotidienne. Dès lors, de même que l'explication physique peut partir de l'énoncé d'une expérience perceptive, la justification morale peut partir de l'énoncé d'un sentiment moral.

Or, que ce soient les empiristes qui s'appuient sur les sentiments moraux pour rejeter le cognitivisme moral, que ce soient les cognitivistes qui s'y appuient pour défendre le cognitivisme, les uns comme les autres doivent se confronter à la question de savoir comment déterminer quand nos sentiments sont moraux et quand ils ne le sont pas. Tous les sentiments ne sont pas des sentiments moraux, comme tous les outrages ne sont pas des outrages moraux. Qu'est ce qui nous permet de distinguer les sentiments moraux des préjugés, des préférences brutes ou des aversions ? Dans le débat entre Habermas et les non cognitivistes, cette question reste non interrogée. Supposons qu'il y ait un débat moral concernant l'établissement d'agences commerciales pour fournir des mères porteuses dans le cadre de la procréation médicalement assistée. Certains pourront faire des objections contre cette pratique sur la base des sentiments de honte ou d'outrage de vivre dans une société où de telles agences sont permises. Qu'est-ce qui permet de décider si ces sentiments de honte et d'outrage expriment une obligation morale et non un préjugé ou une préférence brute ? Comme il y a des sentiments générés par les impératifs moraux déjà existants, il peut y avoir aussi des sentiments liés aux préjugés ou aux principes immoraux. Le cognitivisme moral, comme le sentimentalisme moral, doit donc expliquer

¹⁰² *Ibidem*, p. 207.

¹⁰³ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 68-69.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 70.

comment identifier les sentiments moraux et comment les distinguer d'autres sentiments. Si nous ne disposons pas de critères pour une telle distinction, un soupçon est jeté sur le parallélisme qu'établit Habermas entre les énoncés d'expérience perceptive dans l'explication physique et les énoncés de sentiment moral pour la justification morale. Le caractère indéterminable du sentiment moral peut donc mettre en doute l'analogie entre justesse et vérité et, partant, mettre à mal le cognitivisme

Dans sa défense du cognitivisme moral, Habermas affirme que celui-ci n'est possible que dans la mesure où les questions de justice sont détachées « du large spectre des conceptions du bien qui ne sont plus consensuelles »¹⁰⁵. Sinon, l'hypothèse de l'existence d'une seule réponse juste - qui est la clé de voûte du cognitivisme moral - dans la discussion d'une norme litigieuse est risquée. Le prochain chapitre va dès lors se centrer sur la question de la primauté du juste sur le bien dans l'éthique de la discussion de Habermas.

¹⁰⁵ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 240.

Chapitre IV

La priorité du juste sur le bien

L'universalisme moral de Habermas repose sur le cognitivisme fort selon lequel les questions pratiques sont susceptibles de vérité de manière analogue aux questions théoriques. Etant donné le pluralisme des orientations axiologiques, cette prétention n'est possible que si l'on découple les questions de justice, qui ont la possibilité de recevoir une seule réponse correcte et de valoir universellement, des questions relatives à la vie bonne, qui, elles, ne peuvent pas avoir une réponse ayant une force d'obligation au-delà des contextes. L'éthique de la discussion de Habermas se situe dans un tel clivage et le présent chapitre a pour objectif de l'examiner. On y précisera tout d'abord ce que, dans la perspective de la morale habermassienne, il faut entendre par le partage entre ce qui est juste et ce qui est bien et entre les jugements moraux et les jugements éthiques. Pour ce faire, un contraste sera fait entre cette conception restreinte de la morale et l'approche holiste des valeurs chez Hilary Putnam d'une part et la conception libérale de la primauté du juste sur le bien d'autre part. La deuxième section sera consacrée à l'examen de *L'avenir de la nature humaine* en rapport avec l'éthique de la discussion. Là il s'agira de la question de savoir si et dans quelle mesure l'introduction du concept d'éthique de l'espèce humaine affecte la conception déontologique de la morale habermassienne.

1. La conception déontologique de la morale habermassienne

L'approche déontologique de l'éthique de la discussion se discerne dans la distinction des trois usages de la raison pratique – l'usage pragmatique, l'usage éthique et l'usage moral – laquelle distinction rapproche bien la morale de Habermas de celle de Kant. L'usage pragmatique de la raison pratique est celui que nous connaissons bien dans la théorie du choix rationnel. En effet, dans le raisonnement pragmatique nous calculons les moyens pour atteindre une fin ou nous apprécions et spécifions les préférences et les buts particuliers en fonction de nos valeurs. C'est le raisonnement utilisé lorsqu'il est « question de techniques appropriées, qu'il s'agisse de la réparation d'un vélo ou du traitement de maladies, de stratégies d'acquisition d'argent, de programmes concernant la planification des vacances et le choix d'une profession »¹. En distinguant le raisonnement pragmatique du raisonnement moral, Habermas rejette toute tentative de réduire les obligations morales qui sont inconditionnelles aux considérations du choix rationnel. Ainsi, sa compréhension du raisonnement pragmatique rejoint ce que Kant appelle les règles d'habileté et les conseils de prudence. Le raisonnement pragmatique est du genre des impératifs hypothétiques, c'est-à-dire des affirmations de ce que l'on doit faire, si l'on doit satisfaire quelques préférences ou pratiquer certaines valeurs².

¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 97.

² *Ibidem*.

Lorsque que les valeurs elles-mêmes deviennent problématiques, la question « que dois-je faire ? » dépasse l'horizon de la rationalité instrumentale.

« Lors de décisions complexes comme par exemple le choix d'une profession, il peut s'avérer qu'il ne s'agisse pas du tout d'une question pragmatique. Celui qui veut s'engager dans le management peut réfléchir à la question de savoir s'il est plus adéquat à son but de faire d'abord un apprentissage ou de passer immédiatement aux études ; cependant, celui qui d'une manière générale ne sait pas vraiment ce qu'il veut se trouve dans une situation tout autre. Là, le choix d'une profession, respectivement des études, est relié à la question des « dispositions », ou à celle de savoir à quoi l'on s'intéresse, quel genre d'activités seraient satisfaisantes, etc. Plus cette question se pose radicalement, plus elle se focalise sur le problème de savoir quelle vie on aimerait mener, et cela veut dire : quelle personne on est, et en même temps aimerait être »³.

Ce domaine de questionnement sur l'autocompréhension d'une personne, sur le type de conduite de vie, sur le caractère, questionnement chaque fois lié à l'identité propre, Habermas l'appelle « éthique »⁴. Au niveau personnel, les questions éthiques concernent donc l'autocompréhension existentielle, la vie bonne, tandis qu'au niveau interpersonnel, elles se rapportent à la société bonne.

A partir de là, on peut cerner quatre points sur lesquels, d'après Habermas, l'éthique est différente de la morale. Premièrement, à la différence de l'éthique, la morale obéit au principe de bivalence. Les normes morales et les jugements moraux sont intersubjectivement valides ou ils ne le sont pas. L'éthique en revanche concerne les biens et les valeurs que l'on doit apprécier en considération des autres biens et valeurs, et leur importance se décline, par conséquent, en degrés de telle manière que l'on peut parler d'un moindre bien ou d'un bien plus grand. La thèse de la priorité du juste sur le bien repose donc sur la différence préalable entre les énoncés moraux qui ont une seule valeur de vérité et les énoncés éthiques dont l'appréciation implique une gradation. Ceux-ci ont un sens descriptif et possèdent la même structure logique que les énoncés descriptifs ordinaires⁵. Ils ont une structure prédicative. Exemple : X est courageux ; X est sage. Par ailleurs, les énoncés moraux sont du genre : Il est obligatoire que P ; il est interdit que P ; il est permis que P ; on doit faire X. Il est une thèse centrale de l'éthique de la discussion à savoir que seuls les jugements moraux sont en mesure d'exprimer des intérêts universalisables et de mériter l'accord de tous ceux qui participent à une discussion pratique, car, précisément, les énoncés moraux, à la différence des énoncés éthiques, sont binaires. Deuxièmement, la morale et l'éthique diffèrent selon leur objet. Alors que les jugements éthiques concernent les questions de la vie bonne ou de la société bonne, les jugements moraux portent sur les questions relatives à la manière dont nous devons nous traiter les uns les autres en tant que personnes et sur les comportements obligatoires, défendus ou permis d'après leurs effets sur les autres personnes. « C'est d'un point de vue *éthique* que nous apprécions les orientations axiologiques, y compris la

³ *Ibidem*, p. 98.

⁴ *Ibidem*.

⁵ S. COURTOIS, « Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach ? », *Philosophiques*, Vol. 35, n. 2, 2008, p. 570.

façon qu'ont les personnes et les groupes de se comprendre en fonction de certaines valeurs ; en revanche, c'est d'un point de vue *moral* que nous jugeons les obligations, les normes, et les prescriptions »⁶. Troisièmement, la délibération morale exige un point de vue impartial qui prend en compte les intérêts et les valeurs de toutes les personnes concernées par la règle d'action en perspective. « La question « que dois-je faire ? » change encore une fois de sens, dès lors que mes actions heurtent les intérêts d'autrui et conduisent à des conflits qui doivent être réglés de façon impartiale, donc sous l'égide du point de vue moral »⁷. La délibération éthique, par ailleurs, ne considère que les traditions, l'histoire et les valeurs particulières d'un individu ou d'un groupe dans le but de prendre personnellement ou collectivement des décisions relatives à l'authenticité d'un projet de vie.

« Du point de vue éthique, donc, nous clarifions les questions cliniques d'une vie réussie, ou mieux, d'une vie ratée, questions qui se posent dans le contexte d'une forme de vie collective déterminée ou d'une biographie individuelle. La délibération pratique est menée sous la forme d'une entente herméneutique à propos de notre identité. Elle articule des évaluations fortes qui guident ma façon de me comprendre moi-même »⁸.

Quatrièmement, le consensus recherché dans la discussion éthique est différent de celui qui est visé dans la discussion morale. Pour Habermas, les réponses aux questions morales doivent commander un accord universel, au moins en principe, de toutes les personnes raisonnables. Par contre, on ne doit pas espérer que les réponses aux questions éthiques obtiennent un accord au-delà du cercle des personnes qui partagent la tradition et les valeurs reconnues comme pertinentes.

Pour bien saisir la distinction entre l'usage moral et l'usage éthique de la raison pratique, il importe de considérer la critique que fait Habermas à Hilary Putnam au sujet de sa conception holiste des valeurs. Dans son épistémologie, Putnam s'attaque à la dichotomie tranchée entre le monde des faits et le monde des valeurs. Un tel divorce est défendu entre autre par le courant émotiviste de l'éthique selon lequel le but du discours éthique n'est pas tant de produire et de communiquer une certaine forme de connaissance que d'inciter à un certain comportement selon certaines valeurs dont la légitimité échappe à la justification rationnelle. Dans cette perspective la science moderne prétendrait avoir le monopole de la rationalité, car les énoncés scientifiques seraient empiriquement vérifiables tandis que les énoncés portant sur les valeurs seraient quant à eux invérifiables et partant non rationnels. Par rapport à cette posture la thèse de Putnam est de dire que toute recherche a une base axiologique et que ni dans les sciences, ni dans n'importe quel autre domaine du savoir, il n'existe d'assertion axiologiquement neutre par rapport aux faits. « Comme l'avait compris Kant, ce que l'univers de la physique laisse de côté est cela même qui fait que soit possible pour nous, ou ce qui rend possible que nous construisions cet univers à partir de nos « stimulations sensorielles » - c'est le travail intentionnel, évaluatif,

⁶ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 39.

⁷ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 99.

⁸ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 40.

référentiel de la « synthèse ». En un mot, sans les *valeurs*, nous n'aurions pas de *monde* »⁹. Toute forme de connaissance repose donc sur une série de choix conceptuels fondamentaux et sur la sélection d'un système de référence pertinent en fonction d'un certain projet. L'imbrication des faits et des valeurs se laisse discerner dans la vie de tous les jours.

« C'est très bien, c'est parfait de décrire des cas hypothétiques où deux personnes « sont d'accord sur les faits et ne sont pas d'accord sur les valeurs », mais, dans le milieu où j'ai grandi, de tels cas sont irréels. Quand et où un nazi et un anti-nazi, un communiste et un social-démocrate, un fondamentaliste et un libéral, ou même un républicain et un démocrate sont-ils d'accord sur les faits ? Même quand on en vient à une question spécifique de politique générale, sur ce qu'il faut faire, par exemple, en ce qui concerne le déclin de l'éducation américaine, ou le chômage, ou la drogue, tous les arguments que j'entends toujours mettent l'accent sur l'imbrication de l'éthique et du factuel. Il y a une étrange disparité entre l'air que *donnent* aux arguments éthiques les philosophes qui souscrivent à une nette dichotomie entre fait et valeur et l'air qu'on *vraiment* ces arguments »¹⁰.

De même qu'il s'oppose à la différenciation des modes de validité propres respectivement aux jugements de fait et aux jugements de valeur, Putnam récuse également la distinction entre la validité véridicative et la validité déontologique. Il considère que la vérité est elle-même une valeur qui « recoupe » d'autres valeurs. « Je soutiens (à la suite de Peirce et d'autres pragmatistes classiques) que la science, en elle-même, présuppose des valeurs – que des valeurs épistémiques (cohérences, simplicité et autres) sont aussi des valeurs, et au même titre que les valeurs éthiques en ce qui concerne leur objectivité »¹¹. Estimant que les valeurs épistémiques et les valeurs éthiques ont le même niveau d'objectivité, Putnam nivelle aussi la différenciation habermassienne entre les valeurs particulières et les normes d'action morales ayant une valeur d'obligation universelle. Putnam estime que dans cette différenciation, l'objectivité postulée par Habermas *présuppose* en réalité l'objectivité d'au moins quelques valeurs »¹². Or pour Habermas, « du fait de l'abandon de cette distinction déontologique, la conception universaliste de la morale, que Putnam, lui non plus, ne souhaite pas abandonner, est mise en péril »¹³. Dans le raisonnement de Putnam, ce qui conduit à une telle conséquence est la défense de l'objectivité des valeurs par rapport aux préférences subjectives ou arbitraires. Rappelons que dans son épistémologie, une des cibles majeures de Putnam est le pur subjectivisme que prône l'approche émotiviste de la morale qui va de pair avec le réalisme métaphysique en sciences.

Si Habermas conteste la thèse putnamienne de l'indivisibilité de la validité, cela ne veut pas dire que, d'après l'éthique de la discussion, il y aurait un dualisme irréconciliable des modes de validité. « En effet, la douce contrainte d'adopter des points de vue réciproques et inclusifs fait partie des présuppositions pragmatiques de la pratique de l'argumentation, présuppositions dont dépend la justification de toutes les convictions, qu'elles soient de type empirique,

⁹ H. PUTNAM, *Le réalisme à visage humain*, 299-300.

¹⁰ *Ibidem*, p. 335-336

¹¹ H. PUTNAM, *Fait/valeur : la fin d'un dogme*, p. 14.

¹² *Ibidem*.

¹³ J. HABERMAS, « Valeurs et normes », in Rainer Rochlitz (Cor), *Habermas, l'usage public de la raison*, p. 230.

mathématique, évaluatif ou moral »¹⁴. Cette différenciation des dimensions de la validité ou des usages de la raison pratique ne signifie pas qu'il y a une frontière infranchissable entre les normes et les valeurs ou que, transposée dans le domaine de la philosophie politique, Habermas épouse la pensée libérale qui relègue les valeurs dans la sphère exclusive de la vie privée.

« Le libéralisme politique part explicitement du *fait pluraliste* pour dissocier les valeurs (privées) des normes (publiques). Quant aux valeurs communes, elles peuvent constituer une ressource de légitimation ou un fonds de motivation pour la participation des citoyens, et en ce sens, *soutenir* actuellement l'acceptation des normes publiques qui définiraient idéalement le cadre d'une société juste. Mais elles ne peuvent en revanche entrer comme arguments d'une raison publique propre à fonder l'acceptabilité rationnelle de ces normes. En terrain strictement libéral, les valeurs communes sont donc facultatives, elles n'ont pas de puissance normative »¹⁵.

À la différence d'une telle pensée, Habermas n'établit pas une opposition entre la conviction privée et la raison publique. L'argumentation morale intègre les convictions de chacun. Chez Habermas, les normes morales, normes qui régissent la coexistence et la coopération sociales, sont justifiées au regard des valeurs qui entrent dans l'argumentation d'une raison publique. L'éthique de la discussion « est ouverte à toute conviction qui accepte de *s'exposer* à la confrontation publique des arguments »¹⁶. Certes, avec son concept étroit de la morale, l'éthique de la discussion

« se concentre sur les questions de justice. Mais elle ne doit pas négliger le problème de la dévalorisation des conséquences d'action, critiquée avec raison par l'utilitarisme ; et ne doit pas davantage exclure du domaine de l'explicitation discursive les questions concernant la vie bonne, mises à l'honneur par l'éthique classique – ni s'en remettre à des sentiments ou décisions irrationnelles »¹⁷.

À la différence de l'éthique de Kant, l'éthique de la discussion prétend que l'impartialité n'exclut pas de la délibération morale des normes toute considération matérielle relative à la vie bonne, au bonheur d'un acteur particulier. D'ailleurs, le principe d'universalisation « U » exige que le caractère moral d'une norme soit déterminé en fonction des conséquences et des effets secondaires liés à son application, pour les intérêts de toutes les personnes concernées. La notion d'intérêt renvoie à la visée de la vie bonne. « En effet, tous les intérêts sont subordonnés à un intérêt suprême : le bonheur. Le test d'universalisation impliquerait que l'on doit évaluer si les conséquences résultant de l'application d'une norme favorisent ou défavorisent la possibilité des personnes de poursuivre une vie bonne »¹⁸. L'argumentation morale cherche à déterminer « les règles *générales* qui doivent être respectées afin que soit reconnue et garantie à *chacun*, quel

¹⁴ *Ibidem*, p. 235.

¹⁵ J-M. FERRY, *Valeurs et normes, la question de l'éthique*, p. 15.

¹⁶ *Ibidem*, p. 16.

¹⁷ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 95-96.

¹⁸ H. POURTOIS, « Le point de vue moral et le principe d'universalisation, de Kant à Habermas, *DOCH, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale*, 48, p. 9.

qu'il soit, la possibilité de poursuivre par lui-même et pour lui-même une vie bonne »¹⁹. Cela fait partie du sens de la thèse de Habermas selon laquelle une norme moralement fondée est celle qui exprime les intérêts universalisables.

Habermas se démarque non seulement de la conception libérale classique de la primauté du juste sur le bien, mais aussi de la théorie rawlsienne de la justice. Il s'accorde avec Rawls sur le fait que dans le contexte post-métaphysique contemporain, on ne peut plus penser la coexistence des citoyens sur le modèle d'une conception du bien que l'on appliquerait à toute la société. Contrairement à ce qu'on a connu dans l'histoire, dans les sociétés modernes actuelles le pouvoir politique ne peut plus s'appuyer sur le partage d'une religion ou d'une même vision du monde pour faire régner l'ordre et l'obéissance à la loi. Habermas comme Rawls soutient qu'il faut faire une distinction entre le juste sur lequel il est possible de s'accorder dans le débat public dès que l'on adopte un point de vue impartial et le bien ou le désirable qui est une affaire de décision et de préférences personnelles. Cependant, Habermas estime que Rawls trace une « frontière rigide entre identité publique et non publique des citoyens »²⁰. Certes, par rapport à la pensée libérale classique, avec l'idée de consensus par recoupement, Rawls fait un pas explicite en direction d'une articulation des valeurs privées aux normes publiques, « en incluant la postulation que ces dernières, si elles sont justes, rencontreront quelque part les convictions morales, religieuses ou métaphysiques privées, si elles sont raisonnables, au niveau du contenu substantiel lui-même »²¹. Néanmoins, pour Habermas, dans la mesure où le partage entre ce qui relève de la justice et de la vie bonne n'a pas lieu dans une véritable communauté de justification communicationnelle, Rawls n'est pas assez attentif à la différence de ces deux registres et affaiblit la pratique de l'autodétermination.

« En imposant aux partenaires engagés dans la décision rationnelle un certain nombre de restrictions raisonnables de leur situation, Rawls ne peut pas se passer de quelques hypothèses fondamentales d'ordre substantiel ; en réorientant une théorie de type universaliste vers des questions de stabilité politique qu'il convient de réaliser au moyen d'un consensus par recoupement, il réduit la prétention épistémique de cette théorie »²².

La distinction déontologique entre les questions morales et les questions éthiques est sous-tendue par la conception Habermassienne de la rationalité qui est à la fois une et plurielle, laquelle conception repose aussi en dernière instance sur la thèse de la structure double du discours. La théorie des actes de parole que Habermas s'approprie sépare analytiquement le contenu propositionnel de l'acte de parole et sa force illocutoire. Cela permet de distinguer ce que le locuteur dit à propos du monde et la relation intersubjective qu'il établit ce faisant. La distinction entre la raison théorique et la raison pratique et la distinction entre la validité véritative et la validité déontologique qui va de pair avec elle est liée à la différenciation des

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ J. HABERMAS, *Habermas et Rawls, débat sur la justice politique*, p. 43.

²¹ J-M. FERRY, *Valeurs et normes, la question de l'éthique*, p. 15.

²² J. HABERMAS, *Habermas et Rawls, débat sur la justice politique*, p. 40.

modes illocutoires des propositions. Dans l'acte de langage complet, seul l'un des modes illocutoire prend chaque fois le dessus.

Pour souligner le caractère indivisible de la validité, Putnam donne des exemples tels que : « Si Pierre avait fait ses études avec plus d'application, il serait devenu un meilleur philosophe »²³. Cet énoncé est conditionnel et contrefactuel. Dès que le locuteur l'affirme, autrement dit, dès qu'il l'emploie sur le mode assertorique, il prétend explicitement à la vérité de cet énoncé. En revanche, l'évaluation des performances philosophiques de Pierre, exprimée dans la partie principale de l'énoncé, ne pourrait être explicitée que sur un autre mode grammatical, par exemple au moyen de l'énoncé évaluatif : « Jean est un meilleur philosophe que Pierre ». Ce qu'il importe de bien voir ici, c'est que chaque mode illocutoire implique chaque fois des types de raisons différentes. Ainsi, dès lors que, dans l'énoncé conditionnel ci-dessus, c'est le jugement de valeur qui prend le dessus comme mode par lequel les interlocuteurs cherchent l'entente, la justesse de ce jugement dépendra de l'acceptabilité du critère sous-jacent et de son application correcte. « De toute évidence, les énoncés empiriques, évaluatifs et moraux se distinguent selon les catégories de raisons qui sont chaque fois capables de les justifier. Le type de raison invoqué spécifie le sens de la validité des énoncés correspondants, autrement dit le sens illocutoire de leur emploi »²⁴.

2. On ne peut être juste que si l'on est Homme

Dans *L'avenir de la nature humaine*, Habermas soutient la thèse de l'enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine. Bien des lecteurs se demandent si par cette thèse Habermas n'abandonne pas la conception déontologique de la morale qu'il a toujours défendue comme étant au cœur de son éthique de la discussion. D'aucuns vont même jusqu'à suggérer que *L'avenir de la nature humaine* constitue si ce n'est l'abandon de l'éthique de la discussion en tant que telle, au moins un changement radical dans ses fondements. Ainsi par exemple, Stéphane Haber soutient qu'avec la nouvelle notion philosophique d'une éthique de l'espèce humaine, Habermas pose des fondements naturels pour l'éthique de la discussion.

« L'intersubjectivisme dialogique, qui voulait à l'origine proposer une alternative claire et ferme aux anciennes constructions naturalistes de l'Ecole de Francfort, n'est pas renié, mais il ne peut désormais s'achever sans un moment d'ouverture radical, presque naïf, à l'idée d'une productivité et d'une positivité qui ne sont certes saisies que d'un point de vue qu'établit la communication interhumaine, mais qui, en même temps, doit apparaître plus archaïques qu'elle »²⁵.

Ce sont ces interrogations qui occupent les lignes qui suivent avec une attention particulière sur la précision sémantique de ce que Habermas entend par « une éthique de l'espèce humaine ».

²³ J. HABERMAS, « Valeurs et normes » in Rainer Rochlitz, *Habermas, l'usage public de la raison*, p. 227.

²⁴ *Ibidem*, p. 228.

²⁵ S. HABER, *Critique de l'antinaturalisme, études sur Foucault, Butler, Habermas*, p. 255.

Haber a bien vu que dans la justification philosophique de sa position politique et morale à l'endroit de la manipulation génétique, Habermas en appelle à l'autocompréhension de l'homme en tant membre de l'espèce et que c'est dans cette optique que le concept d'une éthique de l'espèce humaine est introduit. Cependant, dans son exposé, Haber fait dire à Habermas que nous nous comprenons comme des produits naturels normalement indisponibles. Selon lui, l'expression habermassienne d'une éthique de l'espèce humaine renvoie à « l'idée d'une vie (véritablement) humaine, autrement dit d'une vie non manipulée, non aliénée, d'une vie qui enchaîne sur l'indétermination que procure positivement le fait de *laisser faire* (sous certaines conditions) la nature dans la conception de l'individu à naître »²⁶. Ainsi, pour Haber, l'autocompréhension en question dans la notion d'éthique de l'espèce humaine est le hasard dans la combinaison génétique comme principe de l'individu. Quant à la thèse habermassienne de l'enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine, il affirme que pour Habermas une attitude est désormais véritablement morale lorsqu'« elle consonne avec notre compréhension de nous-mêmes comme d'êtres vivants contingents dont l'histoire singulière n'a pas été écrite avant eux et qui ne doivent à la part innée de leurs dispositions que ce que permet la souplesse de la vie telle qu'elle s'incarne dans la loterie génétique »²⁷.

Or, dans son exposé sur la notion d'éthique de l'espèce humaine, Habermas s'en tient à la compréhension que nous avons de nous-mêmes d'une manière intuitive, à une autocompréhension qui fait partie du monde de la vie et non pas à celle que nous donne la réflexion scientifique de la biologie moléculaire. « Notre monde vécu est en un certain sens constitué de manière « aristotélicienne ». Au quotidien, nous distinguons sans grande réflexion la nature anorganique de la nature organique, les plantes des animaux, et la nature animale, à son tour, de la nature de l'homme raisonnable et sociale. Il y a dans cette articulation catégoriale quelque chose d'obstinément persistant à quoi ne se rattache plus aucune prétention ontologique et qui s'explique à partir des perspectives qui sont intriquées aux formes de notre commerce avec le monde »²⁸.

A vrai dire cette intention de Habermas n'a pas totalement échappé à Haber. Il affirme que l'argumentation de *L'avenir de la nature humaine* s'inscrit dans la thèse habermassienne selon laquelle la philosophie morale doit être une explicitation des intuitions morales quotidiennes et qu'elle doit renoncer à l'attitude fondationaliste. A ce sujet, Haber cite Habermas de *Morale et communication* : « Les intuitions morales quotidiennes n'ont nul besoin des lumières des philosophes. Il me semble même que l'autocompréhension de la philosophie comme geste thérapeutique ainsi que l'inaugure Wittgenstein est, dans ce cas et à titre exceptionnel, tout à fait à sa place »²⁹. Mais dans la poursuite de sa réflexion, Haber nous invite à voir dans *L'avenir de la nature humaine* une radicalisation de cette démarche reconstructive que propose Habermas pour la philosophie. A ce propos il écrit :

²⁶ *Ibidem*, p. 247.

²⁷ *Ibidem*, p. 248.

²⁸ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 71.

²⁹ S. HABER, *Critique de l'antinaturalisme*, p. 251 ; J. HABERMAS, *Morale et communication*, Paris, Cerf 1986, p. 119.

« La théorie morale ne dépend certes pas dans ses contenus de l'« éthique » quasi biologique dont le principe a été signalé. En ce sens, il ne s'agit pas pour le philosophe de subordonner l'inventivité normative de la vie sociale aux exigences de la vie biologique tout court. Mais il reste que la théorie morale fait désormais allusion comme à un point de repère fondamental à cette intelligence de soi spontanée du vivant qui le fait apparaître à lui-même comme un être qui reste quand même un peu enraciné dans la facticité des trouvailles et des mécanismes souples dont la nature s'est dotée au cours de l'évolution des espèces. Comme un être dont la liberté est, pour ainsi dire, transcendentale conditionnée par le fait du primat du naturel sur le social. On bute donc toujours sur la Vie comprise comme un espace de jeu à préserver, comme quelque chose qui se produit sans être produit, comme une dynamique aléatoire sans finalité qui soutient silencieusement l'autonomie des interactions humaines et des institutions sociales »³⁰.

Même s'il l'avoue avec parfois des hésitations, il me paraît difficile de ne pas voir dans ce propos une interprétation naturaliste du concept d'éthique de l'espèce humaine. Une telle autocompréhension de l'espèce humaine ainsi décrite et attribuée à Habermas me semble difficilement conciliable avec celle que lui-même met en évidence dans l'exemple de l'expérience fictive d'un adolescent qui se rend compte tout d'un coup qu'il est victime d'une programmation génétique. D'une manière générale, l'interprétation de Haber ne semble pas faire valoir la place qu'occupe cet exemple dans l'argumentation de Habermas et, partant, on peut se demander si elle permet de montrer comment la manipulation génétique pourrait affecter la conscience morale de ceux qui sont concernés. Or, c'est là pour Habermas l'enjeu moral et éthique de l'eugénisme d'amélioration, comme il n'a cessé de le rappeler même dans des textes postérieurs à la publication de *L'avenir de la nature humaine*³¹.

Une lecture discutable de cet ouvrage peut encore se trouver chez Dominique Lecourt et chez Henri Atlan. Le premier présente l'éthique de l'espèce humaine comme l'argument central de Habermas contre l'eugénisme libéral. Comme beaucoup d'autres philosophes cependant, il considère qu'il est malvenu d'utiliser le terme « espèce » dans l'argument philosophique contre l'eugénisme mélioriste. Le mot « espèce » étant pour lui un « mot de biologie ou plutôt d'histoire naturelle »³², l'idée d'une éthique de l'espèce humaine constitue à ses yeux « une bizarrerie naturaliste »³³. Il estime que le recours à ce terme ne présente aucun avantage dans l'argumentation. En cédant « au vertige naturaliste »³⁴, Habermas ne gagne rien dans le débat moral portant sur la technologie génétique, car « si l'on pouvait parler d'éthique de l'espèce, la notion d'éthique ne renverrait plus à des questions de valeur, c'est-à-dire aussi de droit, mais à des réalités de nature biologique ! »³⁵. Lecourt reproche à Habermas qui, selon lui, cherche dans son kantisme un fondement universel à l'interdiction de certaines pratiques biogénétiques, de ne pas suivre Kant jusqu'au bout, alors qu'il aurait gagné « l'essentiel du bénéfice qu'on est en droit d'attendre du

³⁰ S. HABER, *Critique de l'antinaturalisme*, p. 352.

³¹ Cfr. « Habermas entre démocratie et génétique » dans *Le Monde* du 20 décembre 2002 et *Entre naturalisme et religion*, p.130-131.

³² D. LECOURT, *Humain, posthumain*, p.36.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 37.

³⁵ *Ibidem*.

transcendantalisme »³⁶. Dans *Des embryons et des hommes* Atlan partage pour la plupart cette lecture de Lecourt que l'on peut qualifier de biologisante. Tandis que comme Lecourt il affirme que la notion d'éthique de l'espèce humaine est biologique, il reproche à Habermas de déduire un concept de philosophie morale d'« une vulgate biologique aujourd'hui reconnue comme insuffisante, sinon fausse »³⁷. Selon Atlan, l'introduction de la notion d'éthique de l'espèce humaine dans l'argumentation contre la manipulation génétique opère une réduction de l'être humain à sa dimension biologique. « L'espèce humaine est une abstraction qui n'a de sens que dans les classifications biologiques. Une éthique de l'espèce humaine reviendrait à n'envisager l'être humain que dans ses dimensions biologiques »³⁸.

De plus, Atlan voit dans la théorie de Habermas une manière de substituer à la notion de personne celle d'« espèce humaine » alors que cette dernière est selon lui une catégorie strictement biologique. Il écrit :

« Recourir à une éthique de l'espèce humaine pour résoudre des problèmes posés par des existences humaines antépersonnelles revient à y remplacer la notion de personne avec ses connotations éthiques et juridiques par celle de l'espèce humaine là où l'on ne reconnaît pas une personne mais là où l'on veut pourtant projeter des connotations éthiques – comme celles de la dignité, non-instrumentalisation, etc. – qui sont habituellement associées à l'existence personnelle »³⁹.

Selon cette lecture, Habermas opère un certain détournement des notions. Par l'évocation de l'éthique de l'espèce humaine il charge « espèce », qui est une catégorie strictement biologique, d'attributs personnels en l'absence de la personne⁴⁰.

Cette lecture que Lecourt et Atlan font de *L'avenir de la nature humaine* tient, ce me semble, au fait que l'un et l'autre négligent la signification du mot « éthique » chez Habermas et la différence qu'il en fait avec celui de « morale ». Pourtant, lors de l'introduction de la notion d'éthique de l'espèce humaine Habermas prend soin de préciser la différence de sens qu'il donne à ces deux termes.

Conformément à sa *Diskursethik*, dans *L'avenir de la nature humaine* Habermas fait une distinction nette entre les questions morales et les questions éthiques. La première catégorie est celle des « questions qui concernent le fait de vivre ensemble en observant des normes justes »⁴¹. Les questions de cette nature se posent pour les conflits susceptibles d'être réglés rationnellement dans l'égal intérêt de chacun. La discussion des questions morales suppose des raisons contraignantes, c'est-à-dire « des raisons séculières qui, dans une société marquée par le pluralisme des visions du monde, doivent raisonnablement compter sur la capacité d'acceptation de tous »⁴². Les questions éthiques, par ailleurs, sont celles qui dépendent du « système d'interprétation qui porte l'identité de

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ H. ATLAN, *Des embryons et des hommes*, p.10.

³⁸ *Ibidem*, p. 24.

³⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁴¹ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 62.

⁴² *Ibidem*, p. 36.

l'individu ou d'un groupe défini de citoyens »⁴³. Autrement dit, ce sont les questions qui sont « fonction de la perspective que se donnent ceux et celles qui veulent savoir quelle compréhension de soi ils doivent avoir dans leur contexte de vie et quelles sont les pratiques qui, à tous égards, sont pour eux les meilleures »⁴⁴. Si Habermas n'avait pas fait cette distinction entre morale et éthique – et Lecourt et Atlan font comme si cette distinction était absente – sa thèse de *l'enchâssement de la morale dans une éthique* de l'espèce humaine n'aurait guère de sens et à la limite elle serait absurde.

Si l'on écarte la lecture de tendance biologiste ou naturaliste qui vient d'être mise en évidence, comment comprendre alors la justification philosophique de la position de Habermas contre l'eugénisme d'amélioration ? Peut-être l'interprétation de Christian Bouchindhomme pourrait-elle nous tracer une piste. Selon lui, par la notion d'éthique de l'espèce humaine, Habermas veut étendre son concept d'« éthique », jusqu'ici appliqué aux individus et aux communautés, à toute l'humanité. La thématique de la technologie génétique ne concerne pas seulement la compréhension de soi des individus ou des communautés ou des nations, mais de toutes les personnes humaines de la planète. L'éthique de l'espèce humaine est « ce que présuppose toute éthique pour être une éthique »⁴⁵. Cette lecture me semble s'accorder avec la pensée de Habermas. Selon lui, par rapport aux compréhensions collectives de soi qui varient en fonction des cultures et des civilisations,

« le rapport que nous devons avoir à la vie humaine antépersonnelle soulève des questions d'un tout autre calibre. Ce à quoi elles touchent, ce n'est pas à telle ou telle différence dans la multiplicité des formes culturelles de vie, mais à la manière intuitive dont nous nous décrivons nous-mêmes et à travers quoi nous nous identifions comme humains, distincts des autres vivants – à la manière autrement dit dont nous nous comprenons en tant qu'êtres spécifiques. Ce n'est pas la culture, qui n'est nulle part la même, qui est concernée, mais l'image que les différentes cultures se font de l'« Homme », qui, en revanche – dans son universalité anthropologique – est partout le même »⁴⁶.

Sur le sens exact à donner à la notion d'« une éthique de l'espèce humaine », il me semble donc que Habermas ne peut pas être plus clair. Contrairement à la lecture d'Atlan et de Lecourt, il n'en appelle pas par cette notion simplement à une considération biologique pour la morale, il veut plutôt proposer, comme l'indique bien cette citation, une considération anthropologique et herméneutique⁴⁷. Il s'agit de la compréhension de soi que l'Homme dans son universalité anthropologique a de lui-même. Alors que, bien entendu, le concept d'homme qui est partout le même implique toujours une dimension biologique, dans le cadre du concept habermassien d'une éthique de l'espèce humaine, il me paraît que ce n'est pas cette dimension qui est principalement visée comme le suggèrent Atlan et Lecourt. Le terme allemand *Gattung* qui se traduit en français

⁴³ *Ibidem*, p. 63.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ CH. BOUCHINDHOMME, Présentation de *L'avenir de la nature humaine*, conférence du 29 janvier 2003.

⁴⁶ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 64.

⁴⁷ M. HUNYADI, *Je est un clone, l'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, p. 119.

par espèce ou par genre n'a pas un sens seulement biologique mais également anthropologique⁴⁸. Dans le débat moral sur la technologie génétique, ce serait opérer une réduction que d'appréhender l'« Homme » uniquement ou principalement en termes biologiques et il me semble que ce n'est pas ce que fait Habermas dans l'introduction du concept d'éthique de l'espèce humaine et ce n'est certainement pas son intention. En effet, après la publication de *L'avenir de la nature humaine*, dans l'entretien qu'il a accordé au journal *Le Monde*, Habermas a bien indiqué qu'il faut entendre l'expression « éthique de l'espèce humaine » au sens essentiellement à la fois anthropologique et herméneutique.

« Les interventions biotechnologiques sur les bases naturelles de la vie de l'homme nous confrontent avec le défi d'un besoin de régulation à l'échelle de la planète, y compris par rapport à des questions éthiques. En effet, il ne s'agit plus ici des questions de justice susceptibles d'être tranchées sur la base des droits de l'homme. La question de savoir si nous souhaitons, partout dans le monde, proscrire le clonage dépend de la manière dont nous souhaitons, d'une façon générale, nous comprendre en tant que membres de l'espèce humaine. Du même coup, la controverse quant aux différentes « visions de l'homme » qui se font concurrence acquiert une signification directement politique. Et le terrain sur lequel cette controverse se déroule est celui de « l'éthique de l'espèce humaine » »⁴⁹.

Par conséquent, je voudrais pour ma part proposer de voir le nerf de la critique habermassienne de l'eugénisme d'amélioration dans l'exergue - qui est une citation d'Andreas Kuhlmann - qu'il a mis à la tête du deuxième chapitre, texte central du livre. « Si les futurs parents aspirent à un degré accru d'autodétermination, alors ce ne serait que justice que soit aussi garantie au futur enfant la possibilité de mener une vie autonome »⁵⁰. La manipulation du génome humain pourrait nous amener à ne plus *nous considérer comme* les auteurs responsables de notre propre vie, voire porter atteinte au respect mutuel que se portent les personnes entre elles. L'argument qui préside à sa critique me semble donc celui de l'autodétermination, lequel argument étant à son tour justifié par une éthique de l'espèce humaine ; car pour Habermas, l'enjeu philosophique dans le débat sur l'eugénisme d'amélioration est la compréhension éthique que l'espèce humaine a d'elle-même. Cette dernière thèse est contenue dans le titre même du deuxième chapitre : « Vers un eugénisme libéral ? La querelle autour de la compréhension éthique que l'espèce humaine a d'elle-même »⁵¹. Si Habermas se méfie de l'eugénisme d'amélioration, c'est parce que cette pratique pourrait avoir des implications qui ne consonnent pas avec la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'individus appartenant à la même espèce. Il indique bien ce qu'est cette compréhension de nous-mêmes qui est en jeu dans la transformation génétique à finalité non thérapeutique.

Dès le moment où il s'agit d'une modification génétique qui constitue l'individu selon un modèle déterminé sans le consentement au moins présumé du concerné, la pratique chosifie et/ ou instrumentalise un être antépersonnel. L'eugénisme libéral auquel Habermas s'attaque ne s'accorde

⁴⁸ Ch. BOUCHINDHOMME, Note de bas de page dans *L'avenir de la nature humaine*, p. 40.

⁴⁹ J. HABERMAS, entretien dans *Le Monde* du 20 décembre 2002.

⁵⁰ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 30.

⁵¹ *Ibidem*.

pas avec l'autocompréhension éthique de l'espèce humaine dans la mesure où il provoque une dédifférentiation des distinctions catégoriales profondément enracinées dans les descriptions que nous nous donnons de nous-mêmes - les distinctions entre le subjectif et l'objectif, entre ce qui croît et ce qui est fabriqué⁵² - le nivellement de ces distinctions pouvant nous mener à ne plus « nous comprendre comme auteurs de notre vie personnelle et comme membres à égalité de droit de la communauté morale »⁵³. Habermas illustre ce point à l'aide de l'expérience fictive d'un adolescent dont les parents ont choisi les qualités génétiques. Dès lors, si l'on considérait comme argument principal contre l'eugénisme libéral la thèse selon laquelle la manipulation génétique pourrait modifier l'autocompréhension éthique de l'espèce humaine d'une manière telle que nous ne nous comprendrions plus comme des êtres vivants libres du point de vue éthique et égaux du point de vue moral, s'orientant au moyen des raisons⁵⁴, on trouverait peut-être plus de cohérence et moins d'ambiguïté dans *L'avenir de la nature humaine*.

Reste cependant la question de savoir quel rapport ce concept d'éthique de l'espèce humaine ainsi précisé entretient avec l'éthique de la discussion dont la thèse de la priorité épistémique du juste sur le bien est une pierre angulaire. Si la théorie morale de Habermas ne s'appuyait pas sur la priorité des questions de la justice sur les questions relative à la vie bonne, ses conceptions de l'obligation morale, du consensus et de la légitimité politique seraient douteuses. En soutenant la thèse d'une éthique de l'espèce humaine comme base de la morale, Habermas abandonne-t-il sa conception déontologique de la morale ou au moins en opère-t-il une inflexion importante?

Le concept d'éthique de l'espèce humaine est l'objet de contestations et de malentendus et beaucoup de lecteurs de *L'avenir de la nature humaine* en font une interprétation naturaliste qui met à mal certains concepts fondamentaux de l'éthique de la discussion. C'est le cas par exemple de Philippe Descamps qui estime que cet ouvrage inaugure un nouveau paradigme moral qui consiste à moraliser la nature et à naturaliser la morale⁵⁵. Cette lecture tient au fait que Descamps voit dans la thèse habermassienne de l'enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine une manière de réintroduire la nature comme norme de la morale ou du droit.

« Si Habermas s'est par avance défendu de sacraliser la nature interne, s'il a en outre pris garde de lever toute ambiguïté sur le sens à donner à l'expression « moraliser la nature humaine », refusant que l'on puisse en faire une manière de réintroduire la nature comme norme du droit, il a cependant inséré quelques éléments, et essentiellement le postulat que la distribution aléatoire des gènes constituait une condition d'accès à l'autonomie de l'individu, qui laissent à penser qu'il a été rattrapé par ce qu'il souhaitait fuir à tout prix »⁵⁶.

Cette lecture, Descamps l'a réaffirmée et radicalisée cinq ans plus tard en affirmant que *L'avenir de la nature humaine* opère « un tournant bioéthique » de l'éthique de la discussion. Cette

⁵² J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 68.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 66.

⁵⁵ PH. DESCAMPS, « Naturaliser la morale, moraliser la nature : le tournant bioéthique de l'éthique de la discussion », Conférence au colloque à Paris (Sorbonne), le 16 mai 2009.

⁵⁶ PH. DESCAMPS, *Un crime contre l'espèce humaine*, p. 138.

interprétation remet en cause la position postmétaphysique de celle-ci, position qui prône la discussion argumentée libre ne reposant sur aucune prémisse qui serait intangible. D'après la lecture de Descamps, dans son « tournant bioéthique » l'éthique de la discussion reposerait sur une prémisse *substantielle* selon laquelle la distribution aléatoire des gènes constitue une condition d'accès à l'autonomie de l'individu. Une telle compréhension de l'ouvrage me paraît fort incompatible avec les deux concepts fondamentaux de l'éthique de la discussion que sont le procéduralisme et la priorité du juste sur le bien qui lui est associé.

Pourtant, avant d'entamer l'argumentation contre l'eugénisme libéral, Habermas a tenu à réaffirmer son approche déontologique de la morale. Il a rappelé que le terme éthique renvoie à l'ensemble des questions évaluatives touchant la vie bonne aussi bien pour les individus que pour les groupes sociaux, tandis que le terme moral désigne les questions relatives aux principes de justice en fonction desquels la pluralité des conceptions du bien doit être ordonnée dans l'intérêt égal de tous. Notre identité anthropologique en tant que membres de l'espèce humaine que l'eugénisme libéral met en jeu est une question éthique. Puisque chaque culture a sa propre représentation de ce qu'est l'Homme, Habermas suggère de distinguer deux dimensions de l'éthique de l'espèce humaine. Il y a une éthique de l'espèce humaine liée à chaque culture et une éthique de l'espèce humaine partagée par toutes les personnes morales⁵⁷. C'est ce deuxième niveau qui est la base de la morale. Ne voulant pas lâcher la thèse de la priorité du juste sur le bien, Habermas affirme que l'on en appelle à une éthique de l'espèce humaine à défaut des raisons morales contraignantes.

« Ce qui devient l'enjeu avec l'instrumentalisation de la vie antépersonnelle c'est la compréhension que nous pouvons avoir de nous-mêmes dans la perspective d'une éthique de l'espèce humaine, ce par quoi nous déterminons si nous pouvons encore continuer de nous comprendre comme des êtres capables d'agir et de juger moralement. Lorsque des raisons morales contraignantes nous font défaut, il faut pour trouver notre chemin nous en tenir aux indicateurs d'une éthique de l'espèce »⁵⁸.

Avec une telle posture, il me semble qu'il n'y a pas lieu de voir dans le concept d'éthique de l'espèce humaine un virage dans la pensée morale de Habermas. Dans toute son argumentation contre l'eugénisme libéral, il n'y a aucun concept fondamental de l'éthique de la discussion qui s'y trouve explicitement ou implicitement abandonné. La relation du juste et du bien, qui est directement concernée par l'introduction de la notion philosophique d'une éthique de l'espèce humaine n'y est que réévaluée⁵⁹. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la thèse de l'enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine n'implique aucunement une inversion des priorités. Ce serait une erreur de soutenir qu'avec cette thèse le bien a désormais une priorité épistémique sur le juste. La morale est dite trouver son appui non pas dans des éthiques particulières, mais dans une éthique de l'espèce humaine, éthique dans laquelle toutes les autres puisent leur sens. L'idée de l'enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine ne

⁵⁷ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 65.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 107.

⁵⁹ S. COURTOIS, « Ethique de l'espèce et autonomie morale – A quels défis nous confronte l'ingénierie génétique ? », *Dialogue XLIV Revue canadienne de philosophie*, 2005, p. 509.

me paraît pas constituer un tournant dans la pensée morale de Habermas, d'autant plus qu'elle n'est pas une thèse sur laquelle il s'attarde. Il ne la démontre même pas avec des arguments ; il la pose simplement comme une évidence qui n'a pas besoin d'autre justification. Ce sur quoi *L'avenir de la nature humaine* se centre est sur la manière dont la manipulation génétique met en jeu la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'êtres spécifiques, membres de l'espèce humaine, l'argument principal du livre étant que la modification de la configuration du génome humain à des fins non thérapeutiques porte préjudice à l'autodétermination alors que celle-ci est au cœur de la compréhension éthique de l'espèce humaine, partagée par toutes les personnes morales.

Cela dit, il me semble néanmoins que depuis *L'avenir de la nature humaine* il y a une tension dans la pensée morale de Habermas. D'une part, l'introduction du concept d'éthique de l'espèce humaine n'implique pas l'abandon du paradigme communicationnel de la philosophie. La morale garde son siège dans une forme de vie structurée par le langage⁶⁰. On l'a prévenu que le recours à une éthique de l'espèce humaine pour dénoncer l'eugénisme libéral affecterait sa conception déontologique de la morale, mais Habermas n'a pas été convaincu. Il écrit dans une note : « Rainer Forst a tenté de me convaincre avec des arguments astucieux que, en prenant ce parti, je m'écarterais sans nécessité de la voie de la vertu déontologique »⁶¹. D'autre part, environ trois ans après *L'avenir de la nature humaine*, Habermas appelle l'introduction du concept d'éthique de l'espèce humaine dans sa philosophie morale une *reconsidération* de la question de la priorité du juste sur le bien⁶². En outre dans la même période que celle de la publication de *L'avenir de la nature humaine*, il soutient dans une interview que le but premier de la philosophie occidentale est de rendre compte de la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'individus, membres d'une communauté et personnes humaines en tant que telles⁶³. A cet égard, Habermas me semble se rapprocher de Charles Taylor pour qui la philosophie trouve sa détermination propre dans l'éthique, car ce dernier « assigne à l'éthique, maintenant comme jadis, la tâche d'expliquer le sens de la vie »⁶⁴. Tandis que Habermas a toujours situé l'unité de la raison dans la structure formelle de la communication langagière, dans ces derniers temps il semble la situer dans l'autocompréhension éthique de l'espèce humaine. Alors que ce déplacement – pourrait-on dire paradigmatique – semble indécis, reste toujours la question de savoir si le recours à une éthique de l'espèce humaine est réservé aux problèmes de l'instrumentalisation de la vie humaine antépersonnelle. Pour interdire la modification

⁶⁰ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 61.

⁶¹ *Ibidem*, p. 174.

⁶² J. HABERMAS, «The Moral and the Ethical: A Reconsideration of the Issue of the Priority of the Right over the Good» in Seyla Benhabib and Nancy Fraser (eds), *Pragmatism, Critique and Judgment, Essays for Richard J. Bernstein*, pp. 29-42.

⁶³ Lorsque Mitchell Aboulafia lui pose la question concernant l'apport le plus important du pragmatisme à la tradition de la philosophie occidentale, Habermas répond : « Alongside Marx and Kierkegaard, again, pragmatism emerges as the only approach that embraces modernity in its most radical forms, and acknowledges its contingencies, without sacrificing the very purpose of Western philosophy – namely, to try out explanations of who we are and who we would like to be, as individuals, as members of our communities, and as persons *überhaupt* – that is, as man ». Mitchell Aboulafia, Myra Bookman and Catherine Kemp (eds), *Habermas and Pragmatism*, p. 229.

⁶⁴ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 168.

génétique de l'embryon à finalité non thérapeutique, Habermas en appelle à l'argument d'une éthique de l'espèce humaine parce qu'il manque une raison morale contraignante. N'y a-t-il pas d'autres questions de la raison pratique qui ne peuvent pas être tranchées au moyen d'un argument décisif unique et qui en appelleraient au même recours? Bien que l'introduction du concept d'éthique de l'espèce humaine ne constitue pas, à mes yeux, un tournant dans la philosophie morale de Habermas, elle me paraît néanmoins ouvrir la porte à une sortie du cognitivisme rigoureux attaché à l'éthique de la discussion.

Au plan logique, la thèse de la priorité du juste sur le bien, en tant que posture qui permet de défendre une morale universaliste, paraît convaincante. Cependant, je ne suis pas sûr qu'au niveau pratique cette conception déontologique de l'éthique de la discussion puisse convaincre le sceptique. Malgré les clarifications que fournit Habermas, il me semble que la frontière entre les questions de justice et les questions de la vie bonne restent floues et sur ce point les exemples que donne Habermas ne sont d'aucun secours. Dans *Droits et démocratie* il donne comme exemple de questions de justice celles relatives à l'interruption volontaire de la grossesse, au droit de procédure pénale telle que l'interdiction de certaines méthodes d'administration des preuves, ou encore celles concernant la politique sociale, le droit fiscal, l'organisation du système scolaire ou encore les questions relatives aux soins médicaux, à la distribution des richesses sociales, et, d'une façon générale, aux chances de vie et de survie⁶⁵. Comme exemple des questions éthiques il propose de penser à « des questions écologiques concernant la protection de l'environnement et des animaux, à des questions concernant le réseau routier et l'urbanisme ou à des questions de politique de l'immigration, de protection des minorités culturelles et ethniques, d'une façon générale à des questions concernant la culture politique »⁶⁶. Habermas donne le critère pour séparer ces deux registres. Dans la discussion des questions morales, c'est-à-dire portant sur ce qui est juste, les intérêts et les orientations axiologiques litigieux sont et doivent être soumis à un test d'universalisation, tandis que dans la discussion des questions éthiques, les participants vont au-delà des intérêts et des orientations axiologiques litigieux « pour rendre réflexivement conscientes, par un effort de compréhension de soi, les convergences plus profondes qui existent au sein d'une forme de vie commune »⁶⁷. Le premier registre s'occupe de ce qui est dans l'intérêt de tous, tandis que le deuxième registre s'occupe de ce qui est relatif à une compréhension de soi dans une forme de vie particulière. Or, dans ces exemples, on voit mal, selon les critères de distinction que Habermas lui-même donne, pourquoi les questions relatives à l'interruption volontaire de la grossesse sont des questions d'ordre moral tandis que les questions relatives à la protection des minorités culturelles et ethniques ne le sont pas. A mon sens, les questions relatives à l'interruption de la grossesse, comme les questions relatives à la protection des minorités ethniques, sont des questions qui impliquent une certaine herméneutique de soi. Il est révélateur de remarquer que dans l'édition anglaise de

⁶⁵ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 184.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 185.

⁶⁷ *Ibidem*.

Faktizität und Geltung supervisée par Habermas lui-même, l'exemple de l'interruption volontaire de la grossesse et celui du droit de procédure pénal n'ont pas été retenus.

Certes, comme indiqué plus haut, Habermas n'affirme pas que les questions morales et les questions éthiques sont exclusives ; son intention est de « défendre la primauté du juste, compris déontologiquement, sur le bien »⁶⁸. Alors que les questions de l'une et l'autre catégorie font l'objet de discussion rationnelle, certaines questions relèvent de la pertinence morale, tandis que d'autres de la pertinence éthique. Il me semble qu'une telle pertinence n'est déterminable que par une discussion pratique réelle, qu'elle ne peut pas être déterminée *a priori*. Comme va le montrer le chapitre prochain, lorsque une réflexion morale est déclenchée, les acteurs thématisent le différend selon ce qui importe pour eux dans leur contexte.

Pour le contextualisme moral, le critère de la validité normative ne peut venir d'ailleurs que de notre contexte, c'est-à-dire de notre tradition, de notre histoire, de notre culture. Le contextualisme rejette l'idée qu'il y aurait des standards universels de rationalité qui permettraient d'évaluer nos pratiques particulières. L'analyse du cognitivisme moral ne peut donc pas être complet sans prendre en compte le défi du contextualisme à l'universalisme cognitiviste qui prétend que « lorsqu'il s'agit des problématiques morales, l'humanité ou, disons, une supposée république de citoyens du monde constitue le système de référence nécessaire pour fonder en raison les ensembles des règles qui sont dans l'intérêt équitable de tous »⁶⁹. En contestant l'idée que l'humanité est le système de référence pour la justification de la validité des normes morales, le contextualisme remet en même temps en question la thèse cognitiviste selon laquelle les propositions prescriptives comme les propositions descriptives peuvent être dites vraies ou fausses. C'est cette remise en cause de l'universalisme cognitiviste que le prochain chapitre entend présenter.

⁶⁸ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 11.

⁶⁹ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 124.

Chapitre V

Le défi du contextualisme

Alors que Habermas n'a cessé de défendre une conception universaliste de la morale, bien d'autres penseurs estiment que toutes les formulations de la justice et de la raison pratique, y compris dans leur version procédurale, dépendent du contexte et s'enracinent dans une tradition. Les contextualistes affirment que derrière les explications prétendument universelles et neutres du point de vue moral, se cachent toujours des interprétations du monde particulières et imprégnées par certaines traditions. « Cette dépendance à l'égard du contexte démentirait l'indépendance affirmée de l'universel à l'égard du particulier, et par là la priorité du juste sur le bien »¹.

Les formes du contextualisme sont multiples mais dans ce chapitre n'en seront traitées que deux. Le contextualisme de MacIntyre que Habermas lui-même prend le temps de discuter et qu'il qualifie de contextualisme fort, et le contextualisme de Mark Hunyadi, qui me paraît avoir plus de force dans la mise en cause du cognitivisme moral de Habermas. Selon MacIntyre, les conceptions de la justice et de la raison pratique émergent toujours des communautés particulières et elles sont développées comme conceptions rationnelles par des traditions particulières. De surcroît, l'évaluation rationnelle de ces conceptions ne peut se réaliser que du point de vue d'une tradition particulière et c'est en dernière instance l'histoire de notre tradition et des traditions rivales qui justifie nos choix moraux². De son côté, Hunyadi estime que traditionnellement tant les contextualistes que les universalistes partagent la même notion pauvre du contexte, la notion sociologique. Il propose de concevoir le contexte comme ce qui nous constitue en tant qu'humain. C'est à partir de cette nouvelle conception du contexte qu'il remet en question la morale cognitive de Habermas qu'il qualifie d'idéaliste. Les pages qui suivent présentent ces deux figures du contextualisme en rapport avec le cognitivisme de Habermas.

1. Le contextualisme historiciste de MacIntyre

Pour Habermas, le contextualisme fort conteste l'universalisme moral sur la base de la thèse de l'incommensurabilité des cultures et des visions du monde. « D'après lui [le contextualisme fort], il n'y a pas de « rationalité » au singulier. Selon cette conception, ce sont des « rationalités » à chaque fois particulières qui imprègnent les différentes cultures, images du monde, traditions ou formes de vie. Chacune d'elles doit être enchâssée, et ce de façon interne, dans le contexte d'une compréhension du monde particulière »³. Alors que le libéralisme prétend que ses concepts de rationalité sont universellement contraignants, MacIntyre – un des défenseurs du contextualisme – fait remarquer qu'un tel universalisme masque le fait qu'entre

¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 180.

² A. MACINTYRE, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* p. 429.

³ *Ibidem*, p. 184.

temps le libéralisme lui-même s'est transformé, de façon non avoué, en tradition⁴. Dans *Whose justice* il soutient qu'il est impossible de mener une vie de recherche en dehors de toute tradition de recherche et qu'il n'existe pas des standards de l'argument qui seraient indépendants d'une tradition et qui permettraient de montrer qu'un argument est meilleur qu'un autre⁵. Pour MacIntyre, *le concept de justification rationnelle est essentiellement historique*. L'autorité du meilleur argument ne peut jamais être fondée sur l'idéal néokantien des normes présupposées par tout locuteur dans la discussion. Le concept du meilleur argument doit donc plutôt trouver sa base à l'intérieur d'une tradition particulière de la recherche philosophique. C'est pourquoi, pour MacIntyre, la raison pratique ne peut se concevoir à chaque fois qu'à partir d'une perspective inscrite dans les différentes traditions. La raison pratique requiert pour son succès la tradition d'une compréhension partagée qui fournit les standards pour le jugement de ce qui fait une bonne raison. « Il n'y a pas de point de vue extérieur aux contextes des traditions particulières, à partir duquel on pourrait entreprendre une évaluation rationnelle de ces théories et propositions d'explication »⁶.

Si MacIntyre se défend contre l'universalisme abstrait des Lumières, cela ne signifie en rien qu'il est partisan du relativisme qui se contredit performativement. Il prétend éviter le relativisme au moyen d'une théorie de l'apprentissage dans laquelle il affirme la supériorité de certaines traditions. Attaché à la thèse de l'incommensurabilité des contextes de traditions, MacIntyre propose le modèle d'apprentissage par conversion.

« Le discrédit rationnel porté à sa tradition propre s'accomplit encore en fonction des critères des standards de rationalité propres, alors que l'apprentissage à partir d'une tradition étrangère, rationnellement supérieure, présuppose le préalable d'une conversion, à savoir la soumission à de *nouveaux* standards de rationalité. Si différentes rationalités président à différents contextes de tradition, il ne peut y avoir de pont entre elles. L'échange entre des totalités s'excluant mutuellement exige la modification des identités des sujets qui apprennent. Ceux-ci doivent s'aliéner eux-mêmes au moment de ce passage, et apprendre à comprendre leur propre passé à la lumière d'une autre tradition reconnue comme supérieure au cours d'une conversion de la compréhension de soi et du monde »⁷.

Si la tradition propre reconnaît la supériorité rationnelle d'une tradition étrangère, cette reconnaissance n'est donc pas motivée par cette autre tradition en tant que telle, elle est motivée à partir de la perspective de sa tradition propre. « Une partie ne doit pouvoir apprendre de l'autre que dans une perspective restant prisonnière de son contexte propre (ou par soumission à une perspective étrangère) »⁸. La relation est asymétrique : le processus d'intercompréhension des traditions est réduit à l'alternative d'une assimilation « à nous » ou d'une conversion « à eux ».

Or, si les contextes de traditions sont aussi incommensurables que MacIntyre le prétend, il doit pouvoir expliquer comment la communication entre les traditions étrangères les unes aux

⁴ *Ibidem*, p. 185.

⁵ A. MACINTYRE, *Whose justice*, p. 403.

⁶ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 185.

⁷ *Ibidem*, p. 188.

⁸ *Ibidem*, p. 192.

autres est possible sans un concept de rationalité débordant les contextes particuliers. Dans son modèle d'apprentissage endogène, « la reconnaissance de la supériorité rationnelle d'une tradition étrangère ne se laisse suffisamment motiver à partir de la perspective de sa tradition propre que si les sujets d'apprentissage peuvent comparer la force explicative de deux traditions à l'égard des *mêmes* problèmes »⁹. Pour répondre à cette objection, MacIntyre se sert d'une théorie de la traduction linguistique.

Pour MacIntyre, dans chaque tradition, la langue fournit un cadre qui permet aux interprétations du monde de s'incarner, mais en même temps, elle pose des limites dans les possibilités d'incarnation. Celui qui a réellement appris une autre langue comme sa langue maternelle doit être capable de déceler dans quelles mesures des affirmations sont intraduisibles d'une langue à l'autre. Certes, les langues internationalisées, tel l'anglais ou le français, se caractérisent par une extraordinaire souplesse qui leur permet d'intégrer des systèmes d'interprétation du monde totalement incompatibles, sans pour autant déclarer que l'un ou l'autre soit faux ou irrationnel. Mais cela n'est possible que parce que ces langues réduisent les critères de vérité et de rationalité à leur dimension minimale. Sinon, « plus l'interprète apprend à maîtriser sa deuxième langue, plus il reconnaît distinctement l'*intraduisibilité* de ses constituants centraux »¹⁰. Néanmoins, MacIntyre ne considère pas que l'intraduisibilité et l'incommensurabilité impliquent l'impossibilité de confrontation réelle et sérieuse entre deux traditions. Au contraire c'est cette incommensurabilité qui permet l'apprentissage. « Afin que l'apprentissage à partir d'une tradition étrangère soit possible, les deux doivent pouvoir communiquer l'une avec l'autre sans la présupposition de critères communs de rationalité »¹¹. MacIntyre estime que la reconnaissance d'une incommensurabilité et d'une intraduisibilité importante dans les relations entre deux systèmes de pensée et de pratique opposés peut être une entrée non seulement dans le débat rationnel, mais aussi dans le type de débat dont une des parties peut émerger comme étant indiscutablement supérieure du point de vue rationnel, au moins parce que le fait d'être exposé à un débat de cette sorte peut révéler que l'un des points de vue en compétition aboutit à un échec dans sa prétention et selon ses propres normes¹². Avec la thèse des « zones d'intraduisibilité »,

« MacIntyre *explicite*, d'un côté, comment des membres de traditions différentes, à chaque fois cristallisées autour de noyaux de rationalité propres, peuvent d'une manière générale communiquer les uns avec les autres ; d'un autre côté, il veut *expliquer* par-là pourquoi, lorsqu'ils pénètrent de telles zones, ils peuvent reconnaître la supériorité rationnelle d'une autre tradition »¹³.

Or Habermas fait remarquer qu'il y a des distinctions que nous faisons qui démentissent cette thèse de l'incommensurabilité contextuelle. Nous faisons une distinction entre les

⁹ *Ibidem*, p. 189.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Theory : Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, London: Duckworth, 1988, p. 5.

¹³ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 190.

interprétations du monde postmétaphysiques et les interprétations du monde fondamentalistes consolidées dogmatiquement.

« Cette distinction entre compréhension moderne du monde et compréhension traditionnelle n'est possible que si les interprétations du monde concurrentes ne sont pas absolument incommensurables, et si nous nous en remettons, au moins intuitivement, à des présuppositions de rationalité dépassant les contextes qui permettent, d'une façon générale, les traductions d'un contexte dans un autre »¹⁴.

Habermas soutient donc qu'il doit y avoir une base commune à partir de laquelle une intercompréhension entre des cultures, des croyances, des paradigmes et des formes de vie étrangères les unes aux autres soit possible. « Les langues et les vocabulaires dans lesquels nous interprétons nos besoins et explicitons nos sentiments moraux doivent être perméables les uns aux autres ; ils ne doivent pas être enchâssés dans des contextes clos à la façon des monades et indépassables de l'intérieur au point d'emprisonner les sujets qui y sont nés et qui y sont socialisés »¹⁵. La thèse de l'intraduisibilité présentée par MacIntyre ne permet pas d'expliquer comment, d'une manière générale, nous identifions des zones de difficultés de traduction plus ou moins radicale. Habermas fait remarquer que l'égale maîtrise de deux mondes langagiers fondamentalement incommensurables – tels l'hébreu biblique et le grec classique – n'empêche pas MacIntyre de paraphraser en anglais des exemples issus des deux langues d'une manière telle que la difficulté d'une traduction exacte ou littérale est surmontée pour le lecteur.

« Le fait, en soi contingent, que MacIntyre se serve, pour son propre exemple, d'une troisième langue, à savoir l'anglais, pour paraphraser les significations des expressions présumées intraduisibles de la première dans la deuxième langue, trahit déjà la nécessité conceptuelle d'un *tertium comparationis* qui seul nous permet de *mettre en relation* les deux mondes langagiers l'un avec l'autre »¹⁶.

Du point de vue de l'éthique de la discussion, MacIntyre s'expose donc à cette objection : si le caractère situé de la raison pratique dépend des pratiques d'une tradition pour sa rationalité, comment pourrait-il constituer une critique ? Dans la mesure où MacIntyre rejette la conception universaliste de la rationalité qui doit faire partie de l'analyse sociologique et de l'explication des actions des autres, Habermas voit le danger d'une connexion socio-politique nécessaire entre le néo-aristotélisme macintyrien et le néoconservatisme¹⁷.

« Les concepts comme la vérité, la rationalité ou la justification jouent le *même* rôle grammatical dans *chaque* communauté linguistique, même s'ils sont interprétés différemment et sont appliqués selon des critères divergents. Et cela suffit pour ancrer les mêmes concepts universalistes de morale et de justice dans des formes de vie différentes, voire concurrentes, et pour permettre de les tenir pour compatibles avec différentes conceptions du bien »¹⁸.

¹⁴ *Ibidem*, p. 184.

¹⁵ *Ibidem*, p. 183-184.

¹⁶ *Ibidem*, p. 191.

¹⁷ J. DOODY, « MacIntyre and Habermas on Practical Reason » in *Jürgen Habermas, Vol. III*, p. 422.

¹⁸ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 192-193.

Par cette dernière thèse Habermas répond au reproche qui lui est souvent adressé selon lequel les jugements d'une morale universaliste n'auraient pas d'une façon générale la possibilité d'être traduits dans la pratique et seraient très éloignés de nos préoccupations quotidiennes. En effet, d'aucuns pensent que l'éthique de la discussion serait soumise aux mêmes objections que celles que Hegel a fait à l'éthique de Kant. D'après Hegel, en faisant abstraction de la vie bonne, la morale renoncerait à sa compétence quant aux problèmes de vie en commun quotidienne, rôle important qu'elle joue d'un point de vue substantiel.

Habermas concède que l'éthique de la discussion renonce à des contributions substantielles propres. Alors que la tâche qui lui incombe et d'expliquer et de fonder le point de vue moral, la morale de Habermas, en proposant une procédure de formation de la volonté, laisse aux acteurs concernés le soin de trouver des réponses aux questions pratico-morales qui s'imposent à eux dans une certaine objectivité historique. Habermas est conscient du fait qu'une telle autocompréhension modeste de la morale peut décevoir les acteurs. Il écrit :

« En regard des quatre grandes charges politico-morales de notre propre existence – en regard de la faim et de la misère au tiers-monde ; en regard de la torture et des perpétuelles offenses à la dignité humaine perpétrées dans des Etats d'injustice ; en regard du chômage croissant et des disparités dans la répartition des richesses sociales dans les nations industrielles occidentales ; en regard enfin du risque autodestructeur que représente la compétition atomique pour la vie sur cette terre – en regard de tels états de fait provocants, ma conception restrictive des capacités de l'éthique philosophique représente peut-être une déception »¹⁹.

Mais cela n'implique en rien que la morale universaliste qu'est l'éthique de la discussion n'a aucune pertinence quant à nos interrogations morales et éthiques de tous les jours. « Les Droits de l'homme par exemple incarnent manifestement des intérêts universalisables et se laissent justifier du point de vue de ce que nous pourrions tous vouloir – et pourtant personne ne prétendrait que ces droits, qui constituent la substance morale de notre ordre juridique, ne sont pas pertinents quant à la vie éthique des conditions de vie modernes »²⁰.

L'éthique de la discussion de Habermas fait valoir le fait que nos jugements moraux sont imprégnés de prétentions universelles, sa tâche étant d'éclairer le noyau universel de nos intuitions morales et de réfuter ainsi le scepticisme axiologique. Même la distinction déontologique entre une morale universaliste fondée sur l'idée de justice et les éthiques particularistes de conduite de vie est une forme de conceptualisation des intuitions des acteurs dans leur pratique quotidienne.

« Nous ne qualifions pas seulement la torture d'êtres humains qui se produit chez nous comme « cruelle », nous la désignons partout comme telle. Mais nous ne nous sentons nullement fondés à contester les pratiques éducatives ou les cérémonies matrimoniales insolites, autrement dit les éléments centraux de l'ethos d'une culture étrangère, tant que ceux-ci ne contredisent pas nos critères *moraux*, à

¹⁹ *Ibidem*, p. 31-32.

²⁰ *Ibidem*, p. 25.

savoir les valeurs centrales qui, par leur prétention à la validité universelle, se distinguent des autres valeurs »²¹.

Il me semble que dans sa critique du contextualisme de MacIntyre, Habermas présuppose que son interlocuteur avance ses thèses dans le même cadre de référence théorique que lui. Or, alors que l'universalisme moral de Habermas est lié à la pensée postmétaphysique, le contextualisme historiciste de MacIntyre est lié à son adhésion à l'ontologie réaliste et à la théorie de la vérité comme correspondance. Sa théorie morale s'inscrit dans la pensée métaphysique de Saint Thomas d'Aquin²². Tandis que chez Habermas la rationalité pratique est liée à la conception de la raison devenue procédurale, la rationalité pratique chez MacIntyre est téléologique, elle est structurée par l'appel de l'être humain à réaliser son *telos*, à devenir ce qu'il doit être. Et pour réaliser son essence ou sa nature, l'être humain est guidé par la loi naturelle qu'il apprend à respecter *au sein d'une tradition particulière*. Pour MacIntyre, les standards pour le jugement moral sont donc ultimement basés sur une réalité extra-mentale.

« Cette réalité, qui fournit le terme ultime de toute compréhension *ex hypothesi*, ne peut pas être elle-même expliquée, du point de vue de sa nature et de ses caractéristiques, par quoi que ce soit au-delà d'elle-même. Rien ne peut la rendre autre qu'elle n'est ; elle est donc nécessairement ce qu'elle est, et dans la nécessité de son être et de son action, elle forme contraste avec la contingence de tout autre être et de toute autre action. Elle doit donc fournir un *telos* final aux autres êtres du point de vue de leur causalité finale »²³.

La conception de la raison pratique de MacIntyre est donc une forme du réalisme moral et si Habermas veut contester son contextualisme, il me semble que c'est à ce niveau qu'il doit engager le débat, car c'est là où se situe la prémisse principale de MacIntyre, prémisse d'ordre métaphysique et téléologique qui fait que pour lui les questions relatives à la *Sittlichkeit* et celles relatives à la *Moralität* sont essentiellement les mêmes²⁴.

Le défi contextualiste auquel l'universalisme cognitiviste de Habermas aura plus de difficulté à tenir tête est probablement celui de Mark Hunyadi. Tandis que Habermas prétend que seul l'universalisme permet d'établir impartialement et objectivement les normes morales, Hunyadi soutient que le contexte lui-même se suffit comme source de justification des normes. Les pages qui suivent visent à montrer la mise en question radicale de l'universalisme intégral et du cognitivisme fort qui lui est associé, mise en question opérée par la conception nouvelle du contexte que propose Hunyadi.

²¹ J. HABERMAS, « Valeurs et normes » in Rainer Rochlitz (Dir), *Habermas, l'usage public de la raison*, p. 224-225.

²² A. MACINTYRE, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* p. 184-185.

²³ *Ibidem*, p. 187.

²⁴ J. DOODY, « MacIntyre and Habermas on Practical reason » in David Rasmussen and James Swindal, *Jürgen Habermas Vol. III*, p.426.

2. Le contextualisme critique de Mark Hunyadi

a. Critique du contextualisme cognitiviste

Pour toute pensée qui se veut pertinente, la considération du contexte est aussi ancienne que la pensée elle-même. Mais Hunyadi fait remarquer que l'histoire de la pensée occidentale a été caractérisée par une notion pauvre du contexte. Le contexte est plus que l'environnement dans lequel l'individu s'insère, il est plus que le mode de vie que nous partageons, il est plus que la forme de vie contingente. Hunyadi nous invite à appréhender le contexte comme « une masse dont on émerge, pas une surface sur laquelle on se tient »²⁵. Le contexte est constitutif de l'humain. « L'homme n'est pas face à son contexte comme une caméra est *face* à la réalité qu'elle filme: il y est au contraire tissé, imprégné par lui jusqu'à la manière de s'y lier et de se comprendre lui-même. C'est en ce sens que la contextualité – littéralement : le fait d'être tissé à quelque chose, en l'occurrence au monde – est un trait fondamental de l'humain »²⁶. En conséquence, Hunyadi propose de revoir l'idée même de contextualisation d'une théorie morale, car elle est basée sur une notion pauvre du contexte. « La contextualisation suppose qu'il y ait quelque chose à contextualiser, quelque chose qui est élaboré hors contexte, comme on élève des tomates hors sol. La contextualisation n'est alors que l'envers d'une décontextualisation initiale, qu'elle affirme en cherchant à la compenser »²⁷.

Dans l'histoire de la philosophie, tributaires d'une notion pauvre du contexte les contextualistes comme les universalistes ont pensé le contexte comme quelque chose d'inessentiel, il n'a jamais fait l'objet en tant que tel de la philosophie. Ainsi dans l'élaboration des théories philosophiques, le rôle du contexte n'a été que celui de support cognitif. Dans ce sens Hunyadi considère que le contexte est l'oublié de la philosophie. Même les penseurs du contexte sous la figure de la *Lebenswelt* (le monde de la vie) ont confiné le contexte à un rôle cognitif. Le contexte n'a été valorisé et étudié que sous l'aspect de son apport aux performances cognitives du sujet. La fondamentale contextualité humaine a été oubliée²⁸.

De Husserl à Habermas, le rapport de familiarité avec le monde vécu est immédiatement assimilé à la certitude, « c'est-à-dire au corrélat d'un rapport cognitif à la réalité qui nous entoure »²⁹. Dans le concept de *Lebenswelt* chez Habermas comme chez Husserl et Schutz, ce n'est que sous le prisme de nos activités de connaissance que le contexte peut être présenté comme un pôle de certitude. « Parler de certitude, c'est en effet déjà avoir décidé de privilégier le contexte sous le rapport de la connaissance »³⁰. Hunyadi propose de comprendre le contexte – que d'autres penseurs appellent le monde de la vie ou la forme de vie – comme

²⁵ M. HUNYADI, *L'Homme en contexte*, p. 26.

²⁶ *Ibidem*, p. 20.

²⁷ *Ibidem*, p. 21.

²⁸ *Ibidem*, p. 17.

²⁹ *Ibidem*, p. 63.

³⁰ *Ibidem*, p. 59.

« l'ensemble de ce à quoi l'on *adhère* spontanément, naturellement, et qui nous façonne dans notre être, dans tous ses registres, l'agir, le sentir, le pàtir, le parler, le connaître... Remplacer la seule *certitude* par tout le spectre de l'*adhésion*, c'est plus qu'une correction : c'est passer d'un type spécifique d'adhésion, celui de la connaissance certaine, à l'adhésion en tant que telle, d'abord indéterminée; c'est passer du strict registre cognitif à toute la variété des rapports possibles que nous pouvons entretenir avec le monde, et qui sont loin de se réduire au seul rapport de connaissance »³¹.

Si Habermas pense qu'une morale pour être universaliste, doit être cognitiviste et pour être cognitiviste, doit transcender tous les contextes, c'est qu'il a une conception réductrice du contexte. Dès lors que la validité morale est pensée sur le modèle de la vérité, la réflexion morale ne peut considérer le contexte qu'en tant que ressource du savoir. Or, penser le contexte dans le cadre d'une réflexion morale en privilégiant l'aspect cognitif, c'est méconnaître la présupposition ontologique de notre être-au monde. « Il est clair que même en tant qu'il n'est que simplement connu, il [le contexte] doit *déjà être préalablement donné* en quelque manière, sur un mode à partir duquel la connaissance puisse se *détacher* comme une option parmi d'autres. Ce contexte préalablement donné, nous pouvons l'appeler le *contexte originaire* »³². Le contexte originaire est d'abord pleine positivité à laquelle correspond l'adhésion originaire ; il est « ce à quoi on adhère en tant qu'on lui adhère, avant même qu'il soit quelque chose qui puisse être connu, ou dubitable, ou critiquable, avant d'être un milieu au sein duquel on puisse aimer, agir, communiquer »³³.

Au niveau du vécu, les acteurs ne font pas dans leur contexte l'expérience du monde en tant que primordialement quelque chose qui se donne sous le mode de la connaissance ou de la certitude. La certitude est un mode d'être au monde parmi d'autres. Notre rapport premier au monde est le rapport de confiance, qui est chaque fois à l'œuvre sous différentes modalités que sont la confiance cognitive, la sécurité affective, la confiance pratique ou le partage des croyances communes. Hunyadi développe cette thèse qui montre que la tradition philosophique a donc eu tort de confiner le contexte à son rôle cognitif, et il le fait en distinguant le contexte originaire du contexte primaire. « Le contexte primaire, c'est le contexte *immédiatement accessible* dans lequel nous nous mouvons, celui qui est concrètement à *notre portée* et au sein duquel nous agissons, contexte réellement éprouvé dans lequel nous nous trouvons effectivement, corrélat intentionnel de nos activités élémentaires »³⁴. Il appelle « confiance primaire », la relation d'adhésion qui s'établit avec ce contexte. L'adhésion originaire, relation corrélatrice du contexte originaire et caractéristique de notre être-au-monde, se réfracte dans les différentes modalités de la confiance primaire, c'est-à-dire « cette relation d'adhésion élémentaire, immédiatement vécue, au contexte primaire »³⁵. L'élaboration d'une notion élargie du contexte, dont la présentation dans le cadre du présent travail ne peut être que sommaire, permet de repenser le concept de normativité dans la philosophie morale.

³¹ *Ibidem*, p. 57-58

³² *Ibidem*, p. 59.

³³ *Ibidem*, p. 60-61.

³⁴ *Ibidem*, p. 60.

³⁵ *Ibidem*, p. 62.

b. Le contexte comme ressource de contrefactualité

Contrairement à ce que l'on pense habituellement, le contexte n'est pas un simple reflet sociologique et idéologique des préférences passagères, ce qui fait qu'on l'associe le plus souvent au subjectivisme ou au relativisme. Le contexte a un caractère fondamentalement objectif. Sous le mode de la factualité, il s'impose à nous et engendre par-là même toutes les modalités de confiance. Mais le contexte n'est pas que source de factualité et de confiance ; lorsque celle-ci est rompue, il devient source et ressource de réflexion. L'aspect du contexte qui est corrélat de la réflexion morale, Hunyadi le nomme le *Contexte Moral Objectif* (CMO). « Ce contexte, considéré non plus sous l'angle de sa factualité, où acteur et monde se codécouvrent simultanément, mais comme corrélat d'un processus de réflexion morale se substituant à la confiance brisée, je l'appelle : Contexte Moral Objectif³⁶. Ce contexte est la ressource pour les normes morales.

Hunyadi soutient que la théorie morale n'a pas besoin d'être s'arrachée au contexte pour que soit élaborée une théorie morale critique, le contexte offrant les ressources suffisantes. La réflexion morale n'a pas à partir en quête de principes indépendants de tout contexte pour être assurée de la stabilité et du caractère obligatoire des normes. Ce qui importe pour la réflexion morale, c'est qu'il y ait un écart entre ce qui est et ce qui devrait être. Le contexte n'est pas que factuel, il a une dimension contrefactuelle. Dans leur réflexion les acteurs moraux transcendent ce qui est simplement le cas par un contrefactuel qui est inhérent à leur contexte. Le contrefactuel - l'idéalité que l'on oppose à la réalité de ce qui est et à partir de laquelle on évalue la réalité - constitue le point de vue moral. « Transcender ce qui est simplement le cas est certes nécessaire, mais *les acteurs moraux disposent, dans leur relation au contexte, de toutes les ressources nécessaires pour le faire* : telle est la thèse, fondamentalement anti-idéaliste, que défend le contextualisme critique »³⁷. Le concept de contextualisme critique repose sur la notion de contrefactualité contextuelle. Le point de vue moral est la contrefactualité critique. Du coup il ne peut en aucun cas y avoir un seul point de vue moral comme le prétend Habermas. Hunyadi relève trois familles de contrefactualité : la contrefactualité intrinsèque, la contrefactualité relationnelle et la contrefactualité des pratiques révolues ou imaginées.

La première ressource de contrefactualité est celle qui est inhérente au monde, le monde simplement matériel ou le monde institutionnel des objets sociaux. La contrefactualité est immanente aux pratiques. Elle est même intrinsèque à notre rapport au monde matériel qui nous entoure. « La contrefactualité immanente se loge dans tout le tissu de la réalité sociale caractérisée par l'usage des règles instituées »³⁸. A ce premier niveau de contrefactualité contextuelle, la critique consiste en rappel d'une règle en vigueur³⁹. C'est le cas par exemple d'une femme qui, dans sa revendication, invoque le principe d'égalité salariale entre les hommes et les femmes lorsqu'elle reçoit un salaire inférieur à celui d'un homme qui occupe un même

³⁶ *Ibidem*, p. 117.

³⁷ *Ibidem*, p. 22.

³⁸ *Ibidem*, p. 145.

³⁹ *Ibidem*, p. 148.

poste qu'elle dans une même société commerciale. C'est la contrefactualité intrinsèque à la règle régissant une pratique, qui devient une ressource normative ou critique. Alors que la visée intentionnelle des acteurs est celle d'agir correctement, la puissance critique est celle du rappel.

La contrefactualité peut être relationnelle. « On peut évaluer une pratique à l'aune d'une *autre* règle, en vigueur aussi, que celle qui est censée la régir ; on mobilise alors contrefactuellement à son propos un *autre* point de vue que celui qui vaut actuellement »⁴⁰. Par exemple mobiliser la norme d'égale reconnaissance pour régir le droit matrimonial qui était également en vigueur dans d'autres domaines du Contexte Objectif⁴¹. On peut aussi, pour limiter les OGM, mobiliser d'autres critères que ceux du libre marché, par exemple ceux de la santé publique. Dans ce cas, la visée intentionnelle des acteurs est de modifier l'horizon de référence de la pratique considérée. La puissance critique est « celle de la réévaluation d'un domaine d'objet à la lumière d'un autre horizon de référence lui aussi présent dans le contexte, mais pour un autre domaine d'objets »⁴².

La contrefactualité intrinsèque et la contrefactualité relationnelle font partie du CMO dit vivant dans la mesure où ces deux formes de contrefactualité relèvent de « *l'autorité réelle* qu'exercent sur les acteurs sociaux les règles de leur contexte »⁴³. Mais le CMO vivant n'est pas la seule ressource de contrefactualité que les acteurs peuvent mobiliser pour établir la légitimité morale. Leur réflexion morale peut être alimentée aussi par la normativité révolue d'un contexte qui n'est plus. Ils peuvent mobiliser « sur le mode contrastif, des ressources de contrefactualité appartenant à un Contexte Objectif *révolu*, c'est-à-dire qui n'exerce pas ou plus d'autorité effective sur les agents moraux »⁴⁴. Le passé peut être une ressource à titre d'exemplarité. C'est le cas, lorsque par exemple on puise dans le patrimoine des grandes figures historiques pour revivifier un sentiment patriotique aujourd'hui affaibli⁴⁵. Par sa force comparative et critique le passé peut être une ressource de contrefactualité. La contrefactualité peut être non seulement actuelle ou révolue, elle peut aussi être virtuelle, par l'invocation d'une normativité qui n'est pas encore. « On retrouve là en effet le stock infini d'un futur projeté, espéré, redouté, mais aussi imaginé, à l'instar de ce que fait si volontiers la littérature – « ce véritable laboratoire de la pensée éthique », comme disait Ricœur -, mais aussi, éminemment, le cinéma. Chaque fois, il s'agit de mettre en contraste ce qui existe avec ce qui pourrait exister, provoquant l'effet critique d'un dessillement du regard capable de nous faire voir les choses autrement que nous ne les

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Hunyadi appelle le Contexte Objectif, le contexte englobant qui dépasse le champ de l'expérience effective des acteurs. Il existe indépendamment des individus qui y vivent et ne doit rien à leur volonté actuelle. « Il est donc objectif au sens où par exemple les règles des langues naturelles sont objectives pour les locuteurs : elles s'imposent à eux, elles ne sont pas à leur libre disposition car ils ne peuvent pas les modifier à leur gré. Personne ne peut pour soi-même décider de rétablir l'esclavage, d'abolir l'électricité ou de faire que les Révolutions américaine et française n'aient pas eu lieu ». Cfr. *L'Homme en contexte*, p. 68. Le contexte primaire, celui dont je fais l'expérience, celui que je découvre en première personne, présuppose toujours le Contexte Objectif qui le comprend et le déborde. Il est l'horizon de mon contact effectif avec le monde.

⁴² M. HUNYADI, *L'Homme en contexte*, p. 150.

⁴³ *Ibidem*, p. 153.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 154.

⁴⁵ *Ibidem*.

avons vues jusqu'ici⁴⁶. La multiplicité des ressources contrefactuelles au sein du contexte relève de l'imagination mobilisatrice, c'est-à-dire de cette capacité qu'ont les acteurs de convoquer à diverses fins tel ou tel élément consigné dans le Contexte Moral Objectif⁴⁷.

Cet élargissement de la notion sociologique du contexte et le déploiement de ses ressources contrefactuelles diverses – élargissement dont le présent exposé est plutôt succinct – indique le caractère problématique du présupposé de la thèse habermassienne de la priorité du juste sur le bien: sa conception unitaire de la morale. Par la mise en évidence du lien interne entre la morale et la contrefactualité critique en général avant toute contrefactualité critique déterminée, le contextualisme critique a le mérite d'avoir montré que le raisonnement moral est pluraliste par nature, que l'on ne peut pas rassembler tous les critères différents de contrefactualité morale dans une même logique unitaire⁴⁸. « C'est pourquoi une même société peut être utilitariste pour sa politique d'immigration, déontologiste pour le droit de vote, perfectionniste dans la distribution de ses honneurs, méritocratique dans l'attribution de ses diplômes, égalitaristes dans sa politique de soins, capitaliste dans l'échange des biens, paternaliste dans sa politique de défense, universaliste pour sa politique d'éducation »⁴⁹. Lier de façon interne la morale et la contrefactualité critique remet en question la thèse de la priorité du juste sur le bien et partant le cognitivisme fort que Habermas associe indissolublement à l'universalisme moral. « C'est prioritairement le caractère contrefactuel qui importe à l'agent indépendamment du fait de savoir si ce contrefactuel a une structure téléologique ou déontologique. [...] Lorsqu'elle se déclenche, la réflexion a avant tout besoin d'une visée intentionnelle critique, quelle que soit la nature de son horizon de référence »⁵⁰. Cette dernière thèse montre bien la force de la méthode compréhensive que préconise le contextualisme critique. Ce n'est que pour le théoricien moral et non pas pour l'acteur lui-même que les questions de justice doivent avoir la préséance sur les questions de la vie bonne. La section qui suit montrera davantage la fécondité de cette stratégie. Ce qui est montré jusqu'ici, c'est que la réflexion morale trouve ses ressources dans le contexte même des acteurs et que ceux-ci puisent dans leur contexte non seulement la matière de leur réflexion mais également de quoi valider cette matière. Il importe de le rappeler, telle est la thèse centrale du contextualisme critique que défend Hunyadi : le contexte offre toutes les ressources pour constituer une morale complète. « Le contexte donne tout, y compris la puissance de le critiquer ou d'y résister »⁵¹. Pour la démonstration de cette thèse il reste encore un autre pas à faire, celui qui est crucial pour la défense d'une morale contextuelle et pour la critique du cognitivisme.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 160.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 151.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 136.

⁵¹ *Ibidem*, p. 22.

c. Le contexte comme source de légitimité

Pour que le contextualisme critique soit véritablement critique, il faut montrer en quoi dans le processus de réflexion morale le point de vue critique des acteurs, qui est légitime, doit être différent de celui qui ne l'est pas. En d'autres termes, pour que le contextualisme ne se résume pas à n'être que le relevé sociologique des préférences morales des acteurs sociaux, il importe d'établir un point de vue contrefactuel sur le point de vue contrefactuel qu'adoptent les acteurs, mais tel que ce soient les acteurs eux-mêmes qui s'y ouvrent et le produisent⁵². Pour pouvoir être critique, le contextualisme doit nécessairement comporter une certaine transcendance. Hunyadi montre que cette transcendance est immanente au contexte. Les acteurs immergés dans leur contexte « éprouvent bel et bien quelque chose qui contraint de manière continuée leur intentionnalité individuelle et la dépasse »⁵³. Cette contrainte qui s'impose à l'intentionnalité critique des acteurs, il l'appelle « causalité contextuelle ». Elle relève du Contexte Objectif. Celui-ci, en effet, en tant que quelque chose qui s'impose à la réflexion des acteurs, quelque chose qui les précède, les domine et qui n'est pas à leur disposition, exerce une autorité sur les plans de l'action en définissant un champs des possibles. Il limite moralement l'usage des contrefactuels qui peuvent être mobilisés dans une situation donnée. Par exemple il ne nous est pas loisible de prôner l'esclavage ou de faire un usage apologétique du racisme. L'acteur est a priori limité par un réseau de significations sociales, il se trouve depuis toujours dans un monde chargé de significations morales déjà constituées⁵⁴. Une part de légitimité de nos actions se situe donc dans le caractère transcendant de ces significations partagées et publiques⁵⁵. « C'est précisément cette causalité contextuelle, comprise comme efficace des significations partagées, transcendantes par rapport aux acteurs, qui empêche que la réflexion ait un rapport purement instrumental aux contenus auxquels elle va puiser »⁵⁶, que les acteurs choisissent une contrefactualité simplement selon leur préférence.

Le contextualisme critique ne limite pas la justification morale à cette transcendance contextuelle négative. Notre fondamentale contextualité n'implique pas que nous soyons contraints à reproduire notre contexte et la réflexion morale n'est pas uniquement rétrospective. A la différence du bricoleur, les acteurs moraux non seulement transforment ce qui est déjà, mais aussi, par leur imagination mobilisatrice, étendent et renouvellent ce qui est disponible. L'identité morale produite par le contexte et comprise comme toujours indissolublement factuelle et contrefactuelle, passive et active, est une ressource pour la légitimité.

⁵² *Ibidem*, p. 169.

⁵³ *Ibidem*, p. 175.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 177.

⁵⁵ Hunyadi lui-même n'affirme pas que la transcendance contextuelle est un critère de légitimité, mais étant donné la puissance de la causalité contextuelle pour l'évaluation morale de nos actions, je ne vois rien qui empêche de considérer les significations partagées et publiques du Contexte Objectif comme ressource de légitimité morale même si c'est de manière négative. La transcendance contextuelle et l'identité morale me paraissent donc deux niveaux différents de légitimité, l'identité morale étant le plus haut.

⁵⁶ M. HUNYADI, *L'Homme en contexte*, p. 179.

Le contexte dans lequel nous sommes immergés nous constitue. Notre identité grandit effectivement sur le sol factuel de ce qu'impose le Contexte Objectif vivant. Mais ce que nous sommes malgré nous, notre identité passive, n'est qu'une partie de notre identité. Celle-ci « se définit aussi, indissolublement, par ce que nous souhaitons être »⁵⁷. Cette dimension de l'identité tournée vers l'avenir, partie active de notre identité, est sa dimension contrefactuelle et elle est inévitable. Par exemple vouloir être chrétien aujourd'hui ne veut pas dire l'être de la même manière qu'au Moyen Age, simplement parce que ce sont nos racines. « On réinterprète ces « racines » à la lumière contrefactuelle de ce que nous souhaitons être dans le monde d'aujourd'hui »⁵⁸.

Cette identité morale indissociablement passive et réflexive est le socle ultime de la justification des normes morales. Elle n'est pas un critère de la moralité parmi d'autres, elle offre aux acteurs le point de vue moral le plus haut. C'est la thèse capitale du contextualisme critique que défend Hunyadi. Lorsque toutes les raisons sont épuisées, celle que les acteurs peuvent invoquer pour leur évaluation morale a trait à l'identité morale⁵⁹. L'identité morale est le belvédère de contrefactualité à partir duquel les acteurs peuvent évaluer leur propre point de vue contrefactuel⁶⁰. Hunyadi trouve dans la forme grammaticale de l'article premier de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 une preuve de cette thèse : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en droits »⁶¹. Cet article ne décrit pas un fait et il n'énonce ni une norme substantielle de l'agir, ni une règle d'évaluation de cet agir. L'article se présente comme une norme de description. C'est une injonction à décrire les humains comme libres et égaux en droit. Ce faisant, l'article décrit comment nous nous comprenons d'un point de vue moral. Mais cet article n'est pas un cas unique. Derrière toute règle morale à laquelle se soumettent les acteurs se niche leur identité morale, la manière dont ils se décrivent eux-mêmes. « La géniale intuition des rédacteurs consiste à avoir explicité et proclamé comme originaire ce qui est toujours resté implicite : que c'est une description de nous-mêmes qui donne le *canon* de la légitimité morale »⁶². La tentative habermassienne de fonder en raison la morale démocratique est pour Hunyadi « une version sophistiquée de la compréhension démocratique que nous avons ou pourrions avoir de nous-mêmes »⁶³. Étant donné le fait de la pluralité des identités, la thèse de l'identité morale comme critère ultime de la moralité pourrait paraître relativiste. Il n'en est rien.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 189.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 189-190.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 211.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 198.

⁶¹ *Ibidem*, p. 194.

⁶² M. HUNYADI, *L'Homme en contexte*, p.195. Je considère qu'on peut trouver bien d'autres preuves de cette thèse de la primauté principielle de la compréhension de soi sur la validité morale, surtout dans l'enseignement morale de l'Église catholique. À l'ouverture du *Donum Vitae*, le Magistère de l'Église rappelle aux chrétiens que la réflexion sur les questions bioéthiques doit être guidée par leur autocompréhension en tant que créatures et enfants de Dieu. « *Le don de la vie* que Dieu, Créateur et Père, a confié à l'homme, impose à celui-ci de prendre conscience de sa valeur inestimable et d'en assumer la responsabilité. Ce principe fondamental doit être placé au centre de la réflexion, pour éclairer et résoudre les problèmes moraux soulevés par les interventions artificielles sur la vie naissante et sur les processus de procréation » Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, p. 5.

⁶³ M. HUNYADI, *L'Homme en contexte*, p. 211-212.

Quoique radicalement contextuel, le contextualisme critique se défend contre toute forme de relativisme. Par exemple dire que l'identité morale est le critère ultime de la moralité ne veut pas dire que la légitimité d'une norme est relative à des formes de vie socio-culturelles, car l'identité morale des acteurs « déborde de beaucoup la forme de vie ou le contexte pratique des acteurs. Elle peut être suffisamment abstraite pour s'accommoder d'une pluralité de formes de vie »⁶⁴. Hunyadi dans *L'homme en contexte* dresse une liste des formes de relativisme que l'on pourrait reprocher à sa théorie et montre comment celle-ci s'en défend. Il n'est pas nécessaire de s'y attarder ici, l'objectif de cet exposé étant uniquement de montrer comment sa théorie du contexte et du phénomène moral remet radicalement en question le cognitivisme moral de Habermas. Et il convient de dire brièvement en quoi consiste cette remise en question.

Le choix méthodologique du contextualisme critique est celui de la compréhension. Hunyadi veut appréhender le contexte en première personne de bout en bout et en tirer les conséquences pour une théorie morale. Les résultats de cette stratégie méthodologique sont immenses. Par sa notion de contrefactualité contextuelle et le lien interne qu'il établit entre la morale en tant que telle et la contrefactualité critique, Hunyadi a bien montré que pour être critique une morale n'a pas besoin d'être universaliste et que pour être universaliste elle n'a pas besoin d'être cognitiviste⁶⁵. Entre l'universalisme et le cognitivisme dont Habermas a toujours défendu l'unité indissoluble, par le contextualisme critique de Hunyadi le divorce est consommé. En voulant « rester fidèle de bout en bout au *point de vue des acteurs eux-mêmes* »⁶⁶, le contextualisme critique est amené à faire de l'herméneutique de soi des acteurs le socle de toute justification morale. Il se présente comme une radicalisation de la fameuse affirmation de Habermas selon laquelle les acteurs moraux dans leur réflexion morale n'ont pas besoin des lumières des philosophes. Le contextualisme critique montre que « ce que le *philosophe* voulait traditionnellement accomplir dans le splendide isolement de son esprit, les acteurs peuvent le réaliser *eux-mêmes* dans la pratique de leur réflexion morale, telle qu'elle s'effectue à partir de leur contextualité constitutive »⁶⁷.

Hunyadi a démontré que pour être critiques et résoudre le conflit qui est sous leurs yeux, les acteurs n'ont pas besoin d'un idéal universel au sens de transcendance de tous les contextes; il a découplé l'universalité de la décontextualisation. L'adoption de la stratégie compréhensive et la notion de contextualité de l'humain ont permis à Hunyadi d'élaborer une théorie morale qui est en lien avec l'expérience morale des acteurs. Il a remarquablement montré que le contexte est notre monde, le monde qui nous forme parce que nous devons nous y ajuster et qu'à ce titre la compréhension que nous avons de nous-mêmes est elle-même le produit de notre contexte. La thèse de l'identité morale comme étant le socle ultime de tout raisonnement moral permet de défendre une morale universaliste qui n'est pas pour autant unilatéralement cognitiviste à la

⁶⁴ *Ibidem*, p. 210-211.

⁶⁵ IL faut noter cependant, que le contextualisme critique est non-cognitiviste sans être *anti-cognitiviste*. « S'il répudie l'idée d'une vérité ultime en morale, il ne congédie pas l'idée que ce sont des bonnes raisons qui doivent prévaloir dans la justification morale ». Cfr. M. HUNYADI, *Morale contextuelle*, p. 48.

⁶⁶ M. HUNYADI, *L'Homme en contexte*, p. 25.

⁶⁷ *Ibidem*.

manière de Habermas. C'est une thèse contextualiste radicale qui rend aussi illusoire qu'inutile toute entreprise de fonder en raison une morale universaliste. Elle est illusoire parce que les concepts que nous construisons reflètent toujours la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant que sujets enracinés dans nos contextes et que peu importe les énergies intellectuelles que nous mobilisons, aucun argument de justification morale ne transcendera notre identité morale qui est toujours contextuelle. Elle est inutile parce que le contexte seul suffit comme ressource de contrefactualité morale et que l'identité morale issue de notre contexte est la dernière instance pour toute justification morale.

Les deux défenseurs d'une morale contextualiste qui viennent d'être présentés, dans leurs théories respectives ils ont la même volonté que Habermas d'élaborer une morale qui est en lien avec l'expérience morale des acteurs. Certes, le cognitivisme moral défendu par lui témoigne de son allégeance à la morale kantienne. Mais l'éthique de la discussion a aussi en vue la pragmatisme de cette morale dont elle juge abstrait l'universalisme. Habermas a toujours voulu développer une théorie morale du point de vue des acteurs eux-mêmes. En tant que héritier de l'École de Francfort, son pari est de montrer comment une critique sociale peut être normativement fondée à même de garder un lien entre la *théorie*, à partir de laquelle part une critique, et la *pratique* des acteurs. C'est pour la réalisation de cet objectif qu'il soutient qu'une norme est morale lorsque sa validité transcende tous les contextes de l'intérieur. « Dans l'agir communicationnel, nous nous orientons en fonction des prétentions à la validité que nous ne pouvons factuellement élever que dans le contexte de *nos* langues et de nos formes de vie, même si la capacité à les honorer qui implicitement les accompagne *fait signe* au-delà de la provincialité de chaque lieu historique respectif »⁶⁸.

L'éthique de la discussion est donc pour Habermas une théorie morale philosophique à la fois universaliste et pragmatique. La deuxième partie de ce travail en a examiné la dimension universaliste – par l'analyse du cognitivisme qui le sous-tend. La partie prochaine en examinera la dimension pragmatique. Les chapitres six, sept et huit veulent préciser en quel sens l'éthique de la discussion prétend être une mondanéisation de la morale kantienne et interroger le succès de cette entreprise. Ce troisième moment de réflexion commencera par l'examen du caractère opérationnel du principe de discussion, car il est la pierre de touche de la détranscendantalisation de la morale de Kant. Une norme est morale non plus simplement lorsque le sujet peut se la représenter comme valable pour tous les êtres rationnels, mais lorsqu'elle pourrait trouver un accord des concernés dans une *discussion intersubjective réelle*.

⁶⁸ J. HABERMAS, *Texte et contexte*, p. 98-99.

Troisième partie

LA PRAGMATISATION DE LA MORALE KANTIENNE

Chapitre VI

La paralysie du principe de discussion

Comme Hegel dans sa critique de Kant, Habermas estime que les conséquences de l'observation d'une norme sont moralement à prendre en considération. Les normes ayant un impact immédiat sur les intérêts, pour que les intérêts de tous les concernés soient satisfaits, les conséquences de l'application d'une norme doivent être prises en compte dans une discussion pratique. Dans ce sens, l'éthique de la discussion prétend porter l'éthique formelle au niveau d'une éthique de la responsabilité¹. Selon l'éthique de la discussion, les intérêts ont bien une pertinence intrinsèque dans l'argumentation morale. La délibération sur les intérêts est au cœur de la démarche habermassienne de la pragmatization de l'impératif catégorique de Kant. Les normes morales litigieuses du monde de la vie et faisant l'objet de la discussion pratique ne peuvent être établies comme valides que si elles sont universalisables ; elles ne peuvent l'être que si elles représentent des intérêts universalisables. Plutôt que de chercher à concilier la variété des intérêts, les participants de la discussion pratique cherchent à découvrir un intérêt unique que tout un chacun partage. Le « principe d'universalisation a pour fonction d'exclure, à titre de normes impropres à créer un consensus, toutes celles qui incarnent des intérêts particuliers, non universalisables »². Cette conception de la délibération sur les intérêts sous forme d'« exclusion », avancée déjà dans *Raison et légitimité*, est réitérée de manière élaborée dans *De l'éthique de la discussion*³ et dans *Droit et démocratie*⁴. Dans ces deux textes Habermas fait l'exposé des trois usages de la raison pratique en mettant en avant l'idée que l'argumentation morale ne peut mener à un accord que sur les normes qui incarnent des intérêts universalisables. Habermas a constamment soutenu que l'universalisabilité des intérêts est le critère qui permet de faire le partage entre les normes susceptibles d'être portées à l'universalisation et celles qui ne le sont pas. Le présent chapitre voudrait montrer que les acteurs ancrés dans leur contexte n'ont pas accès aux intérêts universalisables, qu'ils ne peuvent identifier que des intérêts particuliers.

Prétendre que la justesse d'une norme morale dépend du fait qu'elle est dans l'intérêt égal de tous semble bien présupposer qu'il existe un domaine d'intérêts universels que l'on peut identiquement imputer à tout un chacun. En revanche, il semble contre-intuitif d'affirmer qu'il existe des faits auxquels les énoncés moraux correspondent à la manière dont les énoncés descriptifs peuvent être dits correspondre aux faits. Pour faire ressortir le problème de l'accès épistémologique aux intérêts universalisables, ce chapitre commencera par une présentation de la prétention constructiviste de l'éthique de la discussion à l'encontre de la conception réaliste que d'aucuns estiment nécessaire pour le cognitivisme moral. Alors que Habermas soutient contre les

¹ H. POURTOIS, "Rationalisation sociale et rationalité juridique, une lecture de Jürgen Habermas", *Revue philosophique de Louvain*, Août 1991, tome 89, p. 489.

² J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 318.

³ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, chapitre V.

⁴ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 178-181.

non cognitivistes qu'il est possible de distinguer les intérêts universalisables des intérêts particuliers, ce que nous devons entendre par un intérêt universalisable et à quoi nous pouvons le reconnaître n'est cependant pas tout à fait clair. La deuxième section de ce chapitre aura donc pour tâche d'examiner le statut sémantique de l'expression « intérêts universalisables » et montrera que les acteurs ne disposent de rien qui leur permet de faire le partage entre les intérêts universalisables et ceux qui demeurent particuliers et que par conséquent dans le cadre de l'éthique de la discussion un consensus sur les normes morales est impossible à atteindre.

1. Le constructivisme moral

Déjà dans *Raison et légitimité*, Habermas affirme que l'argumentation morale est supposée tester l'universalisabilité des intérêts. C'est par cette démarche d'universalisation que l'on peut réfuter le non cognitivisme.

« La barrière que représente un traitement décisioniste des questions pratiques est franchie dès qu'on demande à l'argumentation d'examiner le caractère *universalisable* des intérêts au lieu de se résigner devant le pluralisme en apparence impénétrable des valeurs ultimes (ou des actes de foi ou des attitudes). Non qu'il faille contester l'existence effective de ce pluralisme. Ce qu'il faut contester, c'est l'affirmation selon laquelle il serait impossible de faire une distinction, grâce à l'argumentation, entre les intérêts universalisables et ceux qui sont et demeurent particuliers »⁵.

Or bien que l'expression « intérêts universalisables » soit répandue dans les travaux de Habermas portant sur l'éthique de la discussion, rare est la précision de ce que le lecteur doit entendre par là. La question de la signification des intérêts universalisables devient d'autant plus aiguë dans le cadre du constructivisme moral que défend l'éthique de la discussion.

Nous affirmons que nous avons appris quelque chose lorsque nous pouvons justifier notre nouvelle conviction en corrigeant une conviction plus ancienne, désormais considérée comme erronée. Si cette phénoménologie de l'apprentissage vaut aussi pour l'acquisition des convictions morales, nous devons présupposer que les jugements moraux peuvent être vrais ou faux⁶. Ainsi, dans la confrontation des prises de position différentes portant sur une norme litigieuse, nous admettons qu'il ne doit exister qu'une « seule réponse correcte » et présupposons le principe de bivalence. Dès lors, si la justesse d'une norme morale dépend du fait qu'elle est dans l'intérêt égal de tous, comme le veut l'éthique de la discussion, nous présupposons qu'il existe un domaine d'intérêts universels auxquels les énoncés moraux peuvent convenir, de la même manière que la vérité d'un énoncé descriptif dépend du fait que l'état des choses restitué par lui existe ou n'existe pas.

Pour Lafont, la présupposition d'une existence des intérêts universels est inévitable dans les discussions pratiques, non pas parce qu'un tel domaine existe nécessairement pour tous les

⁵ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 136-137.

⁶ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 208.

êtres humains, mais parce que si nous soutenions que cette présupposition est dénuée de sens, la discussion sur la justesse morale des normes sociales perdrait toute signification⁷. Habermas rejette cette thèse, estimant que la présupposition de l'existence d'intérêts universalisables est une attitude qui assimile le point de vue des participants au point de vue objectivant des observateurs. « Mais, avant d'être considéré comme universel dans l'espace public de la discussion, tout intérêt censé «compter» moralement, en cas de doute, doit être interprété et fondé de façon convaincante, puis traduit en terme de prétention pertinente du point de vue des personnes concernées qui participent à des discussions pratiques »⁸. Par opposition à Lafont, Habermas met en valeur l'attitude de la première personne, c'est-à-dire la pertinence d'une norme pour les acteurs qui doivent la mettre en œuvre. Il accorde aux acteurs la prérogative d'avoir le dernier mot sur la nature des intérêts. C'est à eux qu'il revient de déterminer s'ils sont universalisables ou non. Les intérêts ne sont interprétés en tant qu'universalisables que du point de vue des acteurs concernés. L'intérêt qui fait l'objet d'une discussion en vue de l'établissement d'une norme morale n'est pas une réalité donnée à laquelle des individus pourraient revendiquer un accès privilégié et, partant, une autorité épistémique. Habermas conçoit le monde moral comme un projet, un monde à créer.

«En ontologisant les intérêts universalisables, on passe à côté de la *génération* d'un monde de normes dignes de reconnaissance. Dans le cadre d'une universalisation discursive des intérêts, prise de conscience et construction s'entrecroisent. Car le fait que des normes soient dignes de reconnaissance ne s'appuie pas sur une convergence objectivement constatée entre les intérêts donnés, mais dépend d'une interprétation et d'une évaluation de ces intérêts, pour lesquelles les participants adoptent le point de vue de la première personne du pluriel »⁹.

Les normes morales valides n'existent que dans la mesure où elles sont intersubjectivement tenues comme valides. « Le monde moral que, en tant que personnes morales, nous avons à faire advenir possède une signification constructive »¹⁰.

L'ontologie du domaine des intérêts universels est semblable à celle du règne des fins dans la philosophie morale de Kant. Le règne des fins est conçu non pas comme quelque chose qui nous est donné (*gegeben*) mais comme quelque chose qui nous est laissé comme devoir (*aufgegeben*).

« L'image d'un règne des fins autodéterminé suggère, certes, l'existence d'une république des êtres raisonnables ; il ne s'agit toutefois que d'une construction qui, comme Kant le fait remarquer, « n'existe pas (*da ist*), mais peut devenir effecti[ve] par nos faits et gestes ». Elle doit et peut être mise en œuvre grâce à l'idée pratique de la liberté. Le règne des fins « existe » (*besteht*) bien d'une certaine manière et, plutôt que donné (*gegeben*), il faudrait dire qu'il nous est « laissé » (*aufgegeben*). Cette ambiguïté n'est, au demeurant, pas le moindre motif pour lequel Kant a décomposé aussi la pratique en monde intelligible

⁷ *Ibidem*, p. 234.

⁸ *Ibidem*, p. 236.

⁹ *Ibidem*, p. 235.

¹⁰ J. HABERMAS, *L'éthique de la discussion et la question de vérité*, p. 78.

et monde phénoménal. Dès lors que l'on dit ne plus pouvoir s'en remettre désormais à cette bipartition transcendante, il faut faire valoir le *sens constructif* de la morale d'une autre façon »¹¹.

À la différence du monde objectif, le monde des relations interpersonnelles n'est pas formé d'entités qui sont indépendantes des descriptions que nous pouvons en faire. Alors qu'il admet la notion non épistémique de la vérité qui tend au-delà de tout contexte de justification, notion qui est liée à la présupposition ontologique d'un monde objectif, Habermas veut expliquer la notion de la justesse morale dans les termes épistémiques de la justification idéale. C'est dans cette optique qu'il défend une position cognitiviste dans le domaine de la théorie morale, sans pour autant céder au réalisme.

D'une manière générale, le réalisme est une position ontologique concernant l'existence des objets d'une discipline donnée. De ce point de vue, on peut parler de l'objet de la philosophie morale. Si l'éthique de la discussion ne se réfère pas aux faits moraux pour sa justification rationnelle, quel est l'objet de sa réflexion ? Dans cette interrogation, il en va donc de l'objet propre de la philosophie morale. Chez Habermas la philosophie morale a pour objet l'établissement procédural de la validité des normes morales. La vocation de l'éthique de la discussion n'est pas de proposer les normes spécifiques pour la conduite, mais de construire un point de vue à partir duquel les normes peuvent être dites morales. Ce point de vue pour Habermas, est « U », principe selon lequel une norme est morale si elle incarne des intérêts universalisables. C'est le statut de ces intérêts qui est en jeu dans le refus du réalisme moral.

Selon Habermas l'établissement des normes morales valides n'implique pas la supposition de l'existence des intérêts qui sont pourtant déterminants pour la validité des normes. Certes, pour lui comme pour Lafont des intérêts humains existent. Habermas affirme que dans le jeu de langage normatif nous faisons référence au monde social aussi bien qu'au monde objectif, quoique, bien attendu, de manière différente.

« À travers le contenu de leurs assertions, les acteurs se réfèrent aussi, naturellement, à des choses qui existent dans le monde objectif, mais seulement de manière incidente. Ils évoquent la situation et les conditions qui peuvent favoriser ou défavoriser les actions qu'ils exigent, demandent, conseillent, reprochent, excusent, promettent, etc. Mais de manière directe, c'est aux actions et aux normes qu'ils se réfèrent, comme à « quelque chose qui existe dans le monde social » »¹².

S'il n'y avait pas des intérêts humains à réguler par les normes morales, il n'y aurait pas de normes morales, ni de jugements moraux sur les intérêts. La question est donc plutôt d'ordre épistémologique, celle de savoir si l'existence des intérêts influe sur la validité des jugements moraux ou si cette validité relève plutôt des conditions épistémiques, autrement dit la question est de savoir si la validité des normes morales dépend uniquement d'une décision concernant les intérêts. « Comment le monde des relations interpersonnelles, qui possède une structure symbolique et que nous produisons en quelque sorte nous-mêmes, peut-il décider de la validité

¹¹ J. HABERMAS, *Idéalisations et communication*, p. 53.

¹² J. HABERMAS, *Idéalisations et communication*, p. 50.

ou de l'invalidité des jugements moraux ? »¹³. Est-ce que la justification idéale est une condition nécessaire et suffisante pour la justesse morale, dès lors que le sens non épistémique est écarté ? La position de Habermas est plutôt claire : « L'éthique de la discussion explique le contenu cognitif de nos énoncés moraux sans se référer à un ordre moral évident composé de faits moraux qui s'offriraient à la possibilité d'une description »¹⁴.

On peut dire en gros que les faits moraux sont des règles particulières qui gouvernent *effectivement* la conduite. On pourrait dire aussi que ce sont les devoirs généralement admis. Or, précisément, pour Habermas soutenir qu'il y aurait des règles substantielles à partir desquelles la validité des normes morales serait déterminée, ce serait ignorer le caractère procédural de la pensée morale postmétaphysique. Pire, ce serait une tentative d'assimiler la raison pratique à la raison théorique. « Nous ne devons pas assimiler les énoncés moraux, nous indiquant ce que nous devons faire, à des énoncés descriptifs, nous indiquant la façon dont les choses se présentent à nous dans leurs relations réciproques. La raison pratique est une faculté de cognition morale sans représentation »¹⁵. Ainsi Habermas estime-t-il que Lafont ramène l'attitude de l'acteur impliqué dans l'action à celle du sociologue qui, en tant qu'observateur, fait du monde social un secteur du monde objectif¹⁶. Il n'est pas nécessaire d'approfondir le débat entre Habermas et Lafont, le but de cette section du chapitre étant de montrer que le constructivisme moral révèle l'inaccessibilité des acteurs au point de vue moral que propose l'éthique de la discussion. À ce titre il importe donc de bien mesurer ce que Habermas entend par réalisme moral.

Certes, le caractère procédural de l'éthique de la discussion est incompatible avec le réalisme moral plutôt radical, de type platonicien, selon lequel les valeurs morales existent par elles-mêmes dans un monde qui leur est propre, une sorte d'univers parallèle, indépendamment de notre volonté. Dans cette perspective, on peut concevoir les faits moraux comme des règles morales qui sont des vérités éternelles et qui tirent leur valeur d'elles-mêmes ou d'une source transcendante. Dans cette hypothèse, en effet, les circonstances de temps et de lieu n'ont sur le développement de la morale qu'une influence tout à fait marginale. Ce sont elles qui font que ces vérités se révèlent aux hommes ou plus tôt ou plus tard ; mais ce n'est pas elles qui font que les règles de conduite ont ou n'ont pas une nature morale. Dans une telle conception métaphysique de la morale, les principes fondamentaux ne sont pas établis par l'imagination humaine ni créés par les réglementations culturelles.

Habermas comme Putnam s'oppose au réalisme métaphysique, c'est à dire à l'idée que l'on peut avoir accès aux faits indépendamment de nos concepts et de notre langage et que les énoncés peuvent être vrais ou faux indépendamment de nos croyances ou de nos justifications. Le réalisme métaphysique implique qu'il y a une réalité en dehors de nous, qui est nue de tout concept. Dans la perspective du pragmatisme kantien que défend Habermas, on ne fait l'expérience que de ce que l'on contribue à construire d'une certaine façon. Le pragmatisme

¹³ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 210.

¹⁴ J. HABERMAS, *L'éthique de la discussion et la question de vérité*, p. 76.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ J. HABERMAS, *Idéalisations et communication*, p. 50.

kantien soutient d'une part le réalisme épistémologique et d'autre part le constructivisme moral¹⁷. Habermas a abandonné la conception épistémique de la vérité, c'est à dire la conception qui assimile la vérité à la justification discursive des prétentions à la vérité. Suite à certaines critiques qu'il a reçues, Habermas admet dans *Vérité et justification* que pour rendre compte de la vérité, il faut à la fois l'aspect épistémique et l'aspect non épistémique du concept de vérité. La théorie épistémique de la vérité identifie celle-ci à une acceptabilité idéalement justifiée. Or dans une telle perspective on ne peut pas faire une distinction entre la vérité et la justesse morale qui, elle, « ne repose *que* sur nos justifications constructives et ne dispose d'aucune force démonstrative d'ordre ontologique »¹⁸. Il y a donc une asymétrie entre la notion de justesse morale que Habermas continue d'expliquer dans les termes épistémiques de la justifiable idéale, et « la notion non épistémique de la vérité qui tend au-delà de tout contexte de justification et demeure, par suite, liée à la présupposition ontologique d'un monde objectif »¹⁹. S'appuyant sur cette thèse, Habermas conclut que c'est une erreur de prendre les intérêts universalisables pour une sorte de faits. Nous ne pouvons pas détecter leur existence en tant qu'observateurs neutres, mais seulement en adoptant le rôle du participant, l'attitude performative.

La question de l'existence des intérêts comme source de validation des normes morales implique la question du statut du savoir moral. Dans son épistémologie, Habermas récuse la conception de la connaissance comme représentation. Cette conception représentationniste de la connaissance implique l'idée d'une connaissance humaine purifiée de ses composants subjectifs et de ses médiations intersubjectives, des intérêts pratiques et de ce qui donne au langage sa couleur²⁰. Or, l'approche constructiviste de la morale est apparentée au refus de la théorie de la vérité comme correspondance, liée à cette conception représentationniste de la connaissance.

« Le concept de connaissance comme représentation est étroitement lié au concept de vérité comme correspondance. Lorsque nous renonçons à l'un, nous ne pouvons conserver l'autre. S'il y a effectivement une interpénétration du langage et de la réalité, la vérité d'un énoncé ne peut alors être justifiée qu'en référence à des énoncés que l'on tient déjà pour vrais. Ce fait suggère à la fois une conception antifondamentaliste de la connaissance et de la justification et une conception de la vérité comme cohérence »²¹.

Pour Habermas la connaissance humaine résulte simultanément de trois processus qui se corrigent réciproquement : l'engagement à résoudre des problèmes liés à notre environnement complexe, le processus de discussion rationnelle et le processus de repérage et de correction de nos propres erreurs²². Comme Habermas rejette le concept de vérité comme correspondance, il refuse donc aussi l'idée qu'on déterminerait la validité d'une norme morale à partir d'une représentation préalable des intérêts que cette norme incarne. Son souci est de défendre le

¹⁷ R. J. BERNSTEIN, *The Pragmatic Turn*, p. 185-186.

¹⁸ R. ROCHLITZ, « Raison et rationalité chez Habermas » in Rainer Rochlitz (cor), *Habermas, l'usage public de la raison*, p. 24.

¹⁹ J. HABERMAS, *L'éthique de la discussion et la question de vérité*, p. 76.

²⁰ *Ibidem*, p. 69.

²¹ *Ibidem*, p. 70.

²² *Ibidem*, p. 68.

cognitivisme moral et de le fonder du point de vue de la première personne. Par l'ontologisation des intérêts universalisables qu'il dénonce, il entend, précisément, la considération des intérêts du point de vue de l'observateur. La validité des normes morales ne repose pas sur une convergence objectivement constatée entre les intérêts donnés, « mais dépend d'une interprétation et d'une évaluation de ces intérêts, pour lesquelles les participants adoptent le point de vue de la première personne du pluriel »²³. La force illocutoire des énoncés moraux est différente de la force illocutoire des énoncés assertoriques. En tant que tels les énoncés moraux ne désignent pas les intérêts ni ne les décrivent. Nous les utilisons pour recommander les normes. Les performatifs tels que les avertissements, les recommandations, les promesses, les commandes, etc., ne sont pas appréciés selon qu'ils sont descriptivement vrais ou faux, mais selon qu'ils sont normativement acceptables ou non. Or le réalisme les interprète comme des faits statiques et donc il assimile la logique de la discussion morale à la logique de la discussion théorique. Le réalisme moral dissocie les énoncés moraux de leurs contextes pragmatiques dans lesquels ils sont formulés et selon lesquels ils doivent être appréciés.

Dès lors que l'éthique de la discussion récuse l'ontologisation des intérêts, se pose la question épistémologique de savoir ce qui permet aux participants de la discussion pratique de faire le partage entre les intérêts universalisables et ceux qui demeurent particuliers. Alors que le constructivisme moral démontre le procéduralisme de l'éthique de la discussion, il me paraît aussi montrer l'exigence excessive que l'éthique de la discussion impose aux acteurs. Elle leur demande de chercher un intérêt universalisable – qui dépasse leur contexte d'action et leurs propres préoccupations morales – sans se le représenter. S'il ne peut pas y avoir une connaissance humaine purifiée de ses médiations sociales et des intérêts pratiques – et c'est là la thèse du rejet de la conception représentationniste de la connaissance, à la quelle Habermas adhère – comment les acteurs accèdent-ils aux intérêts universalisables ? À quoi les reconnaissent-ils ? C'est l'universalisabilité des intérêts qui permet le consensus sur les normes morales. Or selon le constructivisme moral que défend Habermas, le consensus sur l'universalisabilité des intérêts ne se base pas sur l'existence d'un domaine d'intérêts universels ni même sur la présupposition d'une telle existence. Sur quoi va reposer alors l'accord sur l'universalisabilité d'un intérêt ? Que les acteurs moraux ne disposent pas de quoi reconnaître un intérêt universalisable, on peut le cerner à partir du sens que Habermas donne au vocable « intérêt universalisable », comme va le montrer la section qui suit.

²³ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 235.

2. La détermination des intérêts universalisables

Avant d'examiner la signification de l'expression « intérêt universalisable » dans les textes de Habermas, il importe au préalable de déterminer ce qu'est un intérêt tout court. Manifestement, dans beaucoup de ses textes, par « intérêt » Habermas entend « besoin ». Il utilise souvent ces deux termes de manière interchangeable²⁴ et il donne des exemples d'intérêts en termes de besoins²⁵. Par ailleurs dans d'autres passages Habermas indique, à juste titre, que « besoin » et « intérêt » ne sont pas totalement synonymes. Habituellement, à la différence des intérêts, les besoins ont un caractère d'évidence et de certitude. On peut constater facilement qu'une maison a besoin de chauffage, qu'un territoire a besoin d'un réseau ferroviaire, qu'une ville a besoin de logements pour ses habitants, que l'est du Congo- Kinshasa a besoin de la paix, etc. On ne négocie pas les besoins, on n'en discute pas, tout au plus on peut en discuter l'interprétation. En contraste avec le besoin, l'intérêt a un caractère subjectif. « J'appelle donc « intérêts » les besoins qui deviennent subjectifs et qui se détachent des cristallisations fondées sur la tradition, c'est-à-dire des valeurs partagées (et rendues obligatoires dans des normes d'action), à mesure que la légitimation se retire et que se développe la conscience des conflits »²⁶. Selon cette définition, les besoins ont une signification partagée, publique, qui suppose une entente intersubjective, tandis que les intérêts sont des besoins subjectifs, dans ce sens que leur signification axiologique n'est pas partagée par la tradition. Mais les intérêts ne sont pas subjectifs au point d'être idiosyncrasiques, ils ne sauraient même pas être assimilés aux pures préférences. Dans le cadre de l'éthique de la discussion, les intérêts sont critiquables, ce qui permet à l'argumentation morale d'être menée d'une façon coopérative.

« D'un côté, la participation effective de chaque personne concernée est seule à pouvoir prévenir les déformations de perspective qu'introduit l'interprétation d'intérêts chaque fois personnels. Dans une telle optique pragmatique, chacun est lui-même la dernière instance que l'on puisse invoquer pour évaluer ce qui relève de l'intérêt personnel. Mais, d'un autre côté, il faut que la description, à partir de laquelle chacun perçoit ses intérêts, demeure accessible à la critique des autres. C'est à la lumière des valeurs culturelles que sont interprétés les besoins, mais dans la mesure où celles-ci sont toujours partie intégrante d'une tradition dont on participe intersubjectivement, la révision des valeurs qui président à l'interprétation des besoins ne saurait donc être une affaire dont les individus disposeraient monologiquement »²⁷.

Dans ce passage on voit bien que par « intérêts » Habermas entend « besoins » car il utilise les deux termes de manière interchangeable. Est à remarquer aussi le caractère partageable et critiquable des intérêts, et donc la différence entre intérêts et préférences. Ce qui est critiquable n'est pas la justesse de la prétention aux besoins de l'individu, mais le caractère approprié de l'interprétation que celui-ci fait de ses besoins.

²⁴ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 89 ; *De l'éthique de la discussion*, p. 178-179.

²⁵ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 235-236.

²⁶ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 143.

²⁷ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 89.

Si les intérêts sont les besoins, si par « intérêts universalisables » on doit entendre les besoins universalisables, reste alors la question de la signification des « besoins *universalisables* »²⁸. Bien entendu, comme l'expression même l'indique, il est exclu que ce soient les besoins liés à une communauté concrète ou à un contexte particulier. Sinon, d'après Habermas, sur le plan de la régulation, il serait difficile de distinguer les questions juridiques des questions morales, car « si les règles morales expriment, à travers ce qui est dans l'intérêt égal de tous, une volonté absolument générale, les règles juridiques, quant à elles, expriment, entre autres, la volonté particulière des membres d'une communauté juridique déterminée »²⁹.

Dans le cadre de la discussion des principes de l'État de droit dans *Droit et démocratie*, Habermas met en contraste les normes juridiques et les normes morales. En rappelant sa conception déontologique de la morale, il indique que l'intérêt universalisable est ce qui est également bon pour tous les hommes, cette universalité étant analogue à celle de la vérité.

« Quant aux normes morales elles-mêmes, elles doivent résister à un test d'universalisation qui examine ce qui est *également bon pour tous*. De même que le prédicat « vrai » désigne la validité de propositions assertoriques, le prédicat « juste » désigne la validité de ces propositions normatives universelles qui expriment des commandements moraux. C'est pourquoi la justice n'est pas une valeur parmi d'autres. Les valeurs sont toujours en concurrence avec d'autres valeurs. Elles précisent les biens que certaines personnes ou certains groupes déterminés désirent ou préfèrent sous certaines conditions. [...] Si les valeurs prétendent à une validité relative, la justice prétend à une validité absolue ; les commandements moraux prétendent en effet à une validité pour tous et pour chacun. Les normes morales incarnent elles aussi des valeurs ou des intérêts, seulement des valeurs ou des intérêts universalisables compte tenu de la matière chaque fois en question »³⁰.

Les intérêts universalisables sont donc ceux qui sont candidats à l'universalisation axiologique, revêtant ainsi le statut d'argument³¹. Pour Habermas, l'agir communicationnel étant plus originaire que l'agir stratégique, il conçoit comme motif suffisant du conflit « la conscience d'intérêts justifiés et malgré tout réprimés »³². Si l'on maintient que les intérêts sont à comprendre au sens de besoins, dans les sociétés complexes est-il certain qu'il peut y avoir une définition et une spécification d'un « intérêt universalisable » réprimé qui ferait l'objet d'un consensus, surtout si par consensus, comme on va le préciser dans la suite, on entend un accord par tous et pour les mêmes raisons?

Si pour être moraux les intérêts doivent correspondre au point de vue moral et si le point de vue moral est précisément celui des présuppositions idéalisantes de l'argumentation en général, les intérêts universalisables ne peuvent être que ceux qui traduisent ces présuppositions.

²⁸ Dans sa réponse à la critique de Thomas McCarthy selon laquelle l'éthique de la discussion a besoin d'être complétée par le droit et qu'il est impossible de trouver un intérêt universalisable, étant donné la divergence fondamentale des orientations axiologiques, Habermas indique bien que par « intérêts » il entend « besoins » et que par « intérêts universalisables » il entend « besoins universellement acceptés ». J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p.178-179).

²⁹ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 170.

³⁰ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 172.

³¹ J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice*, p. 154.

³² J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 143.

Hunyadi propose de distinguer dans la morale de Habermas ce qui relève de l'établissement du point de vue moral et ce qui relève de la sélection des contenus normatifs qui émergent du monde de la vie des acteurs. Cela correspond respectivement à deux parties de cette morale : la « morale-procédure », c'est-à-dire la partie des normes-étalons établies à l'aune des présuppositions universelles de l'argumentation en général, et la « morale-objet », la partie des normes litigieuses issues du contexte particulier³³. Certains contenus de la morale-objet étant des intérêts, les seuls intérêts universalisables, qui ont un contenu proprement moral, sont « ceux qui incarnent les présuppositions universelles de l'argumentation en général »³⁴. C'est de cette manière que se rejoignent la morale-procédure et la morale-objet et c'est ainsi que l'éthique de la discussion prétend s'affranchir de l'opposition entre l'universalisme abstrait et le relativisme autoréfutatif.

La signification des intérêts universalisables compris comme intérêts qui correspondent aux présuppositions universelles de l'argumentation est déjà indiquée dans *Raison et légitimité*, lorsque Habermas applique sa théorie de la pragmatique universelle à la critique du capitalisme avancé qu'il estime être basé sur la « répression des intérêts universalisables ». La formulation de cette critique repose sur la distinction entre les intérêts universalisables et les intérêts particuliers. Il soutient que la théorie critique de l'idéologie peut partir du modèle de la répression des intérêts universalisables, en comparant le système des normes existant avec le système des normes hypothétique qui est formé discursivement.

« Une théorie de la société qui se présente comme une critique de l'idéologie ne peut donc identifier la puissance normative inscrite dans le système institutionnel d'une société que si elle part du *modèle de la répression des intérêts universalisables* et compare les structures normatives existantes avec l'état hypothétique d'un système de normes formé de façon discursive *ceteris paribus* (tout le reste demeurant identique). Un tel projet de reconstruction contrefactuelle [...] peut être guidé par la question suivante, qui est à mon sens justifiée par la pragmatique formelle : comment les membres d'un système social, à un état donné du développement des forces productives, auraient-ils interprété collectivement leurs besoins de façon contraignante, et quelles normes auraient-ils acceptées et considérées comme justifiées, s'ils avaient pu et voulu décider, avec une connaissance suffisante des conditions marginales d'application et des impératifs fonctionnels de leur société, et ce lors d'une formation discursive de la volonté, de l'organisation des rapports sociaux ? »³⁵.

La situation idéale de la parole représente un tel idéal contrefactuel – que l'on peut comparer au système institutionnel effectif de la société pour l'évaluer – dans lequel il n'y a de force que celle d'un argument meilleur et dans lequel il n'y a d'autre motivation que celle de la recherche coopérative de la vérité et de la justesse.

Mais que veut dire au juste pour les intérêts universalisables ou les besoins universellement acceptés « incarner les présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général » ? A quoi finalement ressemblent ces besoins universalisables ? A l'occasion de la

³³ M. HUNYADI, « L'idée d'une contre-factualité contextuelle », p. 323.

³⁴ *Ibidem*, p. 327.

³⁵ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 142.

réfutation de la thèse de Cristina Lafont selon laquelle on ne peut pas défendre le cognitivisme moral sans présupposer l'existence d'un domaine d'intérêts universalisables, Habermas donne comme exemple d'intérêts universalisables – et c'est le seul endroit où il en donne des exemples – les besoins que certains tiennent pour besoins anthropologiques. « L'hypothèse selon laquelle il existe des besoins anthropologiques profondément ancrés (comme ceux de l'intégrité physique et de la santé, de la liberté de mouvement et de la protection contre l'escroquerie, l'offense et la solitude) ne s'en trouve pas contredite. Le noyau de ce qui, du point de vue moral, va de soi dans toutes cultures se ramène assurément à des intérêts tels que n'importe quelle personne concernée peut y reconnaître les siens »³⁶.

À y regarder de près, les intérêts universalisables que Habermas donne comme exemples se confondent avec les cadres normatifs existants dans les sociétés modernes, alors que les cadres normatifs sont des mécanismes qui régulent les intérêts et qu'ils ne peuvent principiellement pas se confondre. Ce problème n'est qu'apparent cependant si l'on garde à l'esprit le caractère subjectif et intentionnel des intérêts et l'idée qu'ils sont des besoins ou des aspirations. Si ceux que Habermas considère être les intérêts universalisables nous semblent faire partie de nos institutions juridiques, ils ne sont pas pour lui considérés, dans le cadre du processus de l'établissement des normes morales, comme des règles qui feraient partie de l'esprit objectif d'un contexte social. Ils sont des désirs dont les participants de la discussion testent l'universalisabilité. « Le principe moral oblige quiconque participe à une discussion pratique à transformer ses aspirations subjectives en aspirations universalisables »³⁷. Les besoins de l'intégrité physique, de la santé, de la liberté de mouvement, de la protection contre l'escroquerie, etc., même s'ils sont socialement reconnus et qu'ils font partie des institutions juridiques qui fonctionnent comme référence pour l'appréciation des intérêts, dès lors qu'ils entrent dans la sphère du désir, ils deviennent des intérêts.

Étant donné les exemples que Habermas nous donne, les intérêts universalisables semblent bien être *les besoins humains fondamentaux* qui sont dans l'horizon de l'action intentionnelle. Il paraît s'agir des besoins fondamentaux que les Droits de l'homme entendent protéger, et les normes morales qui y correspondraient seraient du même type d'abstraction que de ceux-ci. L'interprétation des intérêts universalisables en termes de besoins humains fondamentaux s'accorde avec la définition que donne Habermas des intérêts qui commandent la connaissance. « J'appelle *intérêts* les orientations de base liées à certaines conditions fondamentales de la reproduction et de l'autoconstitution possibles de l'espèce humaine, c'est-à-dire au travail et à l'interaction »³⁸. Si Habermas soutient que la connaissance procède de certains intérêts, le terme allemand *Interesse* désigne tout autre chose que des intérêts particuliers, personnels ou même qu'un intérêt général, il désigne des *intérêts communs à l'espèce humaine dans son ensemble*. C'est pourquoi le traducteur anglais a rendu *Erkenntnis und Interesse* par

³⁶ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 235-236.

³⁷ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 137.

³⁸ J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, p. 259.

*Knowledge and human interests*³⁹. Dans ce sens, les intérêts qui commandent les sciences tant empirico-analytiques qu'herméneutiques sont universalisables⁴⁰.

Les besoins universalisables sont donc des besoins très généraux et abstraits; ce sont les besoins qu'éprouve toute personne quelle que soit sa culture, qu'entendent réguler certains articles de Droits de l'homme. Ainsi par exemple les besoins que cite Habermas de la santé et de l'intégrité physique correspondent à l'article 3 de la Déclaration universelle des Droits de l'homme : « Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne » ; le besoin de la liberté de mouvement correspond à l'article 13 : « 1. Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État. 2. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien et de revenir dans son pays ». Il me semble que c'est en pensant à ces besoins humains fondamentaux que Habermas écrit que «les Droits de l'homme [...] incarnent manifestement des intérêts universalisables et se laissent justifier du point de vue de ce que nous pourrions tous vouloir »⁴¹ et que les normes susceptibles d'acceptation universelle sont celles du type des Droits de l'homme⁴².

Or, si tel est le type d'intérêts qu'envisage Habermas, intérêts qui vont de soi dans toutes les cultures⁴³ et que l'on peut interpréter comme les besoins humains fondamentaux, on peut se demander si ce genre d'intérêts peut être vraiment sur la table de la discussion pratique. En tant que tels les besoins de la santé, de l'intégrité physique, de la protection contre l'escroquerie, de la liberté de mouvement, sont indiscutables, ils ne peuvent pas faire l'objet d'une problématisation. Ils ne me paraissent pas des contenus normatifs qui peuvent émerger du monde de la vie et faire l'objet de délibération lors du processus de validation normative, car précisément ils incarnent, comme indiqué plus haut, certaines présuppositions pragmatiques universelles de l'argumentation en général et, à ce titre, ils ne peuvent pas être niés sans contradiction performative. Par exemple, contester le besoin de protection contre l'escroquerie est incompatible avec la règle de sincérité, le besoin de santé avec celle de l'égale participation. Étant donné leur caractère plutôt transcendantal⁴⁴, les intérêts universalisables sont un ensemble de présupposés qui sont compatibles avec les intérêts en conflit dans le monde de la vie. Les intérêts dits moraux sont compatibles avec les normes problématiques. En conséquence, avec l'interprétation des intérêts universalisables comme intérêts qui incarnent les présuppositions universelles de l'argumentation en général, la discussion pratique tourne à vide, dès lors que les

³⁹ J. R. LADMIRAL, in J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 19.

⁴⁰ Bien que ce soit dans les cadres théoriques différents - la critique du scientisme et la théorie morale - il semble bien que le sens de l'expression « intérêts universalisables » n'a pas changé depuis *Connaissance et intérêt* jusqu'à *Vérité et justification*.

⁴¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 25.

⁴² J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 59.

⁴³ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 236.

⁴⁴ L'interprétation transcendantale des intérêts universalisables s'inspire de cette affirmation de Apel : « Si je ne peux pas contester quelque chose sans une autocontradiction actuelle (c'est-à-dire performative), et si, dans le même temps, je ne peux pas le fonder déductivement sans une *pétition de principe* logico-formelle, c'est que cela fait précisément partie de ces présuppositions pragmatiques-transcendantales de l'argumentation que l'on doit depuis toujours avoir reconnues, si le jeu de langage de l'argumentation doit pouvoir garder son sens » (K.O., Apel, *Éthique de la discussion*, p. 48).

intérêts universalisables ne sont pas des intérêts réels qui feraient partie de l'expérience morale des acteurs et que ceux-ci amèneraient à la discussion pratique. C'est donc pour le théoricien moral, dont la position est celle de la troisième personne, que la raison pratique est « une pyramide »⁴⁵ dont le sommet est le domaine des intérêts universalisables, domaine proprement moral. Dans le cadre d'une discussion pratique, les acteurs enracinés dans leur contexte et de leur point de vue performatif n'ont pas accès aux intérêts universalisables.

Si les intérêts universalisables sont du genre de ceux dont Habermas donne des exemples, ils sont les concepts *a priori* d'après lesquels on identifie les intérêts concrets. En effet, les individus viennent à une discussion pratique avec des intérêts différents et conflictuels pour élaborer une norme qui règle ces intérêts de manière acceptable par tous. La tâche des participants dans l'argumentation morale est celle de délibérer sur les intérêts (*Interessenabwägung*)⁴⁶. Or les intérêts sur lesquels ils délibèrent ne peuvent être que des intérêts réels, particuliers, contextuels. Ce que Habermas appelle intérêts universalisables qui seuls mériteraient d'être retenus comme moralement valables sont à mon sens les cadres conceptuels que partagent toutes les parties impliquées dans la discussion et par lesquels les intérêts réels sont identifiés et interprétés. Les proposants et les opposants du mariage pour tous en France défendent les uns et les autres leur position au nom des besoins humains fondamentaux ou des droits de l'homme. Ce que Habermas considère comme intérêts universalisables me paraissent donc l'arrière-plan non problématique à la lumière duquel les intérêts réels sont habituellement examinés.

Par ailleurs, si l'on considère que les intérêts universalisables sont des besoins humains fondamentaux, on peut aisément penser qu'il s'agit des besoins anthropologiques profondément ancrés dans l'être humain. Or Habermas se méfierait de cette interprétation qui est empiriquement risquée. Dans *Raison et légitimité* il affirme que l'idée qu'il existe des besoins universalisables du fait de leur ancrage profond dans la nature même de l'homme est une hypothèse difficile à vérifier.

« Aucune des théories des pulsions présentées jusqu'ici n'est pourtant parvenue à seulement faire admettre que l'hypothèse d'une structure invariante des besoins de l'homme fut légitime et vérifiable empiriquement. L'exemple de la théorie des pulsions la plus profilée et la plus réfléchie, à savoir la théorie psychanalytique, montre à mon sens de façon contraignante qu'il n'est pas possible de faire des prévisions théoriques sur la marge de variation des potentiels pulsionnels d'ordre sexuel ou agressif »⁴⁷.

Cette réserve renforce le soupçon sur l'universalisabilité des intérêts, universalisabilité sur laquelle Habermas lui-même me semble exprimer un doute dans *De l'éthique de la discussion*.

Dans sa réponse à l'objection de Thomas McCarthy selon laquelle l'universalisation des intérêts est impossible étant donné l'incommensurabilité des standards de valeurs, des visions du

⁴⁵ Dans sa reconstruction de la conception habermassienne de la raison pratique, Hunyadi souligne sa forme pyramidale. Cfr. « L'idée d'une contrefactualité contextuelle », p. 323.

⁴⁶ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 86.

⁴⁷ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 144.

monde et des langues évaluatives, Habermas suggère que l'universalisation des intérêts est quelque chose de possible *en droit* et que dans les faits elle reste une question ouverte.

« Savoir quelle est l'étendue des intérêts strictement universalisables reste une question empirique. Ce n'est que si l'on pouvait montrer, au niveau principiel, que les discussions morales, malgré le consensus croissant à propos, par exemple, des droits de l'homme et de la démocratie, doivent *tourner à vide*, parce qu'on ne peut *absolument plus identifier* des intérêts communs à la lumière de langues incommensurables, qu'échouerait la tentative d'un découplage déontologique entre les questions de justice et les questions de la vie bonne, qui, elles, sont à chaque fois liées au contexte »⁴⁸.

Selon Habermas, puisqu'il y a un accord croissant sur les droits de l'homme, il est *en principe* possible d'identifier un intérêt universalisable. Cette position de la « possibilité en droit » est analogue à celle de Kant. D'un côté il est en droit possible d'agir selon l'impératif catégorique, de l'autre, il est en droit possible de s'accorder sur un intérêt universalisable. En conséquence, de même que dans la morale kantienne on ne saura jamais si l'on a agi moralement, dans la perspective de l'éthique de la discussion, on ne saura jamais si l'on dispose d'un intérêt universalisable sur lequel peut reposer un consensus normatif. Dans une telle position, il me semble que rester de part en part kantien et garder une conception monologique de la morale, et détranscendentaliser l'impératif catégorique de Kant sans abandonner l'universalisme intégral revient à la même chose.

À vrai dire, il n'est pas impensable qu'il y ait des intérêts universalisables auxquels les acteurs pourraient avoir accès. En effet, Habermas spécifie quatre présuppositions idéalisantes de l'argumentation comme les plus importantes : l'accès illimité à la discussion, l'égalité des droits dans la communication, l'absence de contrainte et la sincérité. Il prétend que les trois premières présuppositions expriment un universalisme égalitaire, « dont la conséquence, *concernant les questions pratico-morales*, est que les intérêts et les orientations axiologiques de chacune des personnes concernées sont pris en ligne de compte dans la même mesure pour tous »⁴⁹. Dans cette perspective on peut dire que tout intérêt défendu au nom du principe d'égalité entre les êtres humains se laisse interpréter par des présuppositions pragmatiques de l'agir communicationnel et qu'il est donc universalisable. Ainsi, comme l'indique Hunyadi, la lutte de femmes pour l'égalité avec les hommes ou celle des minorités pour la reconnaissance politique, serait une lutte pour un intérêt universalisable⁵⁰. Dès lors, contrairement à la thèse soutenue plus haut, il y aurait bel et bien des intérêts universalisables sur la table de la discussion pratique en vue de l'établissement des normes morales. Parmi les normes que les participants de l'argumentation morale emmènent pour tester l'universalisabilité, on pourrait bien identifier celles qui incarnent des intérêts universalisables et on aurait effectivement les trois niveaux pyramidaux de la raison pratique du point de vue de l'acteur.

⁴⁸ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 179-180.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ M. HUNYADI, « L'idée d'une contrefactualité contextuelle », p. 328.

Or, si l'on doit suivre jusqu'au bout la logique de l'éthique de la discussion, pour qu'un intérêt soit dit universalisable, il faut aussi que son lien avec des présuppositions idéalisantes acquière une reconnaissance universelle. Pour considérer le mariage pour tous ou l'assurance maladie pour tous les citoyens comme des intérêts universalisables, il faut que les participants de la discussion s'accordent sur le rapport entre ces intérêts et les présuppositions pragmatiques de l'argumentation. On doit déterminer si la correspondance des intérêts aux présuppositions idéalisantes de l'intercompréhension n'est pas arbitraire. Or, nous n'avons d'autres moyens pour le déterminer que la discussion. Mais la discussion du lien entre les intérêts supposés universalisables et les présuppositions idéalisantes implique une pétition de principe, car pour obtenir un consensus dans une telle discussion il faut un critère qui est à la fois universalisable et accessible aux acteurs, ce qui nous renvoie à « U » et aux présuppositions pragmatiques universelles qui le constituent. Pour pouvoir s'accorder sur la correspondance des intérêts aux présuppositions idéalisantes, nous sommes reconduits au principe-passerelle dont nous cherchons l'opérationnalité, à savoir la manière dont des intérêts incarnent les présuppositions pragmatiques de l'intercompréhension. Dès lors, contrairement à la thèse de Habermas, il me paraît encore une fois que pour les acteurs il est impossible de faire le partage entre les intérêts universalisables et ceux qui demeurent particuliers.

Dès lors qu'il n'y a pas de critère qui permet d'identifier un intérêt universalisable, est remis en question la possibilité du consensus sur les normes universalisables tel que Habermas l'entend. Le consensus que vise la discussion pratique n'est pas un simple accord tel que le consensus par recoupement proposé par Rawls. Le consensus que recommande Habermas et qui est la raison d'être du principe d'universalisation « U » comme règle d'argumentation est un accord par tous et pour les mêmes raisons. Habermas met en évidence cette différence par la distinction qu'il établit entre l'accord (*Einverständnis*) et l'entente (*Verständigung*). « L'accord au sens rigoureux n'est réalisé que si les intéressés peuvent accepter une prétention à la validité, chacun pour les *mêmes* raisons, tandis qu'une entente est réalisée même si l'un voit que l'autre, compte tenu de ses préférences, a de bonnes raisons d'avoir l'intention qu'il déclare avoir, autrement dit des raisons bonnes *pour lui*, sans que l'autre doive les faire siennes à la lumière de ses propres préférences »⁵¹. Habermas est plus que clair : pour une discussion pratique bien réussie, les participants non seulement s'accordent sur la validité d'une norme mais aussi le font pour les mêmes raisons. C'est la thèse d'un consensus englobant dans lequel les points de vue différents fusionnent en une seule perspective⁵² – et ce par le processus de décloisonnement et de décentrement par rapport à des positions particulières. Cette perspective identique et commune pour tous constitue l'impartialité.

Or il me paraît impossible de la réaliser dès lors que les acteurs sociaux ne disposent pas de quoi identifier les intérêts universalisables. Si le consensus rationnel envisagé par l'éthique de la discussion s'avère impossible, une discussion pratique en vue de l'établissement de la validité

⁵¹ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 57.

⁵² L. de Briey, *Le conflit des paradigmes, Habermas, Renault : deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, p. 76.

morale des normes a-t-elle encore un sens ? En raison de son exigence excessive, *le principe d'universalisation plutôt que dynamiser la pragmatisation de l'impératif catégorique de Kant – dont le principe de discussion « D » prend la place – me paraît l'entraver*. Puisque les participants de la discussion pratique ne peuvent pas identifier un intérêt universalisable sur lequel un consensus rationnel peut s'appuyer et que, à ce titre, il est impossible d'établir une norme universalisable, le principe d'universalisation « U » en tant que règle d'argumentation ne parvient pas à rendre opérationnel le principe de discussion « D », comme le veut l'éthique de la discussion. Dans la démarche de détranscendentaliser la morale kantienne, le principe d'universalisation *paralyse* le principe de discussion plutôt que de le rendre opérationnel.

Si le principe d'universalisation paralyse le principe de discussion, cela met en doute la possibilité d'une morale universaliste pragmatique. Mais comment cette possibilité serait-elle remise en cause si l'éthique de la discussion prétend fonder le principe moral aux yeux des acteurs eux-mêmes ? Le principe d'universalisation qui veut que l'intérêt soit universalisable pour avoir le statut moral est fondé réflexivement sur la pratique argumentative des acteurs. Le prochain chapitre sera dès lors consacré à l'examen de la démarche reconstructive que préconise Habermas pour la philosophie.

Chapitre VII

L'idée d'une science reconstructive

Dans son projet de pragmatization de la morale kantienne, Habermas cherche à montrer que le point de vue moral à la lumière duquel toutes les normes morales concrètes sont à évaluer est immanent à l'argumentation même des participants de la discussion pratique quels que soient leur contexte, leur culture ou leur époque. C'est en fondant la validité des normes morales sur les propriétés formelles de la communication langagière que Habermas entend dépasser à la fois l'universalisme abstrait et le relativisme qui se contredit lui-même. Mais il ne faut pas s'y méprendre, il ne s'agit pas de « fondation » ou de « déduction », même si Habermas lui-même utilise ces termes, dans le sens classique du terme. Dans la démarche fondationnelle que préconise l'éthique de la discussion, il ne s'agit pas d'une fondation qui s'appuie sur la seule déduction logique d'un énoncé à partir d'un autre énoncé. Elle n'est pas du type de fondation qui repose sur le principe de raison suffisante propre à la déduction, mais de celui qui s'appuie sur la mise en évidence réflexive des conditions de possibilité de l'argumentation morale et de l'argumentation en général. Il s'agit d'une *reconstruction* des exigences de toute tentative langagière de justification de la validité morale d'une norme. Alors qu'il ne s'agit pas à proprement parler de déduction, il ne s'agit pas non plus d'induction parce que l'établissement du point de vue moral en question, principe d'universalisation, ne repose pas sur une généralisation empirique. Dans toutes les cultures et dans toutes les sociétés, il n'existe aucun équivalent susceptible de se substituer à l'argumentation comme mode de résolution des problèmes. C'est ainsi que dans *L'intégration républicaine* Habermas parle de la « fondation » du principe d'universalisation en termes d'abduction¹. Dans cette entreprise de la pragmatization de la morale, l'objectif de Habermas est de fonder le point de vue moral selon la perspective des acteurs. Il s'agit de reconstruire le point de vue moral à partir de leur monde de la vie. Cette reconstruction n'est pas conçue par Habermas simplement comme une méthode de la philosophie morale, la philosophie en tant que telle est conçue comme *une science reconstructive*. Ce chapitre entend interroger ce mode de fondation reconstructive de la morale et cette conception de la philosophie comme science qui procède par une mise en évidence réflexive du savoir préthéorique des agents.

Pour ce faire, la première section sera une brève présentation du débat peu ou prou contemporain sur la compréhension de soi de la philosophie, car la conception que propose Habermas de celle-ci est une réponse au questionnement sur le rôle de cette discipline académique dans la culture. Viendra ensuite l'exposé de la conception habermassienne de la philosophie comme science reconstructive, au terme duquel, à la lumière de la théorie chomskyenne de la grammaire générative, il sera question de savoir si la fondation reconstructive permet réellement d'accomplir la tâche de la détranscendantalisation de l'impératif catégorique

¹ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 59.

de Kant. Pour faire justice à cette thématique, seront interrogés les concepts de compréhension et de monde de la vie, lesquels concepts sont intrinsèquement liés à l'idée d'une science reconstructive.

1. De l'autocompréhension de la philosophie

La conception reconstructive de la philosophie chez Habermas s'inscrit dans le débat sur l'autocompréhension de la philosophie au cours des années soixante-dix et quatre-vingts. Dans ce débat il est question de savoir si la philosophie doit être mise en congé ou si elle doit continuer moyennant une transformation. Thomas McCarthy, dans l'introduction générale à *l'After Philosophy*, nous présente l'origine et l'enjeu de cette problématique². L'essor des sciences de la nature modernes a retiré beaucoup de domaines à l'autorité de la réflexion philosophique et le retour au sujet conçu comme le miroir de la nature n'a été qu'une solution temporaire. Au 19^{ème} siècle les sciences humaines se sont en effet tellement développées qu'elles ont finalement autonomisé leurs propres domaines et réclamé une séparation d'avec la philosophie. Depuis lors se sont répétées des annonces de la fin de la philosophie. Ces annonces on les trouve déjà chez Karl Marx, chez Nietzsche, dans l'historicisme et dans la sociologie de la connaissance. Alors que le refuge le plus récent de la philosophie fut le langage, beaucoup de philosophes ont montré que le tournant linguistique n'est pas non plus sans « danger » pour la philosophie. Au siècle dernier, ceux qui ont plaidé pour la fin de la philosophie se sont inspirés des philosophies du langage de Wittgenstein et de Heidegger. Ce sont, par exemple, Richard Rorty, Jean-François Lyotard, Michel Foucault et Jacques Derrida.

Ces penseurs s'attaquent aux thématiques qui sont au cœur de la philosophie telles que la vérité et la raison, en critiquant surtout la conception omnipotente de la raison et du sujet rationnel que l'on trouve chez Kant. A la nécessité qui caractérise la raison dans la philosophie kantienne, ils opposent la contingence et le caractère conventionnel des règles. A l'universalité de la raison, ils opposent la pluralité irréductible des jeux de langage incommensurables et des formes de vie ainsi que l'idée selon laquelle toute vérité, tout argument et toute validité sont irrémédiablement contextuels. Par exemple, à propos de la morale, Rorty écrit : « Le progrès moral est affaire de sympathie sans cesse élargie. Ce n'est pas affaire de s'élever au-dessus des sentiments pour atteindre la raison, ou de faire appel, au sortir d'un petit tribunal local corrompu, à une Cour supérieure qui dispenserait une loi morale anhistorique, non locale, et transculturelle »³. A *l'a priori* ces « postphilosophes » opposent l'empirique, à la certitude la faillibilité, à l'invariance l'historique et la variabilité culturelle, à l'unité l'hétérogénéité, à la

² Voir Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy (eds), *Philosophy, End or Transformation*, p.1-18. La plupart de ce qui va être dit sur l'historique et l'enjeu de l'interrogation sur la fin de la philosophie s'inspire de cette introduction.

³ R. RORTY, *L'espoir au lieu du savoir*, p. 119.

totalité le fragmentaire⁴. Ils rejettent la fondation ultime quelle qu'en soit la forme, que ce soit dans la forme des conditions de possibilité transcendantales ou dans la forme des premiers principes métaphysiques. Pour Jacques Derrida, la tâche même de la philosophie doit être celle de défaire et de désédimer les structures philosophiques⁵.

Dans cette critique de la raison est imbriquée la critique du sujet rationnel souverain, c'est-à-dire la critique du sujet atomique et autonome, désengagé et désincarné. Il s'agit aussi pour certains d'une critique du sujet transparent à lui-même. S'appuyant sur les pensées de Darwin et de Marx, de Nietzsche et de Freud, de Wittgenstein et de Heidegger, les protagonistes de la postphilosophie considèrent qu'il n'est plus possible de nier l'influence de l'inconscient sur le conscient ni le rôle du préconceptuel et du non-conceptuel dans le conceptuel, ni la présence de l'irrationnel – telle l'économie du désir ou la volonté du pouvoir – au cœur du rationnel. De même, il n'est plus possible de nier le caractère social intrinsèque aux structures de la conscience ni la variabilité historique et culturelle des catégories de pensée et des principes d'action ; on ne peut plus nier leur interdépendance dans les formes changeantes de la reproduction matérielle et sociale. Il est aussi évident que c'est une erreur de concevoir l'esprit comme opposé au corps et la théorie comme opposée à la pratique. Le sujet de la connaissance est si fondamentalement incarné et pratiquement engagé dans le monde que les produits de nos pensées portent les traces inéradiquables de nos objectifs et projets et de nos passions et intérêts. En un mot, la subjectivité et l'intentionnalité ne précèdent pas les formes de vie et les systèmes du langage. La subjectivité et l'intentionnalité sont plutôt fonction des formes de vie et des systèmes du langage. Elles ne constituent pas le monde, elles sont elles-mêmes des éléments du monde auquel nous n'avons accès que par le langage⁶.

A cette critique de la raison et du sujet rationnel est associée la critique de la conception de la connaissance comme représentation. Selon cette conception, le sujet est celui qui se tient devant le monde des objets indépendant qu'il peut plus ou moins adéquatement se représenter. Pour les « postphilosophes » l'objet de la connaissance est toujours préinterprété, situé dans un schème, faisant partie d'un texte en dehors duquel il n'y a que d'autres textes. De plus, le sujet de la connaissance appartient à ce même monde qu'il veut interpréter. Comme l'affirme Charles Taylor à la suite de Heidegger, la condition pour former des représentations désintéressées du monde est le fait que nous sommes déjà engagés en lui⁷ et les types de représentation que nous formons dépendent des types de commerce que nous avons avec le monde (que nous nous représentons). Ce qui sous-tend toute connaissance propositionnelle est donc une compréhension du monde largement inarticulée et inarticulable que nous avons en tant qu'agents dans ce même monde. Comme l'a montré Merleau-Ponty, l'agent est fondamentalement incarné et il est le

⁴ Pour Jean-François Lyotard par exemple, le consensus obtenu par la discussion « violente l'hétérogénéité des jeux de langage. Et l'invention se fait toujours dans le dissentiment ». Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne, rapport sur le savoir*, p. 8.

⁵ J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, p. 161-164.

⁶ TH. MCCARTHY, « General Introduction », in Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy (eds), *Philosophy, End or Transformation*, p. 4.

⁷ *Ibidem*, p. 5.

locus des orientations et des désirs que nous n'appréhendons ni ne contrôlons jamais totalement⁸. Par conséquent l'idée du sujet connaissant détaché du corps et du monde n'a aucun sens, pas plus que l'idée du sujet transparent. Il n'y a aucune connaissance sans arrière-plan, et cet arrière-plan ne peut jamais être totalement objectivé. Bien des philosophes dont la plupart adhèrent au tournant linguistique de la philosophie acceptent ces critiques en l'endroit de la conception kantienne de la raison et du sujet rationnel sans pour autant plaider pour la mise en congé de la philosophie. La question sur laquelle ils sont partagés est celle de savoir où mène ce tournant linguistique.

Pour certains il mène à la sémantique des langues idéales ou naturelles ; pour d'autres à la pragmatique des langues naturelles, c'est-à-dire à l'étude du langage en usage, l'étude de la pratique linguistique. La pragmatique est cependant elle aussi différemment conçue. Pour certains elle est étendue à la théorie générale de la communication linguistique. C'est le cas par exemple de la pragmatique transcendantale d'Apel. Pour d'autres, comme par exemple Lyotard, il s'agit d'une étude générale des jeux de langage. Pour d'autres encore, comme dans le cas de la généalogie du pouvoir ou de la constellation du savoir chez Foucault, la pragmatique est étendue à la politique de l'usage du langage, tandis qu'elle s'étend à la critique des idéologies enracinées dans l'injustice sociale selon la théorie de l'agir communicationnel de Habermas et que pour Paul Ricœur elle comprend l'herméneutique du soupçon. Pour certains, la pragmatique s'occupe de la rhétorique et de la poésie du langage telles qu'elles figurent par exemple dans le projet de l'herméneutique philosophique de Gadamer et de Ricœur ou dans la pratique de la destruction de la métaphysique occidentale de Derrida ou dans la compréhension narrative des crises épistémologiques et morales de McIntyre⁹. Finalement, un large consensus s'est établi sur le fait que le tournant linguistique doit se concevoir de façon large et diversifiée.

Dans les versions wittgensteinienne et heideggérienne, le tournant linguistique de la philosophie conduit inévitablement à la pragmatique, à la politique, à la rhétorique et à la poésie de la pratique langagière et par conséquent à la mise à mal des oppositions hiérarchiques sur lesquelles les conceptions traditionnelles de la philosophie étaient basées. Pour certains philosophes (Rorty, Derrida, Lyotard, etc), c'est là le signal de la fin de la philosophie. Selon Rorty par exemple, c'est le signal d'une culture postphilosophique dans laquelle on ne peut plus distinguer la philosophie en tant que discipline académique de l'histoire ou de la critique littéraire.

« La philosophie ne peut être que l'étude des avantages et des désavantages comparés pouvant être associés aux diverses manières de parler inventées par les hommes. Aussi ressemblerait-elle plutôt à ce que l'on appelle parfois « critique de la culture », expression qui en est venue à désigner le manège littéraro-historico-anthropologico-politique [.....]. Le « critique de la culture » moderne se sent libre de commenter absolument n'importe quoi. Il préfigure l'intellectuel à tout faire de la culture postphilosophique, celui qui a abandonné ses prétention à la philosophie »¹⁰.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 6.

¹⁰ R. RORTY, *Conséquences du pragmatisme*, p. 58.

Pour d'autres ce n'est pas la fin de la philosophie, mais cela indique plutôt la nécessité de la transformer en herméneutique philosophique (Ricoeur, Gadamer, MacIntyre, Taylor, etc)¹¹. Pour d'autres encore, ce n'est pas le signal de la mise en congé de la philosophie ni du besoin de la transformer en herméneutique mais le signal du besoin d'une nouvelle conception systématique de la philosophie. C'est dans ce dernier courant que s'inscrit la conception habermassienne de la philosophie. Habermas estime que le questionnement sur la nature de la philosophie fait partie de la démarche philosophique elle-même. « Philosopher, c'est aussi douter du sens de la philosophie, voire de la légitimité même de son existence ; dans la mesure où la pensée ne se laisse ni arrêter ni canaliser, c'est au cœur même de ce doute qu'elle évolue »¹².

Comme ceux qui n'adhèrent pas à la proposition de la mise en congé de la philosophie mais qui plaident pour sa transformation, Habermas renonce à la conception platonicienne de la raison et de la vérité pures de toute contamination mondaine. Il défend l'immanence de la raison et de la vérité, mais il soutient en même temps que nos notions de vérité et de raison sont marquées d'une transcendance. D'une part nous ne pouvons pas avoir une idée des standards de rationalité totalement indépendante du langage, des cultures, des pratiques concrètes et historiques. D'autre part la raison sert d'idée régulatrice à laquelle nous nous référons pour critiquer les traditions dont nous héritons. Alors que la raison n'est jamais détachée des pratiques sociales de la justification, elle ne peut jamais non plus se ramener à l'une de ces pratiques. Habermas admet le pluralisme des jeux de langage et des formes de vie, mais il rejette la thèse du pluralisme irréductible des jeux de langage incommensurables et ce, pour plusieurs raisons. Premièrement, comme le défend Davidson, il pense que notre méthode générale d'interprétation ne nous permet pas de savoir si les autres ont des schèmes conceptuels radicalement différents des nôtres¹³. Deuxièmement, comme Gadamer, Habermas soutient que le dialogue herméneutique et les succès d'entente mutuelle entre des cultures et des époques sont une démonstration pratique répétée que la raison, quoique incarnée dans le langage, transcende la particularité des langages spécifiques¹⁴. Troisièmement, Habermas est également d'accord avec MacIntyre lorsqu'il soutient que les thèses qui impliquent les schèmes conceptuels alternatifs peuvent être évaluées à partir de l'histoire de l'argument. On ne peut affirmer la supériorité rationnelle d'une théorie scientifique, épistémologique ou morale particulière que lorsqu'on peut montrer qu'elle est la meilleure jusqu'à présent, qu'elle transcende les limites des théories concurrentes, qu'elle évite leur faiblesse et qu'elle incorpore leur force. L'historicisme n'implique donc pas le relativisme¹⁵. A ces arguments que Habermas partage avec d'autres philosophes, il ajoute le sien propre. Il prétend qu'il y a des universels transculturels de cognition, de parole et d'action qui peuvent être saisis de manière faillible, mais qui sont

¹¹ Voir par exemple Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 13-39.

¹² J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 247.

¹³ TH. MCCARTHY, "General Introduction", in Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy (eds), *After Philosophy, End or Transformation?* P. 7-8.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

néanmoins des reconstructions générales des compétences que l'on trouve dans tout sujet humain parlant et agissant. On n'a pas besoin de lier l'universalité à la nécessité et à la certitude. On peut renoncer à ces marques de l'*a priori* sans pour autant rejeter la recherche de théories universelles des compétences humaines de base, ces théories étant néanmoins empiriques et hypothétiques.

« Dans la mesure où, avec l'analyse des conditions très générales de validité, nous connaissons de réels succès, les reconstructions rationnelles peuvent prétendre définir des universels, et produire un savoir *théorique* concurrentiel. C'est à ce niveau qu'entre en lice des arguments *transcendants* faibles, destinés à mettre en évidence le caractère inéluctable des présuppositions préalables aux pratiques pertinentes. Ce sont précisément ces trois caractéristiques (la valeur critique, le rôle constructif et la fondation transcendante du savoir théorique) qui, à l'occasion, ont séduit les philosophes et les ont incités à faire porter les exigences de fondation ultime sur certaines reconstructions. C'est pourquoi il est important de voir que *toutes* les reconstructions rationnelles, comme les autres types de savoir, n'ont qu'un statut hypothétique. Ainsi, est-il toujours possible qu'elles reposent sur un mauvais choix d'exemples, de même qu'il est toujours possible qu'elles obscurcissent ou dénaturent des intuitions, ou encore, ce qui arrive le plus fréquemment, elles surgénéralisent des cas particuliers. Pour toutes ces raisons, elles ont besoin de corroborations supplémentaires. La critique légitime de toutes les prétentions aprioriques et fortement transcendantes ne devrait toutefois pas décourager les tentatives qui visent à mettre à l'épreuve, et donc à tester indirectement les reconstructions rationnelles de compétences (supposées être des compétences de base), en les utilisant comme *input* dans les théories empiriques »¹⁶.

Pour Habermas, la philosophie a en dernière instance son origine dans la réflexion sur la raison incorporée dans la cognition, dans le discours et dans l'action, et elle est portée par des théories reconstructives de ces compétences universelles de base¹⁷. Reconstruire signifie rendre compte d'une structure. Il s'agit de reconstruire des capacités humaines de base qui sont constitutives de ce que nous tenons pour la raison humaine. Ce n'est pas une tâche *a priori*, mais empirique, c'est-à-dire une tâche faillible, critiquable et révisable à la lumière des preuves fournies par l'exercice effectif de ces capacités (ou compétences)¹⁸. Bien qu'elle soit empirique, la science reconstructive est par ailleurs fondamentalement distincte par nature des sciences empiriques, dans la mesure où ce qui est à reconstruire est essentiellement de nature normative. La reconstruction incorpore donc des modes de pensée traditionnellement considérés comme philosophiques. Habermas voudrait que la philosophie au lieu d'être mise en congé soit transformée dans la reconstruction des compétences universelles variées qui ensemble

¹⁶ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 53.

¹⁷ TH. MCCARTHY, "General introduction", in Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy (eds), *After Philosophy, End or Transformation?* p.11.

¹⁸ Étant une analyse réflexive de l'*expérience* communicationnelle, Habermas considère la pragmatique universelle comme une théorie empirique. Le processus de l'intercompréhension, qui est son objet, est un processus de l'expérience. « En comprenant le propos d'un autre locuteur, l'auditeur qui participe à un processus de communication, fait l'expérience analogue à celle de l'observateur qui perçoit un segment de réalité. Dans cette perspective, les énoncés concrets correspondraient aux objets empiriques et les énoncés en général aux objets en général (au sens des objets d'une expérience possible ». Voir J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 357. C'est parce que la pragmatique universelle est un type de recherche caractérisé par une conjonction singulière entre analyse formelle et analyse empirique que Habermas refuse l'appellation « pragmatique transcendante » de Apel.

constituent la rationalité. Par rapport à d'autres sciences, la philosophie est une science reconstructive. Elle est une science à base empirique et qui a un caractère hypothétique tout en gardant une ambition universaliste. Par cette conception de la philosophie comme science reconstructive, Habermas reste kantien mais en prenant distance par rapport au rôle que Kant attribue à la philosophie et qui fait l'objet de critique par ceux qui plaident pour la fin de la philosophie.

Chez Kant, en effet, la philosophie a un rôle de classification des autres disciplines et elle assigne à celles-ci leur place dans le savoir. Elle se prévaut d'une connaissance qui *précède* la connaissance et prétend éclairer, une fois pour toutes, les fondements des sciences et définir, une fois pour toutes, les limites de ce dont on peut faire l'expérience. « La philosophie détermine quelle doit être la place de chaque science »¹⁹. Elle est *Platzanweiser*, assignatrice de place des autres disciplines. La philosophie transcendante est donc discréditée par un tel fondamentalisme.

Pour Kant, la philosophie a un rôle de juge suprême. Dans sa philosophie, la raison n'est plus substantielle - comme dans la tradition métaphysique - mais elle est différenciée dans ses moments et son unité est formelle. Kant « sépare, en effet, de la connaissance théorique la faculté de la connaissance pratique et celle du jugement, pour fournir à chacune d'elles ses propres fondements. Ce faisant, il confère à la philosophie le rôle de juge suprême, rôle qui s'étend d'ailleurs à l'ensemble de la culture »²⁰. C'est le philosophe qui règle les juridictions propres de la science, de la morale et de l'art, une compétence que nul autre ne pourrait pareillement se prévaloir. Seul le philosophe a la compétence de juger les abus de notre faculté du connaître. Par conséquent, la voix du philosophe prétend être entendue par les autres participants au débat comme devant l'être en premier et en dernier lieu²¹.

2. La philosophie comme science reconstructive

Habermas propose que la philosophie abandonne le rôle de la discipline qui désigne les places des autres disciplines pour devenir la discipline qui les repère et les préserve (*Platzhalter*). Pour quelles disciplines la philosophie préserve-t-elle la place ? Il s'agit pour Habermas des théories empiriques ayant de fortes prétentions à l'universalité²². Une étude empirique à prétention universelle vaut essentiellement pour les sciences reconstructives²³. La conception de la philosophie comme science reconstructive est un des points de divergence entre Habermas et son ami Karl-Otto Apel. Alors qu'ils ont en commun le projet de la transformation de la philosophie transcendante du sujet en philosophie de l'intersubjectivité, Apel affirme que la conception habermassienne de la philosophie est bien différente et il la caractérise comme suit :

¹⁹ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 24.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 25.

²² *Ibidem*, p. 36.

²³ *Ibidem*.

« Habermas rejette, en même temps que la métaphysique en général, l'idée kantienne de la philosophie transcendante : à la suite de l'ancienne Ecole de Francfort, il ne reconnaît absolument aucune différence de principe entre la philosophie et les sciences sociales critiques et reconstructives. Ce qui veut dire : tous les énoncés philosophiques doivent être *empiriquement vérifiables* et dans cette mesure *falsifiables*, même les présuppositions nécessaires de l'argumentation, à savoir (dans la « pragmatique universelle ») les quatre « prétentions à la validité » : sens, vérité, véracité et rectitude morale, ainsi que la prétention à un *consensus* principiellement possible à propos de ces prétentions à la validité. Pour Habermas, ces prétentions à la validité qui, pour lui comme pour moi, rendent seules possibles l'argumentation scientifique, doivent en principe être tout aussi vérifiables sur un plan empirique que, en linguistique par exemple, les hypothèses de Noam Chomsky sur les structures profondes innées de toutes les langues ; et elles sont aussi, selon lui, principiellement contingentes, ce qui veut dire qu'elles pourraient se transformer un jour. De nos jours, pour la plupart des philosophes de renom, tout ceci sonne de manière plausible ; en même temps que le dépassement de la métaphysique doit aussi intervenir une « dé-transcendantalisation », une abolition de la différence entre philosophie et science empirique ; il ne doit plus y avoir aucune délimitation du principe de falsifiabilité, tout doit être *contingent* »²⁴.

Apel, qui défend la fondation ultime de la raison, reproche à Habermas d'abolir par sa démarche reconstructive, la différence entre science sociale empirique et philosophie. Il estime qu'une telle conception de la philosophie constitue « un pas vers le *non-sens*, vers l'*autoabolition de la philosophie* »²⁵, car selon lui, les présuppositions nécessaires de l'argumentation sont des conditions de possibilité de toute mise à l'épreuve empirique-discussionnelle d'hypothèses scientifiques et ne peuvent donc pas être elles-mêmes empiriquement vérifiables et falsifiables.

« En effet, dans le cas d'une falsification, il faudrait en même temps les présupposer comme valides dans leurs fonctions transcendantales. Pour la même raison, on ne peut de façon sensée supposer que les présuppositions nécessaires de l'argumentation soient *contingentes* et puissent un jour se modifier. A partir de quoi en effet, sous quelles présuppositions pourrait-on penser ceci ? En réalité, cette pensée apparemment critique et prudente représente une rechute dans la métaphysique dogmatique : on admet sans aucune réflexion transcendante sur les conditions de possibilité de sa propre pensée un point de vue quasi divin, extérieur au monde, à partir duquel on croit pouvoir *tout* penser comme contingent. Mais on ne peut *penser* comme contingentes les conditions transcendantales de possibilité d'une pensée valide »²⁶.

Dans l'univers philosophique qui rejette tout dogmatisme et dans lequel le relativisme semble florissant, les deux auteurs prennent position quant au fondement des propositions philosophiques en s'appuyant sur la philosophie du langage. Alors que Apel voudrait trancher en défendant l'idée que les présuppositions nécessaires de l'argumentation constituent la base ultime de la raison, on pourrait dire que pour Habermas, les propositions philosophiques se « fondent » en dernière instance dans le monde de la vie, dans une pratique communicationnelle déjà engagée. « Aux yeux de Habermas, les présuppositions contrefactuelles sur lesquelles repose l'éthique de la discussion sont, au stade de l'évolution culturelle qui est le nôtre

²⁴ K.O. APEL, « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendante », *Les Etudes Philosophiques*, janvier-mars 2001, p. 69-70.

²⁵ *Ibidem*, p. 70.

²⁶ *Ibidem*.

aujourd'hui, implicitement présentes dans la pratique quotidienne de l'ensemble des traditions existantes »²⁷. Dès lors, ce qui intéresse Habermas, à la différence d'Apel, n'est pas de chercher à établir les conditions de possibilité de la validité de l'éthique de la discussion mais les conditions de possibilité de sa reconnaissance effective²⁸. À ce titre sa démarche philosophique, au lieu d'être celle de *fondation*, est celle de *reconstruction*. Accordant un primat ontologique au monde de la vie, Habermas préfère la reconstruction pragmatique-phénoménologique à la fondation pragmatique-transcendantale²⁹ et estime que la fondation ultime de l'éthique de la discussion est inutile et impossible. Nous ne pouvons pas exclure *a priori* que la forme de vie sur laquelle nos propositions philosophiques reposent en dernière instance puisse se modifier³⁰.

Les sciences qui procèdent par reconstruction - et qu'Apel voudrait bien soigneusement distinguer de la philosophie - ont un caractère empirique et universel. « Elles mettent au jour les fondements supposés universels de la rationalité de l'expérience et du jugement, de l'action et de l'intercompréhension linguistique, en partant, à la fois, du savoir préthéorique des sujets qui jugent, agissent et parlent en sujets compétents, et de systèmes culturels traditionnels »³¹. La philosophie prend la place de ces théories, non pas au sens de « remplacer définitivement », mais au sens d'occuper une fonction pour assurer sa sécurité pendant que le préposé est indisponible. Comme une personne qui remplace un acteur dans un film ou dans une pièce de théâtre pendant que l'acteur titulaire est empêché. Mais que veut dire au juste pour une discipline « garder la place d'une autre », dans quel sens une théorie serait-elle « absente »? A vrai dire, Habermas n'est pas très clair sur cette question. Mais on pourrait dire que prétendre que la philosophie doit être le *Platzhalter*, c'est soutenir que la pensée philosophique a un rôle dans le développement des autres sciences humaines et des sciences sociales. Lorsque Habermas discute des travaux de Freud, Marx, Mead, Durkheim, Weber, Piaget et Chomsky, il s'inspire de leurs idées pour l'élaboration de sa propre théorie, mais il met aussi en évidence leur faiblesse, contribuant ainsi à l'avance de leurs programmes de recherche. « Pour aborder certaines questions, les philosophes sont mieux préparés que d'autres intellectuels, qu'il s'agisse d'écrivains, de professionnels ou des scientifiques. En premier lieu en proposant un diagnostic sur l'époque, la philosophie peut apporter une contribution spécifique à l'idée que les sociétés modernes ont d'elles-mêmes »³².

L'objectif d'une science reconstructive est de rendre théoriquement explicite la connaissance préthéorique et intuitive (*know-how*) qui sous-tend les compétences humaines de parler, de comprendre, de juger et d'agir. A la différence de l'analyse transcendantale classique des conditions de rationalité, les sciences reconstructives prétendent produire des connaissances non pas nécessaires mais hypothétiques, des connaissances non pas *a priori* mais empiriques, des connaissances non pas certaines mais faillibles. Néanmoins, la science reconstructive a toujours

²⁷ L. de BRIEY, « Portée et nécessité de la fondation ultime de la raison », *Revue philosophique de Louvain*, n.4 novembre 2003, p. 268.

²⁸ Ibidem.

²⁹ J-M. FERRY, « Sur la fondation ultime de la raison : « penser avec Apel contre Apel » », in *Habermas, la raison, critique*, p.164.

³⁰ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 172.

³¹ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 36.

³² J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 258.

pour objet les structures et les conditions universelles et elle a des prétentions de validité universelle.

L'éthique de la discussion de Habermas est par exemple une théorie reconstructive. « En fait, il n'y a aucun préjudice à dénier à la justification pragmatique-transcendantale tout caractère de fondation ultime. Bien au contraire, l'éthique de la discussion s'inscrit, dès lors, dans le cercle des sciences reconstructives qui ont pour objet le connaître, le parler et l'agir »³³. Comme il l'indique déjà dans la postface de *Connaissance et intérêt*, la philosophie en tant que science reconstructive se confond finalement avec la pragmatique formelle, celle-ci étant une mise au jour des règles fondamentales de toute communication langagière orientée vers l'entente mutuelle³⁴. C'est de ces règles universelles de la pratique langagière que se déduit, de manière reconstructive, le point de vue moral habermassien, le principe « U », le principe d'universalisation. Par la démarche reconstructive de la pragmatique universelle, Habermas entend fonder le principe moral qui est universel du point de vue des acteurs et ainsi s'affranchir du monologisme que recèle la philosophie morale de Kant. Le principe moral chez Habermas se déduit réflexivement des règles que tout participant dans une discussion morale ne peut pas manquer de mettre en œuvre. Or c'est dans l'idée même de reconstruction telle que Habermas l'entend que réside, me semble-t-il, le fait que les acteurs moraux n'ont pas accès au point de vue moral mis au jour par le philosophe. Pour préciser ce point qui est le fil conducteur du présent chapitre, il convient de considérer d'abord l'émergence du concept de science reconstructive dans la philosophie habermassienne.

Habermas a élaboré une théorie de l'intérêt de la connaissance pour dénoncer le scientisme. « Je n'ai pas écrit *Connaissance et intérêt* pour critiquer les sciences sociales conventionnelles mais pour en repousser une conception scientiste selon laquelle les autres perspectives, et notamment les perspectives interprétatives et critiques, devraient être bannies du travail scientifique sérieux »³⁵. Dans ce travail, Habermas recommande la psychanalyse comme paradigme méthodologique pour la réflexion critique. Premièrement parce que le profil étiologique de la névrose ressemble à celui de l'illusion idéologique. Deuxièmement parce que la combinaison de l'explication causale avec le *Sinnverstehen* permet d'établir un juste milieu entre l'objectivisme des sciences béhavioristes et le subjectivisme d'une approche purement herméneutique. Cependant, quelques années après la publication de *Connaissance et intérêt*, Habermas affirme que sa tentative de fonder la théorie sociale critique sur la théorie des intérêts épistémiques souffrait de l'usage équivoque du terme « réflexion ». La catégorie de science reconstructive émerge dans le cadre de la différentiation opérée dans le concept d'autoréflexion dans la postface de *Connaissance et intérêt*. La postface affirme que cet ouvrage souffre d'une confusion entre deux significations du concept de réflexion qui remonte à l'idéalisme allemand. L'utilisation linguistique traditionnelle de « réflexion » recouvre « d'une part la réflexion sur les conditions de possibilité des compétences du sujet connaissant, parlant et agissant en général, et

³³ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 119.

³⁴ J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, p. 417.

³⁵ J. HABERMAS, « Trente ans plus tard: remarques sur *Connaissance et Intérêt* », in Emmanuel Renault et Yves Sintomer (Dir.), *Où en est la théorie critique ?* p. 96.

d'autre part la réflexion sur les limitations produites inconsciemment auxquelles se soumet dans son procès de formation même un sujet déterminé (ou un groupe déterminé de sujets ou un sujet générique déterminé) »³⁶.

La différenciation dans le concept de réflexion ou autoréflexion a été introduite pour distinguer la *réflexion psychanalytique* sur l'expérience individuelle en proie aux illusions de la *réflexion philosophique* plus générale par laquelle nous restituons un savoir universel, mais implicite, « dont nous usons quand nous parlons une langue, accomplissons une action ou formons un jugement »³⁷. Du concept de réflexion émergent donc deux sens : *reconstruction* et *autocritique*. La reconstruction est une réflexion sur les conditions de possibilité de la connaissance en tant que telle, tandis que l'autocritique est une réflexion qui s'inscrit dans la tradition hégélienne qui conçoit la réflexion comme critique des limitations inconsciemment produites. C'est dans ce sens que Marx parle de la critique et de l'émancipation des fausses consciences et que Freud parle de la révélation des distorsions psychiques inconscientes. Dans l'autocritique, est visée une libération analytique des pseudo-objets auto-engendrés. Il s'agit de « la dissipation critique d'illusions qui sont nourries par le sujet et le limitent dans ses performances cognitives »³⁸. La reconstruction est par contre « l'explicitation du savoir intuitif sans lequel notre langage courant, notre agir et notre connaissance ne sont pas possibles »³⁹. Habermas souligne trois caractéristiques de la reconstruction qui la distinguent de la critique :

1. La critique se distingue de la reconstruction en ce « qu'elle est orientée vers des objets d'expérience qui sont seulement découverts dans leur pseudo-objectivité, tandis que la base des données des reconstructions consiste en « objets » qui, telles les propositions, les actions, les productions cognitives, etc., sont d'emblée conscients comme production d'un sujet »⁴⁰. La critique et la reconstruction se différencient dans le caractère de base des données.

2. La critique se différencie de la reconstruction en ce « qu'elle s'applique à un particulier, à savoir à un procès de formation particulier d'une identité individuelle ou de groupe, tandis que les reconstructions saisissent des systèmes anonymes de règles que peuvent suivre des sujets quelconques avec des compétences correspondantes »⁴¹. La critique porte sur quelque chose de particulier, tandis que la reconstruction porte sur quelque chose d'universel. Elle porte sur un système anonyme de règles que peut suivre n'importe quel sujet, pourvu que celui-ci ait les compétences requises. Cette description met en évidence le caractère du sujet dans ces deux démarches scientifiques. Le sujet de la reconstruction est général, tandis que celui de la critique est particulier. Les reconstructions n'ont rien à voir avec l'identité d'un individu ou d'un groupe.

3. La critique est différente de la reconstruction en ce qu'elle rend finalement l'inconscient conscient au niveau de la pratique de manière riche en conséquences, et modifie les

³⁶ J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, p. 415.

³⁷ J. HABERMAS, « Trente ans plus tard: remarques sur connaissance et intérêt », in Emmanuel Renault et Yves Sintomer (Dir.), *Où en est la théorie critique?* p. 95.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, p. 416.

⁴¹ *Ibidem*.

déterminants d'une fausse conscience, tandis que les reconstructions explicitent *sans conséquences pratiques* une connaissance tout à fait juste, autrement dit le savoir intuitif qui est acquis avec une compétence à base de règles »⁴². Selon cette description, la critique et la reconstruction sont différentes dans leurs effets. La critique a des effets pratiques par le changement des déterminants de la fausse conscience. Elle apporte une rectification dans la connaissance qu'a le sujet, tandis que la reconstruction met à jour, sans conséquences pratiques, une connaissance juste. La critique est supposée avoir des effets émancipateurs, tandis que la réflexion philosophique, que Habermas identifie avec la reconstruction rationnelle, est une forme pure de la connaissance théorique non motivée par les intérêts techniques, pratiques ou émancipateurs, mais générée dans l'attitude réflexive. En tant que telle, la reconstruction rationnelle *se détache de tout contexte historique particulier et ne vise aucune conséquence pratique immédiate*. « En assimilant la logique ou la linguistique, j'acquies un savoir théorique sans pour autant modifier par là la pratique du raisonnement ou de la parole jusqu'alors en vigueur »⁴³.

Chez Habermas le point de vue moral est transcendant par rapport aux acteurs de par la démarche reconstructive qu'il préconise pour la philosophie morale.

« Même la philosophie morale s'établira comme science reconstructive, pour autant qu'elle puisse déduire les règles universelles d'une éthique communicationnelle à partir des normes fondamentales des discours rationnels. Dans les systèmes des règles reconstructibles, il ne s'agit pas de composantes cognitives de la pratique vécue dont les prétentions à la vérité ont été problématisées ; il ne s'agit pas non plus de théorèmes scientifiques qui ont cumulé dans la fondation de telles prétentions à la validité ; pour la reconstruction de système de règles il faut plutôt une impulsion qui provient des discours eux-mêmes : une réflexion sur les présuppositions auxquelles nous nous en remettons toujours naïvement dans les discours rationnels. Dans cette mesure, ce type de savoir a toujours prétendu au statut d'un savoir particulier, d'un savoir « pur » »⁴⁴.

La reconstruction des règles de tout discours rationnel se réalise sur la base des discours en tant que tels, en tant que formes de communication pure⁴⁵. Si je comprends bien, dans cette distinction entre la critique et la reconstruction, Habermas renvoie la réflexion philosophique au registre des discours qui n'a aucun rapport avec les préoccupations normatives et morales, et la réflexion émancipatrice au dialogue thérapeutique. Si la reconstruction rationnelle est *essentiellement détachée de tout souci immédiat de la vie sociale*, il y a donc lieu de se demander si, dans son entreprise de la fondation de la théorie critique, fondation qui se veut être reconstructive, Habermas ne creuse pas un écart entre la théorie et la pratique, s'il parvient à

⁴² *Ibidem*.

⁴³ J. HABERMAS, *Théorie et pratique*, p. 56.

⁴⁴ J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, p. 417.

⁴⁵ Il est à remarquer que le concept habermassien de reconstruction est très éloigné de celui de Jean-Marc Ferry. Chez celui-ci, loin d'être la reconstruction des règles de l'argumentation en tant que telle, la reconstruction est un dévoilement des points aveugles de l'argumentation qui a effectivement déjà eu lieu. Reconstruire, c'est « partir d'une structure pour reconstituer le processus dont cette structure est le résultat, de sorte que l'on accède à la compréhension proprement historique de la situation donnée dans la présence ». Voir Jean-Marc Ferry, *L'Éthique reconstructive*, p. 14.

pragmatiser la morale kantienne comme il le prétend. Il importe d'expliciter cette interrogation à la lumière de la théorie linguistique de Chomsky.

3. Reconstruction à la Chomsky

La démarche reconstructive de Habermas est analogue à celle de Chomsky dans sa théorie de la compétence linguistique. Dans sa théorie du langage, Habermas comme Chomsky fait une distinction entre la performance et la compétence du langage, c'est-à-dire entre l'usage factuel du langage dans une situation concrète et la connaissance qu'a le *locuteur/allocutaire idéal* de sa langue. Selon la théorie de la grammaire générative de Chomsky la reconstruction concerne le locuteur et l'allocutaire idéals non affectés par les conditions et les limitations contingentes.

« L'objet premier de la théorie linguistique est un locuteur-auditeur idéal, appartenant à une communauté linguistique complètement homogène, qui connaît parfaitement sa langue et qui, lorsqu'il applique en une performance effective sa connaissance de la langue, n'est pas affecté par des conditions grammaticalement non pertinentes, telles que limitation de mémoire, distractions, déplacements d'intérêt ou d'attention, erreurs (fortuites ou caractéristiques) »⁴⁶.

Pour Chomsky, la justification de la séparation entre la compétence et la performance consiste à dire que l'usage factuel du langage dans les situations concrètes ne permet pas le même type de reconstruction théorique que la connaissance qu'a le locuteur idéal de sa langue. Ce que le locuteur idéal connaît de sa langue et qui lui permet de la comprendre et de l'utiliser – connaissance limitée aux composants phonétiques, syntaxiques et sémantiques – peut être reconstruit dans une théorie des universaux linguistiques, alors que l'étude de la performance est nécessairement soumise aux conditions limitatives contingentes empiriques et extralinguistiques du discours factuel⁴⁷. L'élaboration de la grammaire générative suit une stratégie de recherche de type universaliste. Elle présente les universaux grammaticaux sous-jacents à toutes les langues.

« Étant donné diverses grammaires descriptivement adéquates pour des langues naturelles, nous nous préoccupons de déterminer jusqu'à quel point elles sont uniques et jusqu'à quel point elles présentent, en profondeur, des analogies sous-jacentes qui pourraient être attribuées à la forme du langage comme telle. En linguistique, le véritable progrès c'est de découvrir que certains traits appartenant à des langues données peuvent être ramenés à des propriétés universelles du langage et expliqués en référence à ces aspects plus profonds de la forme linguistique »⁴⁸.

L'idée que derrière toutes les langues il y a une même grammaire est liée à l'hypothèse d'une faculté linguistique innée, hypothèse avec laquelle Habermas prend distance.

⁴⁶ N. CHOMSKY, *Aspects de la théorie syntaxique*, p. 12.

⁴⁷ TH. MCCARTHY, *Critical Theory of Habermas*, p. 274.

⁴⁸ N. CHOMSKY, *Aspects de la théorie syntaxique*, p. 57

« La thèse de Chomsky fondée sur une théorie de la maturation, et selon laquelle la théorie de la grammaire représente exactement les dispositions innées permettant à l'enfant de développer les hypothèses qui commandent l'acquisition du langage et d'assimiler les données linguistiques de son entourage, me paraît trop forte. Dans la stratégie conceptuelle de la reconstruction, la thèse – plus plausible – selon laquelle la théorie de la grammaire représente la compétence linguistique du locuteur adulte, est suffisante »⁴⁹.

Habermas estime aussi que pour apprécier la performance effective il faut postuler une compétence idéale et que toute analyse conceptuelle des systèmes de règles doit partir d'une telle hypothèse. Il prend donc à son compte le concept d'idéalisation sans pour autant soutenir qu'il y a une structure génétique à l'esprit humain à l'origine des formes grammaticales.

Alors que selon Chomsky, l'étude des propriétés pragmatiques des énonciations doit être confiée à une théorie de la performance, pour Habermas une analyse formelle du langage ne se limite pas à la dimension syntaxique et sémantique, elle s'étend aussi à la dimension pragmatique du langage. La distinction analytique entre la langue et la parole ne doit pas se faire de manière à laisser la dimension pragmatique du langage exclusivement à l'analyse empirique. La conception habermassienne de la pragmatique universelle repose donc sur la thèse selon laquelle non seulement les aspects phonétiques, syntaxiques et sémantiques des *phrases*, mais aussi les aspects pragmatiques des *énonciations* – c'est-à-dire non seulement la langue mais également la parole, non seulement la compétence grammaticale mais encore la compétence communicationnelle – admettent la reconstruction rationnelle en termes universels⁵⁰. La pragmatique universelle thématise les unités élémentaires de la parole (énonciations) dans la même attitude réflexive que la linguistique thématise les unités élémentaires du langage (les phrases). Les éléments invariables des situations de la parole appartiennent à la sphère de la compétence – et donc de la pragmatique universelle – tandis que les aspects de la signification des énonciations concrètes, déterminés par les conditions contingentes, la structure de la personnalité du locuteur, etc., appartiennent à la sphère de la performance – et donc de la pragmatique empirique⁵¹. A la différence de la pragmatique empirique, telle que la psycholinguistique ou la sociolinguistique qui étudie les conditions contingentes, empiriques et extralinguistiques de la communication factuelle, la pragmatique formelle entreprend la reconstruction systématique des structures générales qui se présentent dans chaque situation possible de la parole, structures générales elles-mêmes produites à travers la performance des types spécifiques des énonciations linguistiques et qui servent à situer pragmatiquement les expressions générées par le locuteur linguistiquement compétent.

Un des éléments importants communs à la théorie de la grammaire de Chomsky et à la pragmatique universelle de Habermas est le caractère universaliste de la reconstruction, le caractère qui me paraît trahir le projet habermassien de la pragmatisation de la morale de Kant. En effet, la pragmatique universelle, en tant que théorie de la compétence communicationnelle, a

⁴⁹ J. HABEREMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 353.

⁵⁰ J. HABEREMAS, *Sociologie et théorie du langage*, p. 87- 88.

⁵¹ *Ibidem*.

pour tâche de reconstruire le système des règles suivant lesquelles les locuteurs compétents transforment les expressions linguistiques en énonciations. Les énonciations en question, énonciations qui sont l'objet de la pragmatique universelle, sont *les énonciations émises dans des situations en général indépendamment de tout contexte spécifique*⁵². Or, si le savoir préthéorique qui est à reconstruire représente un *know how* universel et non pas simplement le *know how* d'un individu, d'un groupe ou d'une culture particuliers, la tâche du philosophe est de reconstruire « une compétence de l'espèce ». Dans la mesure où l'objet de la reconstruction est la compétence universelle propre à l'espèce humaine, même si les présuppositions pragmatiques universelles sont reconstruites réflexivement, elles ne font pas partie du vécu propre des acteurs, elles sont extérieures à leur intentionnalité. Le propos n'est pas de vouloir poser celle-ci au départ comme fait fondateur, comme l'a défendu Husserl, mais de la considérer comme *source de signification et origine d'action*. Étant non intentionnelles de l'agir communicationnel, autrement dit n'étant pas présentes à la conscience de l'acteur, les présuppositions pragmatiques universelles ne peuvent pas être le levier d'une réflexivité critique.

L'intention de Habermas dans l'éthique de la discussion est d'élaborer une philosophie morale critique, sans être pour autant fondationaliste. Comme d'autres philosophes anti-fondationalistes, il reconnaît que la recherche d'un fondement ultime de la philosophie est un rêve impossible. Il n'existe pas de données non interprétées, de faits théoriquement neutres, de points de vue de l'enquête qui soient absolument et intemporellement neutres et sur lesquels une théorie peut être édifiée. Il refuse aussi le relativisme qui est l'autre extrême et qui consiste à dire que tous les points de vue se valent. Son pari est donc de trouver une base à la théorie morale critique, c'est-à-dire une base qui à la fois fasse partie de la réalité historique et ne soit pas identifiable avec le *statu quo*. La philosophie morale en tant que science reconstructive consiste à chercher le point de vue moral qui comporte la plus grande puissance critique qui soit et qui relève en même temps de la pratique des acteurs. La question maintenant est de savoir si par la démarche reconstructive Habermas a atteint son objectif. Il n'est pas sûr que le mode de fondation reconstructive qu'il propose lui permet de véritablement fonder la morale aux yeux des acteurs, *étant donné que la reconstruction est principiellement détachée des préoccupations de la vie sociale*. Les deux sections qui suivent est une mise à l'épreuve de cette thèse.

4. La théorie de la compréhension

L'idée de science reconstructive de Habermas est liée à sa théorie de la compréhension. Il a toujours plaidé pour l'appréhension du sens de l'action humaine à partir du point de vue des acteurs eux-mêmes. La compréhension des acteurs est une dimension essentielle irréductible à l'objectivation naturaliste ou à l'attitude du spectateur impartial, à l'attitude de la troisième personne. La méthode reconstructive constitue une critique de la démarche objectivante que préconisaient certains praticiens des sciences sociales dans le temps, c'est-à-dire de la démarche

⁵² *Ibidem*, p.88.

de l'explication scientifique qui traite les êtres humains comme des choses. Ayant pour but l'explicitation du savoir préthéorique qui a été acquis par la pratique, la science reconstructive comme la science critique est donc réflexive et non pas objectivante.

Si Habermas refuse, à la différence d'Apel, de tenir le procéduralisme de l'éthique de la discussion comme le moyen d'une fondation ultime de la raison, c'est au nom de sa théorie de la compréhension, laquelle théorie semble radicaliser l'inutilité de la fondation ultime de la raison ou de la morale en affirmant que nos intuitions morales quotidiennes n'ont pas besoin des lumières des philosophes⁵³. Avec un tel propos tenu à l'encontre de l'attitude plutôt fondationaliste d'Apel, on peut dire que Habermas défend la modestie en philosophie morale. Il semble dire que celle-ci doit adopter une attitude herméneutique et que l'éthique de la discussion prétend bien exprimer quelque chose de l'expérience morale⁵⁴. Dans cette ordre d'idée, la crédibilité des conclusions de la discussion pratique en vue de l'établissement des normes ne serait pas seulement liée à la mise en œuvre des présuppositions pragmatiques universelles de l'argumentation en général mais aussi à la formulation claire et précise de certaines de nos intuitions morales les plus importantes. Bien que Habermas appelle « reconstruction rationnelle » une représentation théorique des conditions universelles de la subjectivité individuelle, de l'action et de l'ordre social, il prétend, par sa conception de la philosophie comme science reconstructive, que chaque personne capable de parler et d'agir est un théoricien critique, simplement en vertu du fait qu'il est un sujet socialisé, parlant et agissant. « En fonction des présuppositions du modèle communicationnel de l'action, l'acteur dispose d'une compétence d'interprétation qui est aussi riche que celle de l'observateur lui-même »⁵⁵.

À l'encontre des théories des systèmes qui cherchent à s'autonomiser vis à vis de la théorie de l'action – ce qui est une approche objectiviste – Habermas cherche à rendre compte de l'ordre social à partir du point de vue d'une théorie de l'action. C'est dans ce cadre qu'il introduit le concept de *Lebenswelt* dans sa pensée philosophique et sociale. Le monde de la vie est le monde des acteurs. Habermas critique dans les théories de Parson et de Luhmann l'objectivisme qui se coupe du savoir intuitif du monde de la vie et de ceux qui le constituent. Chez ces deux penseurs, en effet, « les structures transsubjectives du langage, étroitement liées à la pratique quotidienne, sont remplacées par des systèmes maintenant leurs limites et qui sont introduits à un niveau plus général que celui des acteurs et des interactions médiatisées par le langage »⁵⁶. Dans son approche de la théorie de la société à partir du point de vue d'une théorie de l'action plutôt que d'une théorie des systèmes, Habermas met en évidence l'agir communicationnel comme une activité médiatisée à la fois par le langage et le monde de la vie. Par ailleurs, dans sa théorie de l'agir communicationnel, il souligne le fait que c'est la pratique quotidienne de la communication qui donne accès au monde de la vie et ce par une démarche herméneutique.

⁵³ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 119.

⁵⁴ S. HABER, *Critique de l'antinaturalisme. Etude sur Foucault, Butler, Habermas*, p. 251.

⁵⁵ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel tome I*, p. 135.

⁵⁶ J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 84.

Bien que le concept de monde de la vie soit déjà présent dans des travaux de Wilhelm Dilthey, c'est Edmund Husserl qui l'a développé le premier⁵⁷. Husserl a introduit le concept du monde de la vie pour protéger le primat de la philosophie contre le scientisme. Chez lui, le contexte d'émergence des sciences est lié au monde de la vie; celui-ci fonde la science. La *Lebenswelt* chez Husserl renvoie donc au monde ou à l'univers de l'expérience vécue et du quotidien par opposition au monde de la science.

Le concept de monde de la vie s'oppose à l'image scientiste et objectiviste du monde, faisant de la connaissance scientifique le modèle de toute connaissance possible.

« La vérité scientifique objective, est exclusivement la constatation de ce que le monde – qu'il s'agisse du monde physique ou du monde spirituel – est en fait. Mais est-il possible que le Monde et l'être humain en lui aient véritablement un sens si les sciences ne laissent valoir comme vrai que ce qui est constatable dans une objectivité de ce type, si l'histoire n'a rien de plus à nous apprendre que le fait que toutes les formes du monde de l'esprit, toutes les règles de vie, tous les idéaux, toutes les normes qui donnèrent à chaque époque aux hommes leur tenue, se forment comme les ondes fugitives et comme elles à nouveau se défont, qu'il en a toujours été ainsi et qu'il en sera toujours ainsi, que toujours à nouveau la raison se changera en déraison et toujours les bienfaits en fléaux ? »⁵⁸.

À travers cette question rhétorique, Husserl récuse la conception scientifique qui réduit le monde à un fait et à sa qualité objective. Il déplore l'oubli du sujet induit par le triomphe de l'image objectiviste du monde, développée dans le cadre des avancées scientifiques. Il qualifie cet oubli de crise de l'humanité.

Cette critique de la science et le concept de monde de la vie qui lui est associé, relèvent de l'architectonique de la phénoménologie transcendantale. Selon celle-ci, la *subjectivité* est le « lieu originel de toute formation objective de sens et de toute validité d'être »⁵⁹. À l'encontre de l'approche objectivante de la science, Husserl insiste sur la subjectivité qui constitue son monde. Relevant de la réduction phénoménologique, le monde de la vie est un monde constitué par la conscience au terme de la première *epochè* qui consiste à mettre l'image scientiste et objectiviste du monde entre parenthèses. Le monde de la vie est le monde des expériences intersubjectives et « constitue l'horizon de tout ce qui vaut indubitablement, un ensemble de choses connues et de certitudes soustraites au doute »⁶⁰.

Dans l'élaboration de son propre concept de monde de la vie, Habermas ne manque pas de montrer que Husserl traite cette thématique avec les principes de la philosophie de la conscience. Chez Husserl, en effet, la conscience égologique constitue le monde de la vie comme cadre transcendantal de l'expérience courante possible⁶¹. Cette conception pose le problème du

⁵⁷ Zaccāi-Reyners montre que le concept de *Lebenswelt* était déjà présent, de manière préfigurée, dans des travaux de Wilhelm Dilthey. Chez celui-ci, il est conçu comme le « monde commun délimité par l'expérience universelle de la vie – l'expérience vécue racontée et partagée, sédimentée sous la forme d'un savoir socialement disponible ». Cfr. N. ZACCAÏ-REYNERS, *Le monde de la vie, Vol.I, Dilthey et Husserl*, p. 81.

⁵⁸ E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 11.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 115.

⁶⁰ N. ZACCAÏ-REYNERS, *Le monde de la vie I., Dilthey et Husserl*, p. 94.

⁶¹ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel, Tome. 2*, p. 142.

fondement de la validité intersubjective. La question se pose de savoir comment les sujets différents peuvent partager le même monde de la vie dès lors que l'ego transcendantal qui constitue le monde de la vie est principiellement seul. « On ne voit pas comment ses performances peuvent expliquer ce qui résulte de la première réduction – c'est-à-dire le monde de la validité intersubjective. Il faudrait, pour ce faire, reconstruire la façon dont la sphère primordiale de cet ego transcendantal entre en rapport avec d'autres sphères primordiales pour constituer la validité intersubjective »⁶².

Pour Habermas, Husserl ne peut pas résoudre ce problème de l'intersubjectivité tant qu'il ne quitte pas le paradigme de la philosophie de la conscience et l'attitude fondationaliste qui lui est associée. « Dans le cadre de la philosophie de la conscience, le « sujet éprouvant » reste le point de référence ultime de l'analyse »⁶³. *C'est avec cette ambition pour des fondements ultimes et avec la philosophie de la conscience dans laquelle elle s'inscrit, que la démarche reconstructive voudrait rompre.* Pour ce faire Habermas propose la notion de monde de la vie bâtie sur la théorie de la communication, car c'est grâce au médium du langage que les structures du monde de la vie se reproduisent. Il propose de prendre acte de l'interdépendance entre le monde de la vie et l'agir communicationnel. « Ce dernier n'est pas seulement dépendant du savoir culturel, des ordres sociaux légitimes et des compétences développées au travers de la socialisation : il ne se nourrit pas seulement des ressources du monde vécu, mais il représente, pour sa part, le médium à travers lequel se reproduisent les structures symboliques du monde vécu »⁶⁴. Puisque l'activité orientée vers la compréhension mutuelle reproduit le monde de la vie et que celui-ci est toujours l'arrière-plan et l'horizon de cette activité, le monde de la vie n'a besoin d'aucun autre fondement, il se supporte lui-même. Habermas propose de prendre au sérieux « le primat ontico-ontologique du monde de la vie »⁶⁵.

« Alors, l'avantage de la philosophie sur la science et le *Common sense* consiste uniquement en ce qu'elle maîtrise plusieurs langages – tant le langage courant circulant dans le monde de la vie que les langages spécialisés des cultures d'experts qui se sont différenciées à partir du monde de la vie. En outre, la philosophie – comme la critique littéraire et artistique – se ménage un accès au langage extra quotidien de la poésie. Grâce à cette disposition spécifique, elle peut, le cœur léger, renoncer à la prétention, héritée de la philosophie transcendantale, de fonder le monde de la vie. Au lieu de *fonder* le monde de la vie dans une constitution originaire de la subjectivité performante ou dans l'événement d'une interprétation du monde qui préjuge de tout, la philosophie peut maintenant se concentrer sur la reconstruction du savoir d'arrière-plan relié à nos intuitions grammaticales. Le but d'une telle analyse est moins la découverte des fondements cachés que l'explicitation de ce que, dès toujours l'on sait et l'on peut. Ce travail d'explicitation habilite également la philosophie plurilingue à assumer un rôle d'interprète entre science, art et monde de la vie »⁶⁶.

⁶² N. ZACCAÏ-REYNERS, *Le monde de la vie I. Dilthey et Husserl*, p.111.

⁶³ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2, p. 143.

⁶⁴ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome, 2, p. 281.

⁶⁵ J. HABERMAS, *Textes et contextes*, p. 37.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 37-38.

Dans cet ordre d'idée, le concept de monde de la vie est la charnière entre la théorie de la compréhension et la conception de la philosophie comme science reconstructive. Le monde de la vie, Habermas le conçoit comme le lieu de l'interaction communicationnelle toujours déjà engagée. « En tant qu'êtres historiques et sociaux nous nous trouvons depuis toujours dans un monde vécu structuré par le langage »⁶⁷. Du point de vue réflexif, le concept du monde de la vie complète donc celui de l'agir communicationnel, car il en est la source. L'agir communicationnel se déploie entièrement à l'intérieur du monde de la vie qui demeure derrière le dos des parties prenantes. Il n'y a donc aucun sens à rechercher une fondation dernière à nos énoncés philosophiques.

Par ce modèle communicationnel du monde de la vie, Habermas remet en question le concept d'idéalisation que Husserl mobilise dans sa critique du scientisme et dans l'élaboration du concept de monde de la vie. En effet, fait remarquer Husserl, dès lors que la science procède par une idéalisation de la réalité, il y a une discordance entre le monde étudié par la science et le monde que nous percevons, discordance entre le monde construit par la science et le monde de l'expérience commune, le monde naturel de la perception, alors que « le savoir du monde objectif-scientifique « se fonde » dans l'évidence du monde de la vie »⁶⁸. Husserl a introduit le concept philosophique du monde de la vie en tant que fondement de sens oublié par les sciences et en tant que contre-concept à l'idéalisation par laquelle procède la démarche scientifique.

« En tant que praxis naturelle et expérience du monde, le monde de la vie forme le contre-concept aux idéalizations auxquelles sont redevables les domaines d'objets scientifiques. Les idéalizations concernant la mesure, l'hypothèse de la causalité, la mathématisation, etc. expliquent aussi la tendance de la vision du monde scientifique à la technisation, c'est-à-dire à la formalisation de la praxis quotidienne »⁶⁹.

Dans ce qui suit je voudrais présenter la réaction de Habermas à cette thèse de Husserl pour mettre en évidence l'insuffisance de la théorie habermassienne de la compréhension comme appui de la pragmatisation de la morale kantienne.

5. La disjonction entre les présuppositions idéalisantes de la communication et l'expérience morale dans le monde de la vie

Par le concept de monde de la vie – le sol familier de la praxis de la vie quotidienne et de l'expérience du monde par opposition au monde objectivé et idéalisé des sciences - Husserl a développé la thèse selon laquelle nos opérations cognitives sont enracinées dans la praxis de notre comportement préscientifique avec les choses et les personnes. Il a critiqué « des idéalizations inconscientes et oublieuses d'elles-mêmes qui caractérise l'objectivisme propre aux sciences de la nature »⁷⁰. D'après Husserl, ces idéalizations sont inconscientes et oublieuses

⁶⁷ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 22.

⁶⁸ E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 148.

⁶⁹ J. HABERMAS, *Textes et contextes*, p. 32.

⁷⁰ J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 89.

d'elles-mêmes dans ce sens qu'elles sont coupées du monde de la vie, c'est-à-dire du contexte préalable composé à la fois de la pratique naturelle de la vie et de l'expérience du monde, contexte qui est le fondement refoulé du sens. La science moderne ne connaissant plus que l'objectivité, rend le savoir rationnel unilatéral et se coupe de son rapport au monde de la vie duquel cette science tire pourtant toute sa possibilité.

Pour Habermas, l'opposition que fait Husserl entre la construction scientifique idéalisante et ce mode d'être ordinaire du sujet vivant au sein d'un monde familier est tributaire de la philosophie du sujet qui ignore l'autonomie de l'intersubjectivité langagière. Husserl est donc dans l'impossibilité de se rendre compte du fait que le sol constitué par la pratique quotidienne de la communication repose lui-même déjà sur des présuppositions idéalisantes⁷¹. Le monde de la vie est lui-même déjà traversé par des idéalizations. En effet, le savoir d'arrière-plan, que constitue le monde de la vie, ne représente pas du tout un savoir au sens strict,

« mais un syndrome de convictions non problématisées qui au moment de leur thématisations se disloquent comme sous l'effet d'un choc. Seulement, ce seuil de thématisations situé entre le savoir d'arrière-plan implicite et le savoir au sens strict – dont nous savons que nous le possédons et que nous pouvons, le cas échéant, expliciter – réside déjà *au sein même* du domaine de la praxis naturelle et de l'expérience du monde ; il ne se confond pas avec le seuil situé entre le savoir préthéorique et le savoir scientifique objectivé »⁷².

Les idéalizations ne sont pas étrangères au monde de la vie comme le croyait Husserl. Le monde de la vie étant le lieu de la prétention à la validité normative, les dimensions du langage, de l'interaction, du discours lui sont consubstantiellement liées. C'est à ce titre que Habermas soutient que le monde de la vie est traversé par les idéalizations.

« Le monde de la vie forme tant l'horizon que l'arrière-plan de la communication et de l'expérience quotidiennes. En tant qu'arrière-plan et contexte co-donné sans qu'il soit thématisé, il représente le pôle opposé à un savoir thématisé surgissant *à l'intérieur de son horizon*, savoir qui est toujours exposé au risque de dissensus lié à la capacité de dire non. Dans la communication quotidienne déjà, nous relions à nos énoncés des prétentions à la validité critiquables qui, en tant que prétentions, transcendent tous les critères provinciaux. Mais par là, la tension entre les limitations contingentes et les présuppositions idéalisantes fait irruption au sein même du monde de la vie – des idéalizations qui n'apparaissent évidemment tout d'abord que sous la forme communicationnelle de l'argumentation *en tant que telle*. Le jeu d'opposition entre le savoir explicite référé à des idéalizations et le savoir d'arrière-plan absorbant les risques ne se déroule pas d'abord, comme le croyait Husserl, dans la concurrence entre le savoir des sciences expérimentales propres aux experts et les certitudes préthéoriques. Le monde de la vie reste bien plutôt, en tant qu'arrière-plan et horizon, relié à une praxis quotidienne dont les présuppositions communicationnelles renvoient déjà à des idéalizations »⁷³.

On peut toutefois se demander si cette critique de Habermas adressée à Husserl est pertinente, étant donné que les idéalizations auxquelles renvoient les présuppositions

⁷¹ J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, 89.

⁷² J. HABERMAS, *Textes et contextes*, p. 38.

⁷³ Ibidem, p. 38-39.

pragmatiques ne sont pas de même ordre que les idéalizations scientifiques. Celles-ci sont liées aux modèles qui sont des constructions élaborées comme outils conceptuels en vue de la recherche, tandis que les idéalizations de l'agir communicationnel sont mises en œuvre de manière inévitable en tant que constitutives de la nature même du sujet capable de parler et d'agir⁷⁴. Les idéalizations de la communication relèvent d'un certain automatisme, tandis que les idéalizations scientifiques dont parle Husserl relèvent d'une volonté délibérée. Cette critique formulée à l'encontre du concept husserlien de monde de la vie me paraît un coup de force théorique pour faire entrer entièrement la *Lebenswelt* dans le paradigme communicationnel. Cette remarque n'implique pas une remise en question de ce paradigme de la philosophie en tant que tel. Le langage nous constitue et les présuppositions idéalisantes de la communication langagière sont constitutives d'un univers auquel, d'une certaine façon, j'appartiens avant de m'appartenir. De ce point de vue, la pragmatique universelle est un apport non négligeable à la philosophie du langage. La question est seulement celle de savoir si nous avons besoin de nous appuyer sur ces présuppositions pour justifier les normes qui régulent notre monde commun, dès lors qu'elles sont déconnectées de la visée de l'acteur impliquant une intention volontaire. Puisque l'homme s'institue comme acteur moral à même son rapport à soi, n'est-il pas plus pertinent de choisir une procédure pour l'établissement de la validité normative, qui soit liée au souci moral des acteurs ? Mark Hunyadi a remarquablement montré que pour avoir une distance réflexive à la normativité factuelle devenue problématique dans l'échange langagier, l'acteur n'a pas besoin d'interroger ou d'invoquer le fonctionnement de l'énonciation, il n'a pas besoin d'invoquer les prétentions inhérentes à l'énonciation en tant que telle⁷⁵. Il me paraît donc y avoir un écart entre les conditions normatives de l'interaction sociale et les expériences morales des acteurs dans cette même interaction. Quel lien y a-t-il entre les règles langagières de l'entente et l'expérience morale ? Les présuppositions idéalisantes ne sont pas *éprouvées* par les acteurs – en tant qu'individus ou groupe – comme faisant partie de leur expérience vécue.

Certes les individus dans leur communication font inévitablement des présuppositions idéalisantes, mais même si celles-ci impliquent les conditions de validité normative, les individus *n'éprouvent* pas ordinairement les injustices du monde comme déviation de ces idéalizations ; autrement dit les acteurs ne font pas l'expérience d'injustice ou d'exclusion comme une communication déformée⁷⁶. L'éthique de la discussion de Habermas ne montre donc pas suffisamment ce que signifie avoir une obligation morale. Alors que dans sa théorie morale il fait une distinction entre la discussion de fondation et la discussion d'application⁷⁷, il me semble qu'il y a une dissonance déontologique entre les deux, que l'obligation morale est liée à la discussion de fondation et qu'elle est détachée de la discussion d'application et de l'expérience vécue. Il semble y avoir un écart entre l'obligation dans la situation de la discussion et

⁷⁴ « C'est en tant que, de la manière la plus générale possible, nous parlons, que nous mobilisons inévitablement des idéalizations ; [] celles-ci sont dépendantes de la structure du langage, non de l'intentionnalité des acteurs, ni de leur appartenance à tel ou tel contexte déterminé ». Mark HUNYADI, *L'Homme en contexte*, p. 53.

⁷⁵ C'est une des thèses centrales du contextualisme critique exposé dans le livre *L'Homme en contexte*.

⁷⁶ M. HUNYADI, *L'Homme en contexte*, p. 226.

⁷⁷ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 225.

l'obligation morale telle qu'elle est éprouvée dans l'expérience vécue. Comme le montre Honneth, les règles de la communication par lesquelles Habermas définit les obligations normatives fonctionnent dans le dos des acteurs et elles n'entrent pas consciemment dans les attentes normatives des individus.

« Quels que soient les avantages associés à une telle conception langagière du paradigme de la communication, les inconvénients qui y sont intrinsèquement liés sont tout de même très importants. On découvre, en effet, une première difficulté lorsque l'on se demande, dans le sens de Horkheimer, quelles expériences morales sont supposées correspondre à ce point de vue critique, à l'intérieur de la réalité sociale »⁷⁸.

Le processus social déployant les règles langagières de l'entente, lequel processus désigné dans la théorie de l'agir communicationnel comme rationalisation communicationnelle du monde de la vie, est quelque chose qui s'accomplit à l'insu des acteurs. « Son déroulement ne repose pas sur des intentions individuelles et, d'une façon générale, n'est pas non plus intuitivement donné à la conscience des individus »⁷⁹. Les règles langagières de l'activité orientée vers l'intercompréhension dans lesquelles Habermas ancre « la perspective normative d'une théorie critique ne se répercutent d'aucune manière dans les expériences morales des sujets intéressés »⁸⁰.

Selon Habermas, les expériences morales sont liées à une restriction des compétences communicationnelles, à la communication déformée, car les expériences ou sentiments moraux ne forment pas un socle qui serait indépendant des interprétations, alors que procédures et raisons sont « tellement imbriquées les unes dans les autres qu'il ne peut pas y avoir d'évidence ni de critère d'appréciation qui *précèderaient* l'argumentation, donc qui à leur tour ne seraient pas fondées dans des argumentations ni ne devraient être validés, sous des présuppositions d'argumentation, par un assentiment discursivement acquis et rationnellement motivé »⁸¹. Or l'argument que j'avance ici, celui de l'écart ou la disjonction entre les présuppositions idéalisantes de la communication et l'expérience morale est aussi suggéré par l'argumentation de la position de Habermas contre l'eugénisme libéral.

Pour préciser ce point rappelons que le projet de Habermas dans *L'avenir de la nature humaine* est de faire une évaluation morale des conséquences que pourrait entraîner l'eugénisme libéral, « une pratique qui laisse à l'appréciation des parents la possibilité d'intervenir dans le génome des cellules germinales fécondées »⁸². Il en cerne deux conséquences l'une portant sur la capacité d'autodétermination et l'autre sur la compréhension morale de soi. Il est possible que les personnes programmées ne puissent plus se considérer elles-mêmes comme les auteurs sans partage de leur propre biographie et qu'elles ne puissent plus, par rapport aux générations qui les

⁷⁸ A. HONNETH, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique ? in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Dir.), *Habermas, la raison, la critique*, p. 225.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 226.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p.148.

⁸² J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 117.

ont précédées, se percevoir dans une parité de naissance que rien ne viendrait limiter⁸³. La manipulation génétique, soutient Habermas, affecte à la fois le pouvoir que nous avons d'être nous-mêmes et notre relation à autrui. L'argument central pour refuser l'eugénisme d'amélioration que certains voudraient prôner est dès lors celui de l'hétérodétermination, l'argument qui touche le cœur même du libéralisme politique.

En effet, le libéralisme politique prône la liberté de l'individu par rapport à l'État. Alors que les eugénistes autoritaires supprimaient les libertés ordinaires de procréation, les libéraux proposent d'étendre radicalement ces mêmes libertés. Par conséquent, dans l'optique libérale, « les décisions concernant la composition du patrimoine génétique des enfants ne doivent être soumises à aucune décision d'État, mais laissées à l'appréciation des parents »⁸⁴. Habermas montre que dans la mesure où les interventions eugéniques positives limitent pour la personne génétiquement traitée les possibilités de la vie autonome et les conditions d'une relation égalitaire à autrui, l'eugénisme, fût-il d'amélioration, est en contradiction avec le programme du libéralisme politique.

Pour renforcer son argument, Habermas donne l'exemple fictif d'une expérience morale de l'adolescent qui a été l'objet d'une intervention génétique qui a modifié ses caractéristiques. Ce faisant, Habermas fait valoir l'autorité de la première personne « qui s'exprime dans ses expériences vécues, ses exigences et ses initiatives authentiques en vue d'une action responsable »⁸⁵. Ce qui est à remarquer dans cet exemple, c'est que dans sa réponse à l'objection de Thomas Nagel et Thomas McCarthy, Habermas indique bien que *les présuppositions pragmatiques de la communication n'entrent pas en jeu dans l'hétérodétermination qu'éprouve la personne génétiquement programmée par ses parents*⁸⁶. Certes, même dans *L'avenir de la nature humaine* Habermas tient toujours l'idée que l'ordre moral est généré et reproduit par les présuppositions pragmatiques auxquelles quiconque souhaite prendre part au jeu de langage moral ne peut pas manquer de consentir. « Les sujets qui jugent et agissent moralement se reconnaissent réciproquement une responsabilité pleine et entière (*Zurechnungsfähigkeit*), ils s'attribuent à eux-mêmes et aux autres la capacité à mener une vie autonome, et escomptent les uns des autres une solidarité et un respect égal »⁸⁷. Mais Habermas considère que l'eugénisme libéral n'affecterait pas les présuppositions pragmatiques de la communication, que dans une société qui rendrait universellement accessibles les pratiques eugéniques, nous n'aurions aucune difficulté de reconnaître les enfants génétiquement modifiés comme partenaires d'interaction libres et égaux. L'argument de l'hétérodétermination ne renvoie donc pas à une discrimination à laquelle la personne concernée serait soumise par son entourage, mais plutôt « à une autodépréciation *induite*, à un préjudice touchant la compréhension morale de soi. Une qualification subjective est mise à mal qui, dans le cadre de l'institution morale, est nécessaire à

⁸³ *Ibidem*, p. 118.

⁸⁴ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 114.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 119-121.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 120.

l'acquisition du statut de membre à part entière »⁸⁸. La personne programmée s'éprouve lésée non pas dans son interaction sociale médiée par le langage, mais dans son *identité personnelle*.

L'expérience morale du concerné n'est pas telle qu'en choisissant selon leurs préférences le profil de l'appareil génétique, les parents lèsent les droits moraux d'une autre personne. Ils ne la défavorisent pas dans la distribution des biens fondamentaux, ni ne la privent des possibilités légitimes de choix. Ayant appris qu'il y a eu un intrus dans la formation de son identité personnelle, la personne programmée s'éprouve atteinte dans son autonomie. Elle « se trouve ainsi dépossédée de la conscience d'avoir eu des conditions biographiques initiales naturelles, et donc contingentes ; elle est de ce fait privée d'une condition mentale qui doit être satisfaite s'il faut qu'elle assume rétrospectivement la responsabilité pleine et entière de sa vie »⁸⁹. Si les présuppositions pragmatiques de l'argumentation n'ont aucune pertinence pour l'expérience morale de la personne qui prend connaissance de la manipulation prénatale dont elle a fait l'objet et si elles ne l'ont pas pour la réflexion philosophique sur cette même question, Habermas nous doit un autre exemple d'expérience morale et de réflexion morale auxquelles ces présuppositions seraient pertinentes.

Dans le débat sur la définition de la philosophie par rapport à d'autres domaines du savoir, Habermas récuse la conception foundationaliste et la conception kantienne de la philosophie comme juge des autres sciences. Il propose de la comprendre comme une science reconstructive, une science qui transforme le savoir préthéorique que les sujets compétents possèdent dans la pratique (*know how*), en un savoir concret et explicite (*know that*). L'objectif de ce chapitre était de montrer que contrairement à ce que l'on pourrait croire au premier abord, la méthode reconstructive n'assure pas le succès de la pragmatisme de la morale kantienne. La validité des normes morales basée sur l'explicitation des règles langagières que tout sujet capable de parler et d'agir ne peut pas manquer de mettre en œuvre dès lors qu'il entre dans l'argumentation ne correspond pas au souci normatif des acteurs.

Certes, dans son épistémologie et dans sa philosophie morale, Habermas a toujours plaidé pour l'appréhension du sens de l'action humaine à partir de la perspective des acteurs eux-mêmes. Par la démarche reconstructive de la pragmatique universelle, il entend fonder le principe moral qui est discursif aux yeux des agents et ainsi s'affranchir du monologisme que recèle la philosophie morale de Kant. La reconstruction se veut être une démarche de fondation du point de vue critique qui, en même temps, relève du monde de la vie des acteurs. Pour Habermas, ce monde de la vie est traversé par les idéalizations à partir desquelles le principe moral « U » est déduit. Les présuppositions pragmatiques universelles de la communication constituent une sphère préthéorique à caractère normatif qui peut être invoquée pour le rétablissement d'une entente normative rompue. L'analyse du concept de reconstruction dans son historique et l'examen de l'exemple que donne Habermas d'une expérience morale de la personne qui a fait l'objet d'une manipulation génétique, montrent que tenir la reconstruction des

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*, p.121.

présuppositions idéalisantes de la communication pour base de validité morale ne prend pas en compte le fait que l'homme s'institue comme acteur moral *à même son rapport à soi*. Ce rapport à soi, qui est bien entendu indissociable du rapport à l'autre, est au cœur de l'expérience morale, est constitutif des préoccupations morales. Cela me paraît aussi montrer la non pertinence de ces présuppositions idéalisantes pour une théorie critique.

Si les présuppositions pragmatiques de l'argumentation ne sont pas pertinentes pour l'expérience morale des acteurs, le point de vue moral qu'elles incarnent me semble ne pas l'être non plus. À cette dernière thèse, on peut peut-être répondre que la valeur du principe d'universalisation est indépendante d'un lien avec l'expérience morale des acteurs étant donné qu'il n'a de place que dans la discussion de fondation - discussion qui cherche à savoir si une norme litigieuse peut valoir universellement quelles que soient les expériences particulières des agents – et que c'est la discussion d'application qui prend en charge la pertinence de la norme au vécu des agents. Dans cet ordre d'idées, on dirait donc que le principe d'universalisation garde sa valeur puisqu'il est fondé réflexivement en raison, c'est-à-dire puisqu'il peut être reconstruit à partir des présuppositions pragmatiques de l'argumentation en tant que telle, qu'aucun participant ne peut nier sans se contredire performativement. La dernière étape de l'étude de la pragmatisation de l'impératif catégorique de Kant est dès lors l'examen de cette thèse de l'immanence du principe moral.

Chapitre VIII

De l'immanence du principe moral

L'éthique de la discussion est une morale universaliste, non seulement parce qu'elle prétend que le caractère universel d'une norme est le trait spécifique de sa validité morale, mais aussi parce qu'elle établit ce principe moral sur les propriétés formelles de l'argumentation qui sont universelles. Les visées de la fondation pragmatique-transcendantale du principe moral sont bien connues. Habermas veut récuser l'hypothèse de base du relativisme éthique selon laquelle « la validité des jugements ne pourrait se mesurer qu'aux seuls critères de rationalité ou de valeur en vigueur dans la culture ou dans la forme de vie à laquelle appartient le sujet qui juge »¹. L'exigence universaliste – l'idée qu'une norme d'action est morale si elle incarne des intérêts universalisables – comme principe moral unique qui vaille de règle argumentative, fait soupçonner l'éthique de la discussion de prétendre que le code moral de la société occidentale est le seul dépositaire de la moralité authentique. Selon Habermas la fondation pragmatique-transcendantale prévient l'accusation du paralogisme ethnocentrique.

Aussi, fonder le principe moral à partir des présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général fait partie de la démarche de la détranscendantalisation de la morale kantienne. Habermas entend fonder le point de vue moral selon la perspective des acteurs. Il veut reconstruire le point de vue moral à partir de leur monde de la vie. Tandis que le dernier chapitre a montré que la fondation pragmatique-transcendantale implique un écart entre le point de vue moral et l'expérience morale des acteurs, le présent chapitre veut interroger la thèse même de l'immanence du principe moral à l'argumentation. Il portera sur la question épineuse du statut des présuppositions idéalisantes de l'argumentation à partir desquelles le principe d'universalisation est reconstruit. L'analyse du statut de ces présuppositions tendra à montrer que le principe d'universalisation, en tant que règle d'argumentation et principe moral, n'est pas immanent à l'argumentation en tant que telle comme Habermas le prétend, et que du coup son éthique de la discussion ne parvient pas à fonder une morale universaliste aux yeux des acteurs comme elle le promet.

1. La thèse de l'immanence du point de vue moral

Le problème de l'accès à l'universel ne se pose pas uniquement pour l'identification des intérêts universalisables et pour la possibilité du consensus rationnel, il se pose aussi pour la justification du principe d'universalisation « U » qui veut que pour qu'une norme soit véritablement morale, elle doit incarner les intérêts universalisables. Habermas justifie ce principe moral par un recours à la mise en évidence des présuppositions pragmatiques universelles de l'argumentation en général dont la reconnaissance implique nécessairement la

¹ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 136.

reconnaissance du principe moral sous sa forme « U ». « Personne ne peut sérieusement entamer une argumentation s'il ne suppose pas une situation de parole qui garantisse en principe la publicité de l'accès, l'égalité de participation, la sincérité des participants, des prises de positions sans contrainte, etc. »². La présupposition de la publicité est une présupposition du droit d'accès universel à la discussion. Elle signifie que tout sujet capable de parler et d'agir doit être autorisé à participer de la discussion pratique. C'est une règle d'inclusion de « tous les sujets, sans exception, qui ont la capacité requise pour prendre part à des argumentations »³. La présupposition de l'égalité de participation signifie que tous les participants ont la possibilité de « contribuer à l'argumentation et de faire valoir leurs propres arguments, à égalité de chances »⁴. Il est donc permis à chacun de problématiser toute affirmation quelle qu'elle soit, d'introduire dans le débat toute affirmation quelle qu'elle soit et d'exprimer ses points de vue, ses désirs et ses besoins. Quiconque entame une argumentation présuppose aussi que « tout locuteur ne peut affirmer que ce que lui-même croit »⁵ et qu'il est libre de contrainte. Cela veut dire que tous ceux qui prennent part à l'argumentation doivent présupposer que la règle de l'inclusion universelle et celle de la participation à égalité de chances soient mises à profit équitablement, hors toute pression.

Étant donné ces présuppositions pragmatiques universelles de l'argumentation en général, Habermas prétend que le point de vue moral n'est pas en dehors des acteurs moraux eux-mêmes, qu'il est immanent à l'activité langagière orientée vers l'intercompréhension.

« Si chacun qui d'une manière générale entame une pratique d'argumentation correspondante doit opérer des présuppositions idéalisantes du genre de celles qui ont été évoquées, alors il résulte du contenu normatif de ces présuppositions de rationalité (publicité, égalité des droits, sincérité et absence de contrainte) que, dans la mesure où il ne veut fonder que des normes, il s'engage dans des conditions de procédure qui, implicitement, équivalent à la reconnaissance d'une règle d'argumentation « U » »⁶.

Manifestement, je ne peux pas présupposer que tout sujet capable de parler et d'agir doit pouvoir prendre part à la discussion pratique et qu'il doit pouvoir se prononcer sur ma prétention à la validité normative et, en même temps, présupposer ou prétendre que la norme en question ne mérite de reconnaissance que dans mon contexte local. Ces règles implicites de la discussion ne sont pas conventionnelles. Elles sont valables de manière inéluctable pour toute argumentation. Ce sont des présuppositions nécessaires que l'on ne peut pas contester sans tomber sous le coup d'une contradiction performative⁷. Dès lors qu'on reconnaît ces règles, il est clair qu'on doit aussi admettre que toute prétention à la validité des normes morales s'accompagne toujours d'une revendication de la reconnaissance universelle. La question est de savoir ce qu'il en est au juste de cette revendication.

² J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 122.

³ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 110.

⁴ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 111.

⁵ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 109.

⁶ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 123.

⁷ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 111.

Si l'on admet la thèse de l'immanence du point de vue moral à la pratique discursive même, on peut néanmoins se demander si ce point de vue moral est aussi valable pour les acteurs qui n'appartiennent pas à la culture démocratique, c'est-à-dire à la culture dans laquelle on recourt à l'argumentation pour établir la légitimité des normes morales. En effet, ce sont ceux qui participent à l'argumentation morale qui sont logiquement obligés - sous peine de contradiction performative – par leur pratique argumentative même, de ne considérer comme morales que les normes universalisables. Soutenir que ceux qui participent à la discussion pratique morale sont obligés performativement d'adopter un point de vue moral universaliste, suppose que les participants reconnaissent déjà l'argumentation comme voie légitime pour la validation des normes. Mais n'y a-t-il pas là un contresens de dire que nous avons un point de vue moral universaliste alors que celui-ci ne vaut que dans notre propre culture ? L'universalisabilité peut être un critère de validité morale pour une culture donnée sans l'être pour d'autres. Nous pouvons considérer que pour nous, conformément à notre culture démocratique, une norme est morale si elle est universalisable, sans que cela implique que cette norme oblige tout acteur moral quel que soit son contexte. C'est dans notre propre culture démocratique que pour la moralité d'une norme, l'universalisabilité est exigée. Ce serait un universalisme moral qui n'implique en rien l'ethnocentrisme. Or ce n'est pas dans ce sens que l'éthique de la discussion entend être une morale universaliste. Le point de vue moral inhérent à l'argumentation en tant que tel vaut pour tout acteur moral quel que soit son contexte. La morale a un caractère absolu, une norme ne peut pas être morale dans un contexte et ne pas l'être dans d'autres. Pour Habermas une norme strictement morale est universelle au sens kantien, c'est-à-dire valable pour tout sujet moral rationnel. En outre, Habermas prétend que le principe d'universalisation - qui se laisse déduire des présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général - a une validité universelle car l'opposant qui conteste cette thèse commet une contradiction performative dès l'instant où le proposant peut lui prouver que, en s'engageant dans cette argumentation, il doit faire certaines présuppositions inévitables, « *propres à tout jeu argumentatif reposant sur l'examen critique* »⁸. Pour une analyse complète de l'accès à l'universel dans l'éthique habermassienne, ce passage des présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général au principe d'universalisation mérite une attention particulière.

Comme on le voit déjà, d'après l'éthique de la discussion, pour les acteurs engagés dans la discussion pratique, le passage n'a rien d'inférentiel, il est intuitif et performatif. Le principe d'universalisation est mis en œuvre *dès lors* que l'on entre dans l'argumentation morale. Ainsi Habermas établit-il un lien opérationnel *automatique* entre les présuppositions pragmatiques de l'argumentation et les intérêts universalisables lors de la discussion pratique. D'après lui de *Raison et légitimité*, si le consensus ne peut reposer que sur des intérêts universalisables, c'est en vertu des propriétés formelles de l'argumentation.

« Lorsque nous acceptons une discussion d'ordre pratique, nous supposons inévitablement une situation de langage idéale qui, du fait même de ses propriétés formelles, n'admet de toute façon de consensus que

⁸ *Ibidem*, p. 102.

sur des intérêts *universalisables*. Une éthique cognitiviste du langage n'a besoin d'aucun principe ; elle s'appuie uniquement sur des normes fondamentales du discours rationnel que nous devons toujours déjà supposer tant que nous menons des discussions »⁹.

Étant donné le pluralisme des valeurs, le consensus ne peut s'appuyer que sur des intérêts universalisables et ce consensus n'est possible que grâce aux propriétés formelles de l'argumentation. Le passage à l'universalité est garanti par ces propriétés formelles. « La volonté formée de façon discursive peut être dite « rationnelle » parce que les propriétés formelles de la discussion et de la situation de délibération garantissent suffisamment qu'un consensus ne peut naître que sur des intérêts *universalisables* interprétés de façon appropriée, et j'entends par là des besoins qui *sont partagés de façon communicationnelle* »¹⁰.

Habermas insiste sur la thèse selon laquelle la jonction entre la procédure de fondation des normes, tâche du philosophe, et la procédure de sélection des normes concurrentes dans le monde de la vie, tâche des partenaires de la discussion pratique, se réalise dès l'amorce de l'argumentation morale, c'est-à-dire « *dès que s'opère le passage entre l'action et la discussion* »¹¹. Hunyadi fait remarquer à juste titre que la mise en œuvre du point de vue moral par les participants de la discussion pratique eux-mêmes se réalise selon un principe que l'on peut qualifier d'*engrenage*, « selon lequel dès que l'on quitte le sol de l'interaction non réflexive pour fouler celui de la discussion, on est selon Habermas inévitablement engagé dans des présuppositions idéalisantes »¹². Cette « inévitabilité » de mise en œuvre des présuppositions idéalisantes - qui est au fondement du point de vue moral - mérite, une attention. D'après cette thèse, la discussion pratique mobilise de façon *automatique* les ressources normatives de l'argumentation et avec elles le principe moral. Or, si les présuppositions idéalisantes de toute argumentation reviennent implicitement à exiger de la sorte le principe d'universalisation – et entendez universalisation intégrale, universalisation au sens de transcendance de tous les contextes possibles - et si c'est là le cœur de la morale, pourquoi y a-t-il une concurrence sérieuse entre les différentes conceptions morales?¹³

On pourrait objecter que cette lecture de *l'automaticité* du point de vue moral n'a pas de valeur étant donné le propos de Habermas qui semble constituer une inflexion, si ce n'est, pour certains, l'abandon de l'universalisme moral.

« Toutefois, dans les sociétés complexes, même en supposant des conditions idéales, bien souvent on ne peut recourir ni à l'une ni à l'autre de ces options, à savoir chaque fois que l'on s'aperçoit que toutes les réglementations proposées touchent de différentes manières de multiples intérêts, sans qu'il soit possible de justifier un intérêt universalisable ou le primat indiscutable d'une valeur déterminée. Dans ce cas reste

⁹ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 139.

¹⁰ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 136.

¹¹ H. HUNYADI, « L'idée d'une contrefactualité contextuelle ou : comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles comme le veut Habermas ?, *Revue philosophique de Louvain*, no. 2 mai 2009, p. 332.

¹² *Ibidem*.

¹³ R. ROCHLITZ, « Fonction généalogique et force justificative de l'argumentation » in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Dir.), *Habermas, la raison, la critique*, p. 193.

l'option de la négociation, qui requiert, à vrai dire, la volonté de coopération des personnes qui agissent en fonction de leur propre succès »¹⁴.

Pour Ferrara, cette proposition de Habermas constitue un abandon implicite de l'universalisme moral¹⁵.

Il n'est cependant pas sûr que Habermas ait abandonné l'universalisme moral et la thèse de l'engrenage qui lui est associé. Dix ans après *Droit et démocratie*, ouvrage auquel Ferrara se réfère, il écrit :

« Ces présuppositions de la pratique argumentative, quand bien même contrefactuelles, sont bien inévitables ; ce ne sont pas de pures et simples constructions, elles ont une efficience opératoire dans le comportement même des participants à l'argumentation. Quiconque s'implique dans une argumentation avec un peu de sérieux part actuellement de ces présuppositions. Cela est manifeste dans les conséquences que les participants tirent, le cas échéant, des inconsistances perçues »¹⁶.

Bien que ces présuppositions soient des hypothèses contrefactuelles présumées performativement, elles ont un rôle factuel dans l'activité communicationnelle. « Il leur est effectivement attribué une efficience opérative dans la structuration des processus d'entente et dans l'organisation des contextes d'action »¹⁷. La pragmatique universelle resitue l'opposition kantienne entre le réel et l'idéal au sein du domaine de la pratique sociale.

« L'interaction coopérative apparaît ainsi être structurée autour d'idées de la raison qui ne sont ni pleinement constitutives au sens platonicien, ni purement normatives au sens kantien. En tant que présuppositions idéalisantes que nous ne pouvons éviter dès lors que nous sommes engagés dans des processus d'entente mutuelle, elles sont effectivement factuelles dans l'organisation de la communication et en même temps contrefactuelles en ce sens qu'elles vont au-delà des limites posées par la situation effective »¹⁸.

Les idéalisation sont des opérations que nous effectuons ici et maintenant même si elles ont une signification qui transcende le contexte. Cependant comme indiqué plus haut, si Habermas persiste à soutenir que le principe moral, le principe d'universalisation, est inhérent à la procédure même de l'établissement de la validité des normes morales, il doit en payer le prix, à savoir ne pas pouvoir rendre compte de la disparité des points de vue moraux à laquelle on assiste dans les débats métaéthiques.

¹⁴ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, p. 185.

¹⁵ «This statement indicates a major theoretical shift in the direction of a sober realism and a total embrace of liberalism. Habermas here implicitly abandons a long and strenuously defended stronghold of moral universalism, namely the idea that moral discourses, if conducted under ideal situations, normally do generate a rational consensus on the legitimacy of a norm and allow for the identification of truly generalizable interests". Alessandro Ferrara, "The ambiguity of Habermas's Notion of Generalisability" in David M. Rasmussen and James Swindal (eds.), *Jürgen Habermas, Vol. IV*, p.4.

¹⁶ J. HABERMAS, *Idéalisations et communication*, p. 57-58.

¹⁷ J. HABERMAS, *Idéalisations et communication*, p. 18.

¹⁸ *Ibidem*, p. 19.

En revanche, il me paraît indéniable que, comme le soutient Habermas, dans l'argumentation morale toute prétention à la validité s'accompagne d'une revendication de validité universelle, étant donné les présuppositions pragmatiques de l'argumentation, en particulier celle de l'inclusion universelle dans la discussion. Puisque les présuppositions idéalisantes de l'argumentation sont des conditions *nécessaires et universelles* de l'agir orienté vers l'entente, dès que j'entre dans l'argumentation sérieuse, je me retrouve performativement dans la sphère qui ne m'appartient pas en propre, mais qui est de tout sujet capable de discussion. Entrer dans la discussion pratique est donc d'emblée aller au-delà des limites de la situation effective. Concernant cette transcendance nécessaire qu'implique l'argumentation morale, Hunyadi reproche à Habermas d'opérer un coup de force théorique. Il estime qu'il assimile la simple contrefactualité à une universalisation intégrale.

« Si l'on voit bien en quel sens les participants à une interaction communicationnelle peuvent accéder à une forme de contrefactualité du fait même qu'ils s'engagent dans un processus d'entente, si l'on voit bien aussi comment cette contrefactualité, parce qu'elle est contrefactualité précisément, transcende les raisons effectivement produites – et tout cela du point de vue des premières personnes muées en deuxièmes personnes dans le passage à la discussion –, on ne voit pas bien en revanche en quel sens il est nécessaire et inévitable que cette contrefactualité transcendante *bascule*, du point de vue des premières personnes, dans l'universalisme intégral d'une transcendance *de tous les contextes possibles* »¹⁹.

Ainsi Hunyadi voit-il « un brutal passage à la limite » dans la thèse habermassienne selon laquelle « pour tout énoncé valide nous revendiquons une validité universelle, et demandons donc qu'il soit reconnu non seulement dans des contextes locaux, mais dans tous les contextes »²⁰. Si nous trouvons dans cette thèse l'assimilation d'une simple contrefactualité à une universalisation intégrale induite, il me paraît que nous devons à Habermas d'établir une détermination alternative de la transcendance impliquée dans la discussion pratique. Telle qu'elle est présentée par Habermas, la thèse de la transcendance « immanente » de la pratique argumentative nous met dans l'embarras. Lorsque nous affirmons que le principe d'universalisation « U » est inhérent au procès de la pratique argumentative, nous sommes confrontés au problème de rendre compte de la concurrence des points de vue moraux, tandis que lorsque nous récusons cette immanence du principe moral et dénonçons la transcendance immédiatement universalisante jugée être associée à toute argumentation, nous devons montrer quelle autre niveau de transcendance est la contrefactualité des présuppositions idéalisantes de l'argumentation.

¹⁹ M. HUNYADI, « L'idée d'une contrefactualité contextuelle », p.333.

²⁰ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 226.

2. L'externalité de l'exigence universaliste

Je propose de comprendre la revendication d'une reconnaissance universelle, associée à toute prétention à la validité, de deux manières : *subjective* ou *objective*. La revendication *subjective* porte sur la reconnaissance par tout un chacun de la validité de ma prétention, dans *mon* contexte, tandis que la revendication *objective* porte sur la reconnaissance de la validité de ma prétention par tout un chacun dans *tous* les contextes. Dans la revendication *subjective*, tout sujet capable de parler et d'agir est supposé invité à reconnaître que ma prétention est valide *dans mon contexte*, tandis que dans la revendication *objective*, tout sujet capable de parler et d'agir est supposé invité à reconnaître que ma prétention est valide non seulement dans mon contexte mais aussi *dans tous les contextes*. Dans le premier cas la revendication est *subjective* dans ce sens que la demande de reconnaissance ne concerne que mon contexte d'action, c'est-à-dire qu'elle est liée à mon expérience de normativité qui ne peut être que contextuelle. Lorsque j'élève une prétention à la validité, je présuppose que tous les sujets capables de parler et d'agir devraient s'accorder avec moi, qu'en ce qui concerne mon expérience de normativité, ma prétention à la validité morale est légitime. Cette revendication est analogue à celle d'une région qui réclame son indépendance. Si la région flamande revendiquait l'indépendance par rapport à la Belgique, elle revendiquerait par ce fait même explicitement la reconnaissance internationale et implicitement, dès lors que la revendication fait l'objet d'une argumentation sérieuse, la reconnaissance de tout sujet capable de parler et d'agir. Mais cette revendication ne serait reconnue comme valable qu'en Flandre et, en aucun cas, comme valable dans d'autres régions de la Belgique, de la France, de la Chine, du Mexique ou de la Somalie. C'est dans cette attitude de prétention *subjective* et néanmoins universelle que se situe l'intuition fondamentale de tout acteur moral selon laquelle « du point de vue de la morale, quand un acte est bon, il doit l'être pour tous ceux qui se trouvent dans les mêmes conditions »²¹. C'est à partir de cette intuition qui s'exprime dans la dogmatique des religions universelles que Kant et les utilitaristes ont développé leurs principes moraux respectifs²².

Une telle prétention à la validité universelle me paraît bien inhérente à toute argumentation morale, mais je doute qu'elle puisse constituer un point de vue moral et ce n'est certainement pas le type de revendication de validité universelle que Habermas envisage lorsqu'il reconstruit le principe «U» à partir des présuppositions pragmatiques de l'argumentation. Nous l'avons vu plus haut, selon l'éthique de la discussion, pour tout énoncé valide nous demandons qu'il soit reconnu non seulement dans des contextes locaux, mais *dans tous les contextes*. Selon Habermas, pour un énoncé, être reconnu dans tous les contextes, c'est avoir une *validité inconditionnée* et même disposer d'un codage binaire²³. Revendiquer une reconnaissance dans tous les contextes signifie prétendre que mon énoncé est *rationnellement acceptable* dans tous les contextes. De cette manière, la revendication de reconnaissance

²¹ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 2, traduit par Jean-Louis Schlegel, p. 105.

²² *Ibidem*.

²³ J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 226.

universelle qui accompagne chaque prétention à la validité peut être dite *objective*. Elle est objective dans ce sens qu'on prétend que l'énoncé est valable même en dehors du cercle des personnes concernées, ce qui veut dire aussi en dehors du contexte particulier dans lequel la prétention est élevée.

Or, c'est une revendication forte qui, à mon sens, ne peut pas être exprimée par les acteurs toujours ancrés dans leur contexte. Dans l'activité communicationnelle, toute prétention à la validité est en même temps une prétention à la possibilité de l'honorer par des raisons. Le fait qu'un locuteur puisse motiver rationnellement l'auditeur à accepter un acte de parole « ne s'explique pas par la validité de ce qui est dit, mais par le fait que le locuteur en *réponde*, réalisant par là la coordination, et promette de s'efforcer d'honorer, le cas échéant, l'exigence qu'il a fait prévaloir. Sa garantie, s'il s'agit d'exigence de vérité ou de justesse, le locuteur peut l'honorer par la discussion, c'est-à-dire en se justifiant et en fournissant donc des raisons »²⁴. Si élever une prétention suppose avoir des raisons qui permettent de l'honorer, quelles seraient les raisons qui m'autoriseraient à revendiquer une reconnaissance dans tous les contextes, autres que les miens ? Au nom de quoi les acteurs dans d'autres contextes que le mien sont-ils obligés de consentir à ma prétention ? Prétendre que mon énoncé est valable non seulement dans mon contexte mais également dans tous les contextes, cela revient à prétendre que tous les sujets capables de parler et d'agir ont les mêmes raisons que moi, pouvant, le cas échéant, être invoquées pour honorer la prétention à la validité de mon énoncé. N'est-ce pas là prétendre au point de vue de Dieu ? Prétendre que mon énoncé est rationnellement acceptable dans tous les contextes, suppose un regard qui surplombe tous les contextes pour constater que les acteurs de chacun d'eux ont les mêmes raisons que moi pour honorer ma prétention. *Une telle revendication ne serait donc pas réalisée en première personne, et partant, elle n'est pas inhérente à l'argumentation.* Une revendication en première personne, et que je crois être immanente à l'argumentation, est celle-là qui est subjective. Lorsque j'élève une prétention à la validité, je prétends implicitement que quiconque, s'il était dans mon contexte, serait d'accord avec moi, car il aurait les mêmes raisons que moi de l'élever et dans ce sens, encore une fois, ma revendication est subjective quoiqu'universelle. Il convient dès lors de voir dans la prétention à la validité universelle que nous associons à des énoncés et aux présuppositions pragmatiques de la communication interlocutoire en tant que telles, le statut de *confiance*, dans le sens qui reste à préciser.

Dans sa réfutation du caractère métaphysique que d'aucuns pensent assigner aux présuppositions idéalisantes de la communication langagière, Ferry soutient que ces présuppositions ne sont pas par elles-mêmes cognitives. Pour étayer cette thèse il prétend que ces présuppositions pragmatiques sont analogues à la maxime de la présomption d'innocence.

« Dans le milieu du discours, la présupposition de responsabilité, soit comme prétention (pour soi-même), soit comme ascription (à autrui), n'est pas de l'ordre de la croyance ou de la supposition, ce qui serait une modalité cognitive empirique, mais de l'ordre de l'attitude et de la convention. Cette attitude performative peut se comparer à celle que l'on adopte, par exemple, en prenant à son compte cette

²⁴ J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 79-80.

maxime : « Tout accusé est présumé innocent tant qu'il n'a pas été reconnu coupable ». Cela ne signifie pas que je crois, pense ou estime que le prévenu à propos duquel je fais valoir cette maxime, comme on doit le faire à chaque occurrence du même type, soit innocent. Je présuppose l'innocence sans nécessairement y croire »²⁵.

Pour Ferry cette analogie de la présomption d'innocence permet de montrer que l'imputation mutuelle de la responsabilité au cours du procès de discussion, est « une présupposition pragmatique qui n'est pas cognitive par cela même qu'elle est normative »²⁶. Sans doute cette proposition exonère-t-elle les présuppositions de la communication de la charge cognitive et métaphysique, mais elle fait surgir une question : comment cette thèse selon laquelle les présuppositions pragmatiques sont de l'ordre de la *convention* s'accorde avec le fait que ces présuppositions sont logiquement *nécessaires* pour quiconque entre en communication interlocutoire?

En m'appuyant sur l'analyse phénoménologique que Hunyadi fait du contexte, je voudrais proposer de voir dans les présuppositions pragmatiques de la communication, le statut de confiance fondamentale qui nous définit dans notre être-au-monde. Les présuppositions idéalisantes de la communication langagière constituent une modalité particulière de ce que Hunyadi appelle la *confiance primaire*, c'est à dire la relation d'adhésion au contexte primaire, celui-ci étant « le contexte immédiatement accessible dans lequel nous nous mouvons, celui qui est concrètement à notre portée et au sein duquel nous agissons, contexte réellement éprouvé dans lequel nous nous trouvons effectivement, corrélat intentionnel de nos activités élémentaires »²⁷. La mise en oeuvre des présuppositions pragmatiques de la communication interlocutoire est une modalité de la confiance fondamentale qui sous-tend notre être-au-monde langagier, au point que sa perturbation, comme dirait Hunyadi, serait de l'ordre du traumatisme.

Il s'agit là d'une attitude de notre rapport au monde qui n'est pas thématisée, qui est donc vécue sans réserve. « La confiance primaire, si elle n'est pas perturbée, est à l'œuvre tacitement, silencieusement, automatiquement, comme est à l'œuvre dans le moindre de nos gestes corporels toute la physiologie du système nerveux humain : sans que nous le sachions, et sans que nous ayons à le savoir »²⁸. Les modes de confiance primaire se vivent toujours sous certaines présuppositions idéalisantes. Lorsque je marche sur le trottoir, même si je sais que je peux me fouler le pied, qu'il pourrait y avoir un tremblement de terre ou que le béton peut devenir mou, je présuppose que je vais arriver à l'extrémité du trottoir. Ce sont de telles idéalizations qui constituent la confiance pratique dans notre rapport au monde. De même, les idéalizations de la communication langagière constituent aussi un mode de confiance primaire que l'on peut, s'inspirant d'Austin, appeler *confiance illocutionnaire*. Comme l'acte de marcher sur le trottoir repose sur la confiance pratique, l'acte d'énoncer une expression ou une phrase dans une situation de communication repose sur la confiance illocutionnaire. Lorsque je dis « Bonjour ! »

²⁵ J-M. FERRY, « Les idéalizations de la pratique communicationnelle sont-elles « métaphysiques » ? » in Françoise Gaillard et al. *La modernité en question*, p. 102.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ M. HUNYADI, *Homme en contexte*, p. 61.

²⁸ *Ibidem*, p. 63.

à mon collègue, cet acte de parole repose sur la présupposition fiduciaire qu'il va répondre à ma salutation. Dans la conversation ordinaire, je formule un énoncé avec une présupposition contrefactuelle et fiduciaire, basée sur l'expérience, que mon interlocuteur consentira à ce que je lui dis, et c'est cette attitude de confiance qui permet l'existence d'un mensonge. Les quatre prétentions à la validité sont donc à mes yeux d'ordre de la confiance. Dans la communication réflexive qu'est l'argumentation, telle que l'argumentation en vue de l'établissement de la validité des normes morales, les quatre présuppositions majeures mises en évidence par Habermas, sont aussi avant tout fiduciaires. L'entrée dans l'argumentation suppose une telle confiance, sans laquelle aucune argumentation ne peut avoir lieu. La visée illocutoire de la communication langagière – ce qui doit être compris et accepté par mon interlocuteur par rapport à mon affirmation – est elle-même sous tendue par l'attitude fiduciaire. Dès lors que les présuppositions idéalisantes de l'argumentation – et donc que la prétention à la validité universelle associée à nos énoncés – sont de l'ordre de la confiance primaire, il me paraît douteux que le principe « U » en tant que point de vue moral soit inhérent à la pratique argumentative, et donc qu'il soit le point de vue des acteurs, comme le prétend Habermas.

En effet, le principe « U » en tant que point de vue moral est de l'ordre de *l'inférence* que les acteurs engagés dans l'argumentation n'effectuent pas. La reconstruction de « U » est un acte *délibéré*, tandis que la mise en œuvre performative des présuppositions idéalisantes est un acte *spontané*. Ce n'est pour le théoricien moral que le principe « U » est à l'état implicite dans la présupposition universelle de l'argumentation. La dérivation du principe « U » à partir de ces présuppositions est un geste du philosophe auquel les acteurs ne peuvent avoir accès que par la lumière de celui-ci. Or le consentement à sa proposition exige une discussion et donc on tombe dans la pétition de principe. *Pour avoir accès au principe d'universalisation, les acteurs engagés dans la discussion doivent convertir leur attitude spontanée et fiduciaire en attitude délibérative et inférentielle.*

Même si la dérivation du principe moral des présuppositions pragmatiques est un acte réfléchi, même si Habermas lui-même surtout dans *Morale et communication* parle de ce passage en termes de déduction, le principe « U » n'est pas le résultat d'un raisonnement déductif. Le passage des présuppositions performatives de l'argumentation au principe moral n'est pas logiquement nécessaire, car il s'agit du passage des idéalizations à un idéal. L'idéal est ce qui guide nos démarches effectives en offrant une visée positive qui mérite une entreprise humaine. Il représente un état de choses dont la réalisation, serait-elle partielle, est à évaluer positivement et qui doit être – par sa nature même – considérée comme désirable. Un idéal comme la liberté ou la paix ou la fraternité, représente un état de choses dont la poursuite en pratique doit être considérée comme éminemment « une bonne chose ». L'idéalisation, par ailleurs, est quelque chose de bien différent. Elle implique la projection d'une hypothèse qui élimine certaines imperfections du réel. C'est de cette manière que les modèles scientifiques sont construits. Tel le modèle du corps élastique, le modèle de l'acteur rationnel, etc. L'idéalisation est donc un outil conceptuel qui a une fonction représentative et qui permet de théoriser un système réel. C'est le cas des présuppositions pragmatiques nécessaires de l'argumentation en général que Habermas a

eu le mérite de mettre en évidence pour rendre compte de l'activité communicationnelle. L'idéalisation est un état de chose hypothétique qui pourrait mériter une considération théorique sans pour autant être désirable sur le plan de la réalisation en pratique. En un mot, l'idéal est en général un guide pour l'action, alors que l'idéalisation ne l'est pas. Le passage des idéalisations de la communication au principe d'universalisation « U » n'est donc pas à proprement parler déductif.

Dans le cas qui nous occupe, ce qui rend complexe le statut des présuppositions idéalisantes de l'argumentation, c'est qu'elles se présentent à la fois comme factuelles et comme contrefactuelles. Dans la fondation en raison de « U », Habermas mise sur le caractère contrefactuel. Ainsi écrit-il que les présuppositions de l'argumentation en général sont des idéalisation qui ont un contenu idéal²⁹, dans ce sens qu'elles sont dotées de qualités souhaitables. Selon Habermas, ces présuppositions pragmatiques qui accompagnent le processus d'intercompréhension sont donc à la fois idéalisation et idéales. Mais alors, si c'est du fait qu'elles sont idéales qu'elles recèlent le point de vue moral universel, surgit la question de savoir en quoi elles sont universellement idéales. Ne sont-elles pas idéales pour les membres des sociétés laïques et démocratiques qui sont déjà convaincus du principe d'égalité qu'elles incarnent ? Habermas semble avoir anticipé cette objection.

« Les conditions de symétrie et les attentes de réciprocité liées à l'usage quotidien du langage orienté vers l'intercompréhension recèlent déjà, *in nuce*, les représentations fondamentales d'égalité de traitement et de bien commun, autour desquelles gravitent toutes les morales, même dans les sociétés prémodernes. Les idées de justice et de solidarité sont ancrées dans les présuppositions idéalisantes de l'agir communicationnel, et, avant tout, dans la reconnaissance réciproque des personnes qui peuvent orienter leur agir en fonction de prétention à la validité »³⁰.

Par la dérivation de « U » des présuppositions pragmatiques universelles de l'argumentation en général, Habermas fait implicitement de l'idéalisation un idéal à réaliser : l'égalité de traitement et de bien commun. D'après cette citation, ce n'est pas tant le simple fait que toute participation à l'argumentation morale sérieuse implique les présuppositions idéalisantes qui les fait valoir comme fondement réflexif du principe moral que le principe d'égalité que celles-ci recèlent. Or, si c'est sur ce contenu normatif des idéalisation que repose le point de vue moral universel, le principe d'universalisation semble bien être basé sur une hypothèse empiriquement risquée – l'hypothèse que dans toutes les cultures la morale gravite autour des représentations de l'égalité de traitement. En revanche, ce serait une erreur de penser que selon Habermas le principe d'universalisation « U » est le point de vue moral parce qu'il repose en dernière analyse sur l'affirmation selon laquelle toutes les morales gravitent autour des représentations fondamentales d'égalité de traitement et de bien commun. Ce serait imputer à Habermas la volonté de fonder la morale en troisième personne, dans l'attitude de l'observateur, alors qu'il veut le faire aux yeux des acteurs et que, dans l'esprit de la pragmatization de l'impératif catégorique de Kant, il la

²⁹ J. HABERMAS, *Idéalisation et communication*, p. 67.

³⁰ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 141.

fonde sur l'agir communicationnel. Telle est la thèse centrale de l'éthique de la discussion : le principe moral repose sur « le contenu moral inhérent à notre praxis argumentative »³¹. Si le point de vue moral était fondé sur les présuppositions idéalisantes *du simple fait* qu'elles ont un contenu normatif, le point de vue moral serait considéré comme le simple point de vue du philosophe qui surplombe les acteurs. Pour la pragmatization de la morale kantienne, ce qui importe est que le point de vue moral est inhérent à la communication langagière des acteurs ; c'est là que se rejoignent l'attitude objective du théoricien moral et l'attitude subjective des acteurs engagés dans des résolutions argumentatives de conflits. *Habermas pense donc que l'idée d'immanence du principe moral à la pratique argumentative permet à la fois d'échapper au soupçon d'ethnocentrisme et de fonder le point de vue moral en la première personne.*

« Nous sommes, certes, en droit de supposer que la pratique délibérative et justificative appelée argumentation se rencontre (pas nécessairement sous une forme institutionnalisée, mais assurément en tant que pratique informelle) dans toutes les cultures et dans toutes les sociétés, et qu'il n'existe guère d'équivalent susceptible de se substituer à ce mode de résolution des problèmes. Compte tenu à la fois de la diffusion universelle de cette pratique argumentative et de l'absence de toute solution de rechange, il paraît difficile de contester la neutralité du principe de discussion. Mais on ne peut pas exclure que, lors de l'abduction du principe d'universalisation « U », une précompréhension ethnocentrique, et donc une conception déterminée du bien, ait pu s'y glisser et qu'elle ne soit pas partagée par d'autres cultures. On pourrait invalider ce soupçon quant à un parti pris eurocentrique inhérent à la compréhension de la morale fondée sur « U », si l'on pouvait rendre cette explication du point de vue moral convaincante de façon « immanente », autrement dit à partir du savoir quant à ce que l'on fait lorsque, d'une façon générale, on s'engage dans une pratique argumentative. L'idée de la fondation proposée par l'éthique de la discussion réside donc dans le fait que le principe « U », associé à la conception générale de la fondation des normes telle qu'elle s'énonce dans le principe de discussion « D », peut être dérivé du contenu implicite des présuppositions générales de l'argumentation »³².

Je disais tout à l'heure que la fondation en raison à partir des présuppositions idéalisantes de l'argumentation, quoiqu'inférentielle, n'est pas de l'ordre déductif et j'ai établi une distinction entre l'idéalisation et l'idéal pour le montrer. Dans cette citation nous avons maintenant le type de raisonnement qui est à l'œuvre : *l'abduction*.

Précisons-en le sens et l'importance pour notre propos à partir de l'affirmation selon laquelle les propriétés formelles de la situation de délibération, partagées de façon performative, constituent *un fond commun neutre* par rapport au pluralisme des visions du monde et, partant, une chance pour une entente intersubjective sur la légitimité des normes morales³³. Or, ce fond commun neutre n'apparaît que pour le sujet qui est non pas dans la position performative mais dans la position objective du théoricien. Les agents qui participent dans la discussion pratique, aussi longtemps qu'ils conservent une attitude performative, *n'ont pas accès à ce fond commun neutre*. Pour y accéder il leur faut une autre position, celle de la troisième personne qui seule, par le procédé de la contradiction performative, permet de dégager les présuppositions idéalisantes

³¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 121.

³² J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 59-60.

³³ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 57.

en tant que logiquement nécessaires pour toute argumentation. La considération des présuppositions pragmatiques de l'agir communicationnel comme constituant le fond commun pour l'entente mutuelle entre les participants qui ne partagent pas la même vision du monde est le résultat d'une *inférence*, elle ne relève pas de l'attitude spontanée des interlocuteurs. Pour accéder à ce fond commun neutre qui, prétendument, permet l'entente malgré le pluralisme des visions du monde, il faut que les participants opèrent un déplacement de la spontanéité à la délibération. Dès lors que le point de vue moral est dérivé de la *considération* des présuppositions idéalisantes de la discussion comme étant le fond commun pour une entente intersubjective, il est à plus forte raison inaccessible aux acteurs tant qu'ils restent dans leur *attitude performative et fiduciaire*, car il résulte de *l'inférence*, pourrait-on dire, *du second degré* qu'est en l'occurrence, abduction.

L'abduction est cette forme de raisonnement mise en évidence par Charles S. Peirce comme étant « la seule opération logique qui introduise la moindre idée nouvelle »³⁴. Puisqu'elle est la voie par laquelle on obtient le principe d'universalisation « U », on a là, me semble-t-il, l'indication que celui-ci n'est pas, comme le prétend Habermas, interne à la pratique argumentative en tant que telle et que, partant, il n'est pas accessible aux participants de la discussion pratique visant l'établissement de la validité des normes morales, tant qu'ils restent dans leur attitude spontanée et performative qui est la leur. L'abduction étant un procédé pour établir une hypothèse à partir de l'examen d'un fait, elle est un procédé d'inférence qui suit certaines règles et que les participants de l'argumentation ne peuvent pas engager dans l'attitude performative et fiduciaire, l'attitude de la première personne qui est la leur. Ils ne peuvent l'engager qu'en adoptant l'attitude objectivante du théoricien. On pourrait donc dire que le principe moral que Habermas tient pour universellement valide apparaît aux acteurs engagés et enracinés dans leur contexte comme étant aussi proposé du dehors que la maxime utilitariste³⁵.

La clef de voûte de la pragmatisation de la morale kantienne est la thèse selon laquelle le point de vue moral est présent de manière implicite dans les présuppositions pragmatiques universelles de l'argumentation en général. D'après Habermas, ces présuppositions recèlent une prétention à la reconnaissance universelle de la validité des normes morales par tout un chacun dans le contexte dans lequel elle est soulevée et dans tous leurs contextes. Ce chapitre a voulu montrer que cette revendication implique le point de vue de Dieu – pouvoir constater sans interaction que tous ont les mêmes raisons que moi – et qu'elle ne peut donc pas être inhérente à l'argumentation des êtres humains finis que nous sommes, et que dans ce sens, le point de vue moral prôné par Habermas est le point de vue du théoricien de la morale et non de l'acteur. Il a été montré en revanche que la revendication de la reconnaissance de tout un chacun de ma prétention à la validité, revendication valable uniquement dans mon contexte, est inhérente à l'argumentation, mais qu'étant subjective, et donc conditionnée, elle ne peut pas constituer le point de vue moral que préconise Habermas.

³⁴ CH. S. PEIRCE, *Pragmatisme et pragmaticisme*, Œuvre I, traduit sous la direction de Tiercelin et Pierre Thibaud, p. 401.

³⁵ M. HUNYADI, « L'idée d'une contrefactualité contextuelle », p. 329.

En conclusion de cette troisième partie du travail, il semble bien que Habermas ne parvienne pas à détranscendentaliser la morale kantienne. Le sixième chapitre a montré que le consensus sur une norme universalisable est impossible étant donné que nous ne disposons pas d'un critère qui nous permet de distinguer les intérêts universalisables de ceux qui demeurent particuliers. Le septième a établi que le point de vue moral qu'il propose pour la fondation de la validité de normes morales est déconnecté de l'expérience morale des acteurs. Le huitième vient de montrer que, contrairement à ce que Habermas prétend, le point de vue moral, le principe d'universalisation n'est pas inhérent à la pratique argumentative. Si Habermas ne parvient pas à atteindre son objectif de pragmatiser la morale kantienne, que devient alors son éthique de la discussion ? C'est à cette question que le chapitre prochain, qui est aussi le dernier, tentera de répondre.

Quatrième partie

VERS UNE ETHIQUE DE LA DISCUSSION SANS PRINCIPE D'UNIVERSALISATION

Chapitre IX

Apprentissage participatif

Le premier chapitre a montré que, dans le cadre de l'établissement de la validité morale des normes, il faut entendre le terme « universalisable » au sens kantien, à savoir valable pour tout sujet rationnel. C'est l'exigence de cette « universalisabilité » pour qu'une norme puisse être dite morale, qui fait l'objet central de la présente étude. Notre vivre ensemble est depuis toujours contextuellement situé et moralement normé. Habermas admet que les personnes concernées par une norme litigieuse sont toujours limitées dans leur espace d'action¹. Pourquoi dès lors quand un conflit normatif régional émerge, la norme candidate au rétablissement de l'entente doit-elle être universalisable pour être morale? Comme pour d'autres morales universalistes de type kantien, l'éthique de la discussion, pour être universaliste, doit être cognitive. Le troisième chapitre a montré que cette thèse implique une circularité qui met en doute la possibilité d'une morale universaliste. Alors que Habermas fait appel au principe d'universalisation pour défendre le cognitivisme moral, il soutient aussi que la teneur cognitive des arguments des participants de la discussion pratique est assurée par leur caractère universalisable. Le cognitivisme moral à son tour repose sur la différence entre le bien et le juste et sur la thèse selon laquelle la morale ne concerne que les questions relatives à la justice, tandis que l'éthique s'occupe des questions relatives à la vie bonne. Il a été démontré que la frontière entre les deux registres est assez floue et que ce partage est inutile, car lorsque la réflexion morale est déclenchée, ce qui importe pour les acteurs engagés dans leur contexte, c'est d'avoir un contrefactuel qui leur permet d'évaluer leur pratique indépendamment de la catégorie à laquelle appartient ce contrefactuel.

Par contre le projet de Habermas est d'élaborer une morale universaliste qui prend en compte les conséquences de l'observation des normes d'actions et qui permet d'établir intersubjectivement la validité de ces normes. C'est de cette manière que l'éthique de la discussion entend détranscendentaliser la morale de Kant qui est monologique. Cette étude a montré que l'on ne peut pas s'affranchir du monologisme sans abandonner l'universalisme intégral. L'éthique de la discussion ne parvient pas à montrer comment, dans le cadre de son universalisme moral, les participants de la discussion pratique peuvent arriver à un consensus intersubjectif sur la validité morale d'une norme. L'analyse du concept d'intérêts universalisables et du statut des présuppositions pragmatiques de l'agir communicationnel a montré qu'il est impossible de distinguer les intérêts universalisables de ceux qui demeurent particuliers et qu'à ce titre le consensus rationnel sur la validité des normes morales que prône l'éthique de la discussion est impossible. La même analyse a montré également que Habermas ne parvient pas à fonder en raison le principe universel « U » aux yeux des acteurs comme il le prétend et qu'en regard de leur expérience morale, ce principe moral qui est en même temps la règle d'argumentation est injustifiable. Par conséquent, le projet habermassien de la

¹ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 55.

pragmatisation de la morale de Kant ne me paraît pas tenir sa promesse. Faut-il pour autant rejeter en bloc l'éthique de la discussion ? Peut-on la condamner sans appel ?

La théorie morale de Habermas constitue une mise en valeur de la forme linguistique de nos expériences vécues et de nos pensées. À la suite du pragmatisme et de la philosophie de Wittgenstein, Habermas récuse le cadre catégoriel de ce qu'il appelle la philosophie du sujet ou de la conscience, en d'autres termes il refuse le paradigme mentaliste de la théorie de la connaissance selon lequel, pour certains du moins, « les idées de « conscience de soi » et de « subjectivité » signifient que le sujet de la connaissance dispose d'une sphère privilégiée d'expériences vécues immédiatement accessibles et absolument certaines, à condition, cependant, qu'il se concentre, non pas directement sur les objets, mais réflexivement sur les représentations qu'il s'en fait. La séparation de l'intérieur et de l'extérieur – autrement dit le dualisme de l'esprit et du corps au nom duquel on invoque l'accès privilégié de la première personne à ses propres expériences vécues – est constitutive de la théorie de la connaissance sous sa forme classique.

« L'autorité de la première personne repose sur trois hypothèses paradigmatiques : nous connaissons nos états mentaux mieux que toute autre chose ; la connaissance s'effectue essentiellement sur le mode de la représentation d'objet ; et la vérité des jugements s'appuie sur des évidences qui en assurent la certitude. L'analyse de la forme linguistique de nos expériences vécues et de nos pensées révèle que ces hypothèses sont autant de mythes : mythe du donné, mythe de la pensée représentative, ou encore mythe de la vérité conçue comme certitude »².

La souscription au tournant linguistique de la philosophie permet donc à Habermas d'inscrire sa théorie morale dans la perspective d'une pensée postmétaphysique. Il n'y a pas d'affirmation qui puisse se soustraire à la révision argumentative. « Il se trouve que l'expression linguistique en tant que medium de représentation et de communication du savoir est pour nous incontournable. Il n'existe pas d'expérience non interprétée à laquelle il n'y ait qu'un accès privilégié et qui se dérobe à l'appréciation ou à la rectification publique »³. Le langage est conçu comme un indispensable medium de la relation intersubjective et de la relation sujet-objet. Dans le cadre du paradigme communicationnel, l'objectivité prend le sens de la validité intersubjective.

Le principe procédural de la discussion me paraît donc jusqu'à présent le moyen le plus adéquat pour s'affranchir à la fois de l'universalisme abstrait et du relativisme autoréfutatif – et c'est là l'intention de Habermas dans son éthique de la discussion⁴. La question est de savoir s'il n'y a pas moyen d'éviter l'universalisme abstrait et le relativisme autrement que par la réflexion sur les présuppositions pragmatiques de la discussion, étant donné les difficultés qui sont liées à

² J. HABERMAS, *Vérité et justification*, p. 173.

³ *Ibidem*.

⁴ En m'appuyant sur des intuitions fondamentales du paradigme communicationnel de la philosophie, je dirais aussi que le principe procédural de la discussion « D » permet de surmonter l'opposition entre le dogmatisme - thèse selon laquelle il y aurait un seul discours vrai ou valide sur la réalité - et le relativisme qui prétend que toutes les propositions se valent. A noter que si le relativisme se comprend comme l'unique doctrine possible, il partage avec le dogmatisme le désir de vérité une et intangible.

l'établissement du point de vue moral à partir de ces présuppositions. Mais le problème majeur de l'éthique de la discussion de Habermas ne réside pas dans la pragmatique formelle ni dans la stratégie de celle-ci. Il me semble que le problème principal est dans la volonté de rechercher *un seul et unique principe* qui puisse rendre compte du phénomène moral et établir la légitimité de toutes les normes morales⁵. En effet, le principe d'universalisation constitue le point de vue moral, c'est-à-dire le point de vue du jugement impartial, dans ce sens qu'il caractérise comme valides « celles des normes que tous peuvent vouloir »⁶. Selon l'éthique de la discussion, il ne peut y avoir qu'un seul point de vue moral. Étant immanent à la pratique langagière, il est le point de vue auquel tous les sujets capables de parler et d'agir doivent recourir pour la validité des normes morales. Le point de vue moral que propose l'éthique de la discussion ne tolère pas de concurrence ; il est absolu et doit l'être parce qu'il sert à tester les « normes ayant un domaine de validité absolument universel, c'est-à-dire les normes morales au sens strict »⁷. Chez Habermas comme chez Kant il y a donc une volonté de rechercher un seul principe contrefactuel qui puisse surplomber toutes les pratiques humaines afin de pouvoir les évaluer et s'assurer d'une distance critique. Les deux chapitres précédents ont montré que cette entreprise est vouée à l'échec, que le principe d'universalisation rend paraplégique le principe de discussion. Les pages qui suivent proposent une autre conception communicationnelle de la morale. Il s'agit d'une procédure de l'établissement de la validité morale des normes qui admet la diversité des points de vue moraux et qui prône l'adoption de trois perspectives – première, deuxième et troisième personne – pour la détermination de la légitimité des normes morales. Cette procédure je propose de l'appeler *apprentissage participatif*.

1. Les présupposés de l'apprentissage participatif

Le hiatus entre le point de vue moral que propose Habermas et les expériences des acteurs tient au fait qu'il a cherché à théoriser le phénomène moral sous le prisme d'une seule instance préthéorique exclusif, l'entente communicationnelle et au fait qu'il a limité le point de vue critique sur la réalité sociale au seul critère de l'universalisabilité normative et qui plus est, de l'universalisabilité intégrale. L'éthique de la discussion prétend qu'il doit y avoir un point de vue moral unique pour tout acteur, quel que soit son contexte d'action, celui inhérent à notre pratique argumentative. Cette thèse est liée à cette autre qui est centrale à toute l'architecture théorique de Habermas, selon laquelle l'ordre social lui-même repose sur l'entente langagière. Le fait de chercher une instance préthéorique à partir de laquelle on peut développer une théorie critique, s'inscrit en tant que tel dans la volonté d'élaborer une théorie qui est en lien avec l'expérience des acteurs. L'unité de la théorie et de la pratique est au cœur de la Théorie critique de l'École de Francfort dont Habermas est héritier. C'est dans ce cadre qu'il a établi le processus social déployant les règles linguistiques de l'entente – la rationalisation communicationnelle du

⁵ On peut se demander s'il n'y a pas dans cette intention le rêve d'une vérité une et intangible.

⁶ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 55.

⁷ *Ibidem*, p. 61.

monde de la vie - comme instance qui confère une base sociale à la perspective normative, et qu'il a situé le point de vue critique dans les conditions langagières d'une entente sans contrainte. Il a été démontré dans ce travail, que les propriétés formelles du langage ne sont cependant pas véritablement une base expérientielle pour une théorie critique. Par exemple on ne fait pas l'expérience d'une injustice ou d'une indignation comme d'une restriction ou d'une rupture d'entente langagière. Lorsqu'un responsable politique s'enrichit frauduleusement au détriment de ses concitoyens qui s'appauvrissent, rien n'indique que ceux-ci vivent nécessairement cette situation comme une violation des conditions linguistiques d'une entente sans contrainte.

C'est à cause de cette limite de la théorie habermassienne qu'Axel Honneth a introduit la catégorie de la reconnaissance comme moyen d'élargir le paradigme de la communication⁸. Il a proposé de ne plus concevoir le paradigme de la communication en termes de théorie du langage mais en termes de théorie de la reconnaissance, car « l'obtention de la reconnaissance sociale est la condition normative de toute activité communicationnelle ; en effet, les sujets se rencontrent dans l'horizon d'une attente réciproque d'être reconnus à la fois en tant que personnes morales et pour les prestations sociales qu'ils accomplissent »⁹. Du coup, la cible de la critique sociale passe de la colonisation du monde de la vie par le système aux formes structurelles de mépris.

« En effet, s'il s'agit d'analyser les rapports sociaux de communication, en premier lieu, pour savoir quelles sont les formes structurelles de mépris qu'ils engendrent, il faut que le point de vue critique du diagnostic historique soit également changé par rapport à l'approche habermassienne. Ce ne sont plus les tensions entre système et monde vécu qui doivent être placées au centre, mais les causes sociales responsables de la violation systématique des conditions de reconnaissance. L'attention du diagnostic historique doit se déplacer, de l'émancipation des systèmes vers la déformation et la dégradation des rapports sociaux de reconnaissance »¹⁰.

Mais en cherchant à renouer le point de vue critique avec les expériences morales des acteurs, Honneth emprunte une voie réductionniste semblable à celle Habermas : il se limite à une seule instance préscientifique pour faire le diagnostic des pathologies sociales. Honneth a raison de montrer que les acteurs ne font pas l'expérience d'une injustice comme d'une restriction des compétences linguistiques, néanmoins je ne suis pas sûr que toutes les expériences morales se laissent interpréter par la grammaire de la reconnaissance comme il le suggère. Tous les acteurs qui subissent une exploitation économique décrivent-ils leur expérience comme une atteinte à des exigences d'identité acquises à travers la socialisation ?¹¹ Placer l'interprétation de l'expérience morale sous la seule juridiction de la reconnaissance me semble méconnaître la capacité qu'ont les acteurs eux-mêmes de déterminer la valeur la plus fondamentale pour eux. Cette faiblesse de l'éthique de la discussion qui rebondit dans la théorie de la reconnaissance est donc le symptôme d'un problème plus fondamental, à savoir que limiter le point de vue critique

⁸ A. HONNETH, « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société? », in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, *Habermas, la raison, la critique*, p. 228.

⁹ *Ibidem*, p. 227.

¹⁰ *Ibidem*, p. 229-230.

¹¹ *Ibidem*, p. 226.

à un seul critère, c'est méconnaître l'ambiguïté du réel. On oublie la complexité et l'ambiguïté du réel, lorsqu'on tente de rendre compte de l'expérience morale des acteurs sociaux uniquement par la notion grammaticale de communication ou, comme le fait Honneth, par celle de la reconnaissance. Toutes les expériences morales ne se laissent pas appréhender en termes de communication ou de reconnaissance¹².

La phénoménologie nous a appris que le réel est indéfinissable. Définir c'est limiter, circonscrire, alors qu'il y a toujours quelque chose dans le réel qui nous échappe. Une des thèses fondamentales de la phénoménologie est précisément que le réel ne se laisse pas maîtriser. Faisant de l'expérience perceptive le modèle primordial de toutes les activités humaines, Merleau-Ponty soutient que, dans l'analyse de la réalité, l'expérience perceptive interdit de s'arrêter à une perspective privilégiée ou globalisante. Car « toute perception, également celle des idées est toujours perception d'une figure sur le fond ; je perçois toujours plus que ce que je perçois, c'est ce plus qui me permet de percevoir quelque chose, et de le percevoir comme je le perçois. C'est l'écart entre figure et fond qui rend visible la figure »¹³.

Or, pour s'assurer que le point de vue du théoricien soit le plus possible en lien avec l'expérience des acteurs dont on veut l'émancipation, Habermas dans l'éthique de la discussion comme Honneth dans la théorie de la reconnaissance manifeste la volonté de se garder de l'attitude de la troisième personne au profit de celle de la première. On a montré que la manière dont ce choix méthodologique est mis en œuvre ne permet pas à l'éthique de la discussion de tenir sa promesse. Mais indépendamment de la question de l'application et du succès de cette stratégie dans l'éthique de la discussion, faut-il maintenir l'alternative et choisir entre l'attitude de la première et la troisième personne dans l'élaboration d'une théorie morale?

Du point de vue phénoménologique, la faiblesse commune à ceux qui pensent qu'il faut choisir entre l'attitude de la première personne et celle de la troisième personne, est celle de méconnaître l'ambiguïté du phénomène, c'est-à-dire la capacité qu'a toute donnée sensible ou toute situation d'apparaître autrement. Ce qui se donne au sujet percevant se donne non seulement par esquisse mais aussi par profil et perspective. Un phénomène peut toujours apparaître autrement parce que, contrairement à ce que peuvent dire les philosophes du réalisme objectiviste, un phénomène n'est jamais tout fait, circonscrit. C'est pour cela que pour Merleau-Ponty, percevoir c'est percevoir une figure sur le fond. Il reprend l'idée de la psychologie de la forme selon laquelle les sensations sont toujours reliées les unes aux autres et non atomisées et selon laquelle toute perception d'un quelque chose implique dès lors un positionnement de ce quelque chose dans un environnement plus large. Ce qui est premier dans la perception est l'environnement, la totalité du champ phénoménal au sein duquel adviennent des figures articulées les unes aux autres de façon contrastée, certaines étant davantage objets d'attention, d'autres étant davantage objets d'inattention¹⁴. Cette idée de la *Gestalt* permet à Merleau-Ponty de s'opposer à l'attitude idéaliste pour laquelle percevoir c'est constituer quelque chose par la

¹² Cette idée je la dois en partie à Mark Hunyadi au cours de nos discussions au centre de recherche *Europé*.

¹³ A.M. ROVIELLO, « Les écarts du sens » in Merleau-Ponty, *phénoménologie et expériences*, p. 165.

¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p.18.

conscience. Pour lui, l'objet perçu tire sa perceptibilité à la fois de lui-même et de son environnement¹⁵.

Selon la théorie de la forme, dans l'expérience perceptive nous avons affaire à une dynamique de la perception liée à l'exigence fonctionnelle d'un saisi objectif de la donnée. Pour la phénoménologie, la dynamique perceptive ne peut cependant pas se réduire à cela. Il y a aussi un dynamisme dans la perception qui provient de la subjectivité elle-même, comme capacité d'éveil à ce qui se donne à percevoir. Si la perception de cet objet-ci est habitée constitutivement par la possibilité d'autres perceptions à venir, si la perception est toujours la perception d'un objet mais toujours sur le fond d'un horizon dynamisant, c'est parce que le sujet percevant s'éprouve comme capacité de s'ouvrir au donné en dépassant ce donné vers un au-delà de celui-ci. Pour Merleau-Ponty, la phénoménologie est dès lors « un compte rendu de l'espace, du temps et du monde vécus »¹⁶. Ce compte rendu implique l'articulation du sens et du sensible qui se réalise dans la perception.

La perception est une expérience originaire du sens, car percevoir n'est pas faire un acte second. Percevoir n'est pas juger, ce n'est ni un acte ni une position délibérés : on ne choisit pas de percevoir les choses. « On dira donc qu'avant la réflexion, et pour la rendre possible, il faut une fréquentation naïve du monde »¹⁷. Dans ces conditions, comprendre n'est pas de l'ordre de la pure intellection : *le monde est d'abord ce que je vis et non pas ce que je pense. Je communique avec le monde mais je ne le possède pas, il est inépuisable. Je ne peux jamais rendre totalement raison de la situation ou du monde que je vis.*

Cette réflexion merleau-pontienne sur l'expérience de la perception pourrait nous aider à poser la question du phénomène moral de manière phénoménologique : qu'est-ce que percevoir une situation morale ? Pour Merleau-Ponty, le sens se construit perpétuellement et l'inachèvement de la phénoménalité est constitutif de l'expérience perceptive¹⁸. *La perception est toujours en prise avec plus que ce qui lui est donné, elle est toujours en prise avec d'autres aspects possibles, car ce qui est donné entre en rapport de force avec le reste du donné.* Cette considération sur l'expérience perceptive suggère un dépassement de la tension entre l'attitude performative de l'acteur et l'attitude du spectateur impartial. Se basant sur cette intuition phénoménologique qui vient d'être présentée et sur le principe démocratique selon lequel personne n'a un accès privilégié à la vérité, la procédure que je propose pour la validation des normes morales et que je nomme l'apprentissage participatif se veut une *approche interspectiviste*. Récusant l'usage exclusif d'une seule perspective théorique, elle prône plutôt la prise en considération de tous les points de vue possibles. Elle est basée sur la reconnaissance chez les acteurs moraux de la capacité de prendre plusieurs perspectives et de les mettre en rapport les unes avec les autres dans le processus de réflexivité sur leurs pratiques. Je voudrais illustrer la nécessité de cette stratégie méthodologique en m'appuyant sur la théorie de Hunyadi relative à l'expérience morale.

¹⁵ *Ibidem*, p.12.

¹⁶ *Ibidem*, avant-propos, I.

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p.76.

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p.12.

2. La voie intersperspectiviste

Dans *L'homme en contexte*, le projet de Hunyadi est d'élaborer une théorie du contexte au fil d'une théorie morale. Il explore les implications morales de la thèse selon laquelle le contexte est un trait fondamental de l'être humain. Il montre bien que pour critiquer leur pratique, les acteurs moraux toujours ancrés dans leur contexte n'ont pas besoin de recourir aux principes universels indépendants de leur expérience morale, que le contextualisme peut avoir une force critique sans recours aux principes fondationalistes ou universalistes. Pour montrer comment le contexte nous constitue dans notre être et comment il offre aux acteurs les ressources contrefactuelles nécessaires, le contextualisme critique s'en tient au point de vue des acteurs eux-mêmes, en restituant toujours à partir de leur perspective ce qui est disponible pour eux en termes de contrefactualité morale¹⁹. Cette voie méthodologique suffit-elle pour explorer toute la richesse du contexte ?

Pour traiter ce questionnement, je propose, pour commencer, de regarder de plus près cette thèse : « Une fois engagés dans le processus de réflexion morale, les acteurs trouvent *dans leur contexte* toutes les ressources *contrefactuelles* nécessaires à l'élaboration d'un point de vue moral, y compris *les ressources qui le légitiment* »²⁰. Telle qu'elle se présente, cette thèse peut laisser entendre que la contextualité de l'homme est finalement sa prison. Pour ne pas se méprendre il faut garder à l'esprit la nécessaire dimension active de l'identité morale. Notre identité qui est le critère ultime de la légitimité « se tient dans cet interstice mystérieux où se côtoient la factualité de ce que nous sommes et la contrefactualité de ce que nous souhaitons être »²¹. De par cette thèse de l'identité morale, le contextualisme critique n'exclut pas d'être universaliste. Mais si un contrefactuel universel doit prendre forme, il se construira par le bas, par les acteurs eux-mêmes, dans la mesure où ils se saisissent « du potentiel de contrefactualité que recèlent des contextes de plus en plus élargis »²². Pour illustrer cette dernière thèse, Hunyadi donne l'exemple de la révolution arabe de 2011. « Les révoltés de Tunis et du Caire, selon les témoignages concordants, ne se sont pas si spectaculairement mobilisés au nom d'un contrefactuel immanent à leur culture politique ; ils l'ont plutôt importé d'une tradition extérieure, mais qui à *leurs yeux* devait désormais valoir *pour eux* »²³.

Les acteurs, ancrés qu'ils sont dans leur contexte, se donnent un contrefactuel pour orienter leur action, ils se le donnent en fonction de leur identité morale et ils peuvent l'importer. Il n'y a pas là un philosophe qui légifère sur la contrefactualité qui doit guider l'action des agents. Cependant, outre cette importation du contenu sémantique, on peut se demander ce qui, a priori, peut empêcher les acteurs dans le processus de réflexion morale de changer la dimension contrefactuelle de leur identité morale *sur la proposition d'un étranger*, c'est-à-dire de quelqu'un qui est en dehors de leur contexte. Le point de vue contrefactuel extérieur à l'identité morale des

¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

²⁰ M. HUNYADI, *L'Homme en contexte*, 143.

²¹ *Ibidem*, p. 191.

²² *Ibidem*, p. 216.

²³ *Ibidem*.

acteurs peut même s'avérer nécessaire, parce que l'herméneutique de soi n'est pas moralement infaillible. Les acteurs dans leur contexte peuvent faire une expérience axiologique pervertie, par exemple ils peuvent éprouver leurs sentiments xénophobes ou racistes comme des sentiments moraux et se projeter dans l'avenir avec eux. Dès lors qu'une personne en dehors du contexte d'action peut interpellier les acteurs et leur proposer un autre point de vue contrefactuel pour la réflexion morale, seule la posture méthodologique de la première personne ne suffit pas pour rendre compte de l'expérience morale.

Le choix de la stratégie compréhensive pour l'explication du phénomène moral, je le comprends et je le partage. L'attitude de l'observateur ne permet pas de saisir la force contraignante de la norme, elle ne rend pas compte de la force normative des règles telle qu'elle s'exerce sur les acteurs. « La force normative de la règle, de *n'importe quelle règle*, ne peut apparaître qu'en première personne »²⁴. Cependant, il me semble qu'on ne doit pas sous-estimer le rôle que peut jouer, dans la réflexion morale, la perspective de la deuxième personne, étrangère à l'identité morale des acteurs.

Une personne en dehors du cercle de légitimité des acteurs peut interpellier ceux-ci, non pas nécessairement en qualité d'expert, mais simplement en tant que quelqu'un qui partage la même humanité. Ce peut être un touriste, un prédicateur, un artiste, un homme politique, etc. Dans ce sens le point de vue méthodologique de la deuxième personne, la rencontre d'un « tu » dans une interaction langagière²⁵, permet d'élargir le vaste continent de non factualité qui s'ouvre à l'acteur. Notre monde-contexte n'étant pas fermé sur lui-même, nous sommes toujours exposés aux injonctions qui nous viennent de toute part, du *monde-humanité* pourrait-on dire. Celui-ci est le monde où je puis me reconnaître obligé envers un être humain alors que lui ne se reconnaît aucun droit, le monde où je m'éprouve agir en bon Samaritain. C'est de ce monde-humanité que s'ouvrent aux acteurs les contrefactualités par les perspectives de la deuxième personne et de la troisième personne comme je voudrais le montrer dans la suite²⁶.

Hunyadi admet que nous appartenons à plusieurs contextes ; la thèse de la contrefactualité relationnelle le montre bien. Ce qui semble être laissé dans l'ombre cependant, c'est le principe sous-jacent à cette pluralité d'appartenances contextuelles et que les paragraphes qui suivent voudraient mettre en évidence : toute action est interaction. Il semble incontestable que « ce qui fait d'un individu un acteur moral, c'est son accès à la contrefactualité »²⁷. Mais encore faut-il que l'individu ait le sentiment de sa position dans les relations qui sont non

²⁴ *Ibidem*, p. 34.

²⁵ L'attitude méthodologique de la deuxième personne que Hunyadi semble ne pas faire valoir dans sa théorie morale et que j'estime indispensable est une attitude dialogique et elle est au fondement de la théorie habermassienne de la communication. J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 69 ; M. HUNYADI, *L'homme en contexte*, p. 46.

²⁶ La troisième personne est le « point de vue d'un sujet qui observe la manière dont un acteur parvient à une fin en menant à bien une activité finalisée, ou la manière dont il s'entend avec quelqu'un, à propos de quelque chose, en formulant un acte de parole ». J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, p. 66. Je considère que l'acteur bénéficie de la perspective de la troisième personne lorsque, dans sa réflexion morale, il fait référence à l'institution ou lorsqu'il invoque le contenu sémantique de l'expert qui ne l'interpelle pas en « Tu » comme partenaire de dialogue. Dans ce sens, l'institution comme le savant qui n'est pas impliqué dans la vie des acteurs est un « il ».

²⁷ M. HUNYADI, *L'homme en contexte*, p. 215.

seulement constitutives de ce qu'il est, mais également extérieures à lui. Cette remarque n'implique pas que le contextualisme critique méconnaît que l'expérience morale se vit dans le rapport à autrui. Elle veut plutôt dire que *cette altérité doit être prise en compte même dans la méthodologie d'une théorie morale*.

Du point de vue méthodologique, la thèse du contextualisme critique est que « le point de vue de la première personne, telle qu'engagée dans les relations intersubjectives et intramondaines, suffit à assurer au point de vue moral toute la stabilité et la puissance requises pour ne pas se contenter d'être, comme on l'en accuse classiquement, le simple reflet sociologique et idéologique de préférences passagères »²⁸. Or, si l'on prend au sérieux le fait que les acteurs sont toujours engagés dans des relations intersubjectives, on peut s'interroger sur cette « suffisance » de la stratégie compréhensive. La suffisance de cette voie ne me paraît pas certaine même lorsqu'on thématise l'expérience morale des acteurs qui la motive. « C'est [] pour maintenir de bout en bout le lien avec l'expérience morale des acteurs que le contextualisme critique s'en tient rigoureusement à la perspective de la première personne, et qu'il met en son centre la notion de contrefactualité de l'humain »²⁹.

Je concède qu'une des tâches du philosophe moral est de décrire la manière dont le contexte s'ouvre aux acteurs, et la manière dont, à partir de ce contexte, ils accèdent à tous les registres de la contrefactualité³⁰. Or, dès lors que l'expérience morale est l'expérience de l'altérité et du conflit, il me semble que *tous* les registres de contrefactualité n'appartiennent pas au même contexte. Nous prenons une distance réflexive par rapport à notre contexte sous l'effet d'un conflit ou d'un élément déclenchant dont la nature peut être locale ou générale³¹. Or, si on thématise ce conflit, on retrouvera autrui non seulement en tant que *co-acteur*, celui avec qui j'agis dans mon contexte, mais aussi en tant qu'*alter-acteur*, l'autre acteur qui ne partage pas mon contexte et pourtant partage avec moi le même champ d'action. Dans la mesure où une action, qu'elle soit à caractère linguistique ou non, est une activité finalisée par laquelle l'agent intervient dans le monde, un monde qui est toujours un monde commun, un monde partagé par d'autres acteurs y compris par ceux qui ne partagent pas mon contexte, *toute action est interaction*. Le choix exclusif de la méthodologie compréhensive me paraît laisser ce fait dans l'ombre.

D'une part, Hunyadi indique comme corrélat à la réflexion morale la rupture de l'adhésion fiduciaire au monde. Ce corrélat est le changement de mode d'être en contexte, changement selon lequel le contexte qui était une source de factualité et de confiance afférente devient une ressource de contrefactualité³². Dans la thématisation du corrélat de la réflexion morale l'*alter-acteur* n'est pas considéré, alors qu'il me paraît devoir être au cœur de ce corrélat. D'autre part, c'est une thèse capitale de *L'Homme en contexte* que dans notre rapport au monde, celui-ci agit sur nous en même temps que nous agissons sur lui. Dans cette réciprocité de *l'agir-*

²⁸ *Ibidem*, p. 144.

²⁹ *Ibidem*, p. 226-227.

³⁰ *Ibidem*, p. 227.

³¹ *Ibidem*, p. 191.

³² *Ibidem*, p. 118.

sur, où se situe autrui et quel est son rôle ? Je n'ai pas l'impression que cette question est prise en compte. Dans *L'Homme en contexte*, le monde qui agit sur moi, qui s'impose à moi, qui m'interroge, paraît un monde sans sujet, un monde qui m'interroge sans me parler, un monde qui interroge sans pouvoir justifier son interrogation. *L'Homme en contexte* argumente sa thèse de l'autosuffisance contrefactuelle du contexte en montrant chaque fois comment celui-ci s'ouvre à l'acteur dans son expérience morale. Le contexte s'ouvre à moi comme ce qui me constitue dans mon être, comme ressource de ma réflexion morale et comme source de mon identité. Dans aucun de ces moments on ne voit un vis-à-vis, même au moment de la réflexion, alors que c'est le conflit qui suscite la réflexivité morale.

Hunyadi soutient justement que notre action sur le monde et l'action du monde sur nous sont simultanées. Ce monde qui agit sur nous est un monde de factualité, tissé de contrefactualité. Dès lors, le contexte n'est pas un enfermement. L'acteur n'est pas prisonnier de son contexte, parce que celui-ci est « aussi un *foyer de contrefactualité* au sein duquel les acteurs peuvent s'orienter en fonction de ce qui *n'est pas* »³³. Dans leur réflexion morale, les acteurs s'orientent en fonction d'une contrefactualité inhérente à leur contexte, car l'identité morale, qui est la prémisse ultime de la légitimité, représente un mixte de factualité et de contrefactualité. Dans la perspective du contextualisme critique l'identité n'est pas quelque chose de donnée une fois pour toutes, elle se réinterprète toujours, s'ouvre aux autres identités et peut se prévaloir des principes altruistes voire universalistes³⁴. Mais à quoi tient cette réinterprétation ? Il doit y avoir différents facteurs selon les contextes, qui peuvent déclencher une réflexion morale et une réinterprétation de l'identité : un phénomène naturel comme le séisme à Haïti, un événement comme la démission du Pape Benoît XVI, etc. Mais parmi les multiples facteurs, par la thèse de la réciprocité de l'agir-sur, Hunyadi me semble mettre le doigt sur celui qui est permanent : *la disparité contextuelle*.

En effet, il écrit : « De même que dans l'attitude fiduciaire, le contexte nous façonne en même temps que nous y adhérons, dans l'attitude réflexive, nous l'interrogeons en même temps qu'il nous interroge »³⁵. Que veut dire au juste « le contexte nous interroge ? ». Hunyadi en reste sur l'idée de la « réciprocité de l'agir-sur, enracinée dans la codécouverte de soi et du monde »³⁶. Il ne thématise pas ce qu'il en est de ce *monde* qui agit sur moi et m'interroge. La description phénoménologique du contexte pratique laisse entendre au lecteur qu'il s'agit simplement du monde matériel des choses telles que les automates de billets de métro, les ordinateurs ou les autoroutes, etc., car dans la description du caractère injonctif du monde l'intersubjectivité est totalement absente. Hunyadi définit le contexte pratique comme « la face du monde se présentant objectivement à moi en m'imposant toute une série d'usages qui assurent et constituent ma connexion pratique au monde »³⁷. Pour les usages que le monde me présente comme injonctions, il donne comme exemples

³³ *Ibidem*, p. 231.

³⁴ *Ibidem*, p. 218.

³⁵ *Ibidem*, p. 119.

³⁶ *Ibidem*, p. 110.

³⁷ *Ibidem*, p. 76.

d'« allumer et éteindre une lampe, manger à l'aide d'un couteau et d'une fourchette, se servir d'un clavier, retirer de l'argent à un automate, s'orienter sur une page web, se repérer dans un supermarché, utiliser un escalier roulant ou un ascenseur, se déplacer dans une ville, taper un code d'entrée d'immeuble, payer une facture, savoir à qui s'adresser en cas de panne de chauffage ou d'internet, où aller en cas de problème de santé, maîtriser les codes de bonne conduite, se familiariser avec le langage administratif, les mœurs de table ou usages de pourboire etc. »³⁸.

C'est l'ensemble de ces injonctions qui fait que notre présence au monde est notre ajustement au monde. Le monde est un champ d'injonctions, s'ajuster au monde c'est maîtriser ses injonctions. « Mon champ d'expérience propre est identiquement un champ d'injonctions auxquelles je dois obéir, si je veux simplement pouvoir m'orienter dans le monde »³⁹. Or, il me semble bien que l'injonction première adressée à un sujet agissant est celle d'autrui en chair et en os. Les usages pratiques par lesquels nous sommes connectés au monde sont des injonctions par délégation. Les injonctions du contexte pratique me paraissent une délégation du *contexte communicationnel*, contexte des sujets humains qui interagissent langagièrement. C'est du contexte communicationnel que provient la contrefactualité pratique qui enjoint à une certaine action d'un certain type. Par exemple la contrefactualité du poteau indicateur est un produit du contexte communicationnel. On pourrait dire que celui-ci est le site d'« opérateurs » d'opérateurs de contrefactualité⁴⁰.

Certes, je ne vis pas les routines d'action du genre de celles que Hunyadi nous donne en exemples comme étant des injonctions directes de quelqu'un en face de moi, mais il y a quelqu'un qui les a instituées en tant qu'injonctions. Le monde qui m'interroge en tant que sujet agissant doit donc inclure d'autres acteurs. Or, rien n'indique que ceux-ci doivent être nécessairement du même contexte d'appartenance que moi. Ils peuvent être des étrangers, des immigrés, des demandeurs d'asile, etc., *à qui j'ai affaire* mais qui appartiennent à un tout autre contexte que le mien. C'est ce que j'appelle la *disparité contextuelle*. La cause du conflit qui est le déclencheur d'une réflexion morale peut être le fait qu'un autre contexte culturel empiète sur le mien. Là l'acteur est face à un *alter-acteur*, le contexte face à un *contexte hétéroclite*. Sans l'interpellation d'une perspective de la deuxième personne, de l'*alter-acteur*, on voit mal comment on peut rendre compte de l'intégration d'un immigré. Le contexte étant l'ensemble de ce à quoi nous adhérons spontanément et qui nous façonne dans notre être, en suivant l'analyse que fait Hunyadi de la contextualité, on peut dire que le nouvel immigré a affaire à un autre contexte qu'à celui qui a modelé son être-au-monde. Il est en dehors du contexte d'arrière-plan du pays d'accueil et dans un nouveau contexte causal. L'acteur toujours immergé dans un Contexte Objectif qui le façonne, se découvre face à un autre Contexte Objectif qui, jusqu'ici ne le constitue pas mais *l'interpelle*. Ce contexte auquel je n'appartiens pas, mais auquel j'ai affaire et qui m'interpelle, on peut l'appeler le *Contexte Objectif Partenaire*. C'est ce constat de la

³⁸ *Ibidem*, p. 75.

³⁹ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 103.

disparité des contextes qui permet à Claude Dubar, dans son analyse des processus identitaires des immigrés algériens en France, de noter que pour ces immigrés il s'agit bien fondamentalement de passer du « communautaire » au « sociétaire » et que ce passage est historique, collectif autant qu'individuel. Par l'interaction, les immigrés finissent par acquérir un dédoublement d'appartenance contextuelle et identitaire⁴¹. Dans cet exemple de l'immigration l'important pour notre propos, c'est que l'adoption d'une valeur contrefactuelle du Contexte Objectif Partenaire fait partie de la gestion de la disparité culturelle. Un nouvel immigré qui fait l'épreuve de l'exclusion sociale peut invoquer le cadre normatif du pays d'accueil pour résoudre le litige. Dans le cas des immigrés maghrébins, il pourra invoquer les normes sociétaires et non pas les normes communautaires de son pays d'origine, ce qui signifie l'adoption de l'attitude de la deuxième personne. « L'identité est entre autres choses un traitement permanent de la disparité par laquelle et, simultanément, contre laquelle elle s'édifie »⁴². Dès lors que dans son action qui est par définition interaction, l'acteur se découvre en face de l'alter-acteur, de la deuxième personne donc, qui l'interpelle, il est douteux que du point de vue méthodologique, le point de vue de la première personne suffise pour assurer au point de vue moral une puissance critique.

Dans ce qui précède, je crois avoir montré que la seule perspective des acteurs eux-mêmes ne suffit pas pour saisir tous les contours du phénomène moral. Or, le contextualisme critique présuppose une alternative méthodologique pour une théorie morale: soit la perspective de l'expert, du philosophe, soit la perspective des acteurs eux-mêmes. Ce faisant, le contextualisme critique ne reste pas fidèle à la thèse de la réciprocité de l'agir-sur caractéristique de notre adhésion spontanée au monde. Non seulement le monde s'impose objectivement à nous, mais aussi il nous interpelle et ce, au premier chef, par l'alter-acteur, dans la perspective de la deuxième personne. Dès lors que les acteurs peuvent au cours du processus de réflexion morale se comprendre eux-mêmes autrement, y compris dans leur identité morale active, à la lumière du contrefactuel proposé par un étranger, la perspective de la deuxième personne fait elle aussi partie de la palette normative qui est à leur disposition. Il me semble donc bien que la seule voie compréhensive ne permet pas de rendre suffisamment compte de l'expérience morale des acteurs et qu'une théorie complète du contexte doit montrer comment à la perspective de la première personne s'ouvre celle de la deuxième personne. Pour la validation des normes morales il est donc indispensable d'adopter une *approche interperspectiviste*. Pour que l'établissement de la validité des normes soit impartial, c'est-à-dire pour que cette validité puisse être critique, il nécessaire et suffisant qu'il y ait une confrontation des points de vue, pour montrer en quoi la norme que l'on veut préconiser transcende les limites d'autres normes concurrentes, qu'elle évite leur faiblesse et qu'elle incorpore leur force. Dans le procès de réflexion morale des acteurs comme dans l'analyse sociologique, on peut parler de la *fluctuation* des perspectives.

Comme on le sait, la méthodologie du dévoilement prétend au détachement par rapport à l'expérience immédiate des acteurs, pour leur révéler ce qui échappe à leur conscience. Pour

⁴¹ C. DUBAR, *La crise des identités*, p. 190.

⁴² C. CAMILLERI, *Stratégies identitaires*, p. 87.

Durkheim, c'est en traitant le fait social comme une chose que la sociologie atteint le statut scientifique.

« Les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses. Pour démontrer cette proposition, il n'est pas nécessaire de philosopher sur la nature, de discuter les analogies qu'ils présentent avec les phénomènes des règnes inférieurs. Il suffit de constater qu'ils sont l'unique *datum* offert au sociologue. Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation. Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de *data* qui constituent le point de départ de la science. Les phénomènes sociaux présentent incontestablement ce caractère »⁴³.

Force est de constater qu'au fond, l'attitude de la troisième personne qui entend se détacher de l'expérience des acteurs pour ne pas paraphraser leurs préjugés dans la théorie, connaît elle aussi un moment de la première personne. Il y a un moment où le sociologue dans sa construction théorique se met à la place des acteurs et donc considère l'expérience des acteurs comme première.

D'une part, il est révélateur que lorsque Durkheim entreprend d'expliquer ce qu'est un fait social, il adopte la perspective de la première personne. Pour lui les faits sociaux sont « les manières d'agir, de penser et de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles. Non seulement ces types de conduite ou de pensée sont extérieurs à l'individu, mais ils sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non »⁴⁴. Or, pour illustrer cette *puissante contrainte* qu'un fait social exerce sur les sujets individuels et son existence autonome, Durkheim parle véritablement en première personne, en tant qu'acteur qui éprouve la force d'une puissance impérative.

« Quand je m'acquitte de ma tâche de frère, d'époux ou de citoyen, quand j'exécute les engagements que j'ai contractés, je remplis des devoirs qui sont définis, en dehors de moi et de mes actes, dans le droit et dans les mœurs. Alors même qu'ils sont d'accord avec mes sentiments propres, que j'en sens intérieurement la réalité, celle-ci ne laisse pas d'être objective ; car ce n'est pas moi qui les ai faits, mais je les ai reçus par l'éducation. Que de fois, d'ailleurs, il arrive que nous ignorions le détail des obligations qui nous incombent et que, pour les connaître, il nous faut consulter le Code et ses interprètes autorisés ! De même, les croyances et les pratiques de sa vie religieuse, le fidèle les a trouvées toutes faites en naissant ; si elles existaient avant lui, c'est qu'elles existent en dehors de lui. Le système de signes dont je me sers pour exprimer ma pensée, le système de monnaie que j'emploie pour payer mes dettes, les instruments de crédit que j'utilise dans mes relations commerciales, les pratiques suivies dans ma profession, etc., etc., fonctionnent indépendamment des usages que j'en fais »⁴⁵.

⁴³ E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 59.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁵ *Ibidem*.

Durkheim a donc beau privilégier dans ses analyses sociologiques l'attitude de la troisième personne, il a besoin de l'attitude de la première personne pour rendre compte de son choix méthodologique.

D'autre part, dans son analyse sociologique du suicide, Durkheim ne respecte pas toujours son choix méthodologique. En effet, selon *Les règles de la méthode sociologique*, on cherche l'explication d'un fait social dans un autre fait. « Une chose est une force qui ne peut être engendrée que par une autre force. [...] Si les phénomènes sociologiques ne sont que des systèmes d'idées objectivées, les expliquer, c'est les repenser dans leur ordre logique et cette explication est à elle-même sa propre preuve »⁴⁶. C'est dans cette posture méthodologique que Durkheim entend étudier le suicide comme un fait social, c'est-à-dire sans la considération de l'expérience des sujets individuels. Dans son étude il prend en considération l'influence qu'exerce le divorce selon qu'il est répandu ou au contraire interdit dans la société. Dans cette recherche, il réaffirme que sa stratégie méthodologique est celle de l'observation. « Pour ce qui est du suicide, nous savons combien les conditions purement individuelles sont loin de pouvoir en rendre compte »⁴⁷. C'est par cette voie qu'il prétend pouvoir établir que « c'est l'état d'anomie conjugale, produit par l'institution du divorce, qui explique le développement parallèle des divorces et des suicides »⁴⁸. En outre il observe selon les statistiques que chez les personnes divorcées, les hommes se suicident plus que les femmes. Pour expliquer cette différence, il soutient que l'anomie conjugale a un effet sur le suicide qui n'atteint pas l'épouse, car les femmes sont plus instinctives et leurs besoins sexuels sont plus organiques que chez les hommes.

« En effet, les besoins sexuels de la femme ont un caractère moins mental, parce que, d'une manière générale, sa vie mentale est moins développée. Ils sont plus immédiatement en rapport avec les exigences de l'organisme, les suivent plus qu'ils ne les devancent et y trouvent par conséquent un frein efficace. Parce que la femme est un être plus instinctif que l'homme, pour trouver le calme et la paix, elle n'a qu'à suivre ses instincts. Une réglementation sociale aussi étroite que celle du mariage et, surtout, du mariage monogamique ne lui est donc pas nécessaire »⁴⁹.

Pour Durkheim, l'effet de l'anomie conjugale n'atteint pas l'épouse parce que sa vie passionnelle, à la différence de celle de l'époux, n'a pas besoin de réglementation sociale. Ce qui importe pour notre propos n'est pas le contenu de l'explication – qui d'ailleurs paraît problématique aujourd'hui – mais le changement de posture méthodologique qui sous-tend cette explication. Il ne s'agit plus de chercher l'explication d'un fait social dans d'autres faits, c'est-à-dire en dehors du sujet individuel, l'explication est cette fois-ci recherchée dans ses dispositions instinctives. Cela montre que même dans la sociologie du dévoilement, pour expliquer véritablement les différences entre les données statistiques, on peut difficilement manquer de considérer les facteurs individuels des acteurs. Quelle que soit la voie méthodologique empruntée pour rendre compte du phénomène social ou moral, il me semble qu'il y a un moment

⁴⁶ E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 120.

⁴⁷ E. DURKHEIM, *Le suicide*, p. 293.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 307.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 306.

d'empathie avec les acteurs et ce, à juste titre, car le théoricien élabore sa théorie en espérant que les acteurs pourront s'y reconnaître dans leur expérience. Il me semble que la réflexion morale comme la réflexion sociologique implique une certaine fluctuation des perspectives même lorsque l'une d'elles est privilégiée. La considération de la méthodologie sociologique de Durkheim et de la manière dont il l'a mise en œuvre me paraît fournir une preuve qu'il n'y a pas qu'une perspective méthodologique qui soit suffisante pour la réflexion morale et pour rendre compte de la réalité sociale.

La fluctuation des perspectives on peut aussi la cerner dans la réflexion morale en considérant le passage que les acteurs sont amenés à faire de leur attitude performative à l'attitude objectivante de l'observateur. Il ne s'agit pas simplement de dire que les acteurs ont parfois besoin d'adopter l'attitude de la troisième personne pour justifier leur prétention à la validité ou pour rendre efficace leur revendication d'ordre moral. L'adoption de l'attitude objectivante relève de notre inscription même dans le monde. Dans la réflexion morale l'objectivation n'est pas un choix, car l'expérience morale est d'emblée une expérience hors de soi⁵⁰. On ne peut pas avoir le sentiment d'exister réellement dans le monde sans se sentir en rapport avec ce qui est extérieur. Le sujet moral étant de part en part relationnel, étant défini par ses relations aux autres hommes et au monde, l'attitude objectivante de la troisième personne – que l'on a tendance à penser réservée aux experts – me paraît inévitable pour tout acteur lors de sa réflexion morale. Puisque l'acteur moral est défini par ses relations à ses semblables et au monde, la réflexion morale implique toujours un rapport à une *institution*.

L'institution suppose nécessairement un statut fonctionnel⁵¹, l'assignation de fonction étant régie par des règles, codifiées ou non⁵². Dès lors que l'institution se définit par une fonction relativement à un ensemble de buts et de valeurs, la question de la réalité institutionnelle est indissociable de la question de sa capacité à *bien remplir sa fonction*. Un gisement naturel de minerai n'a pas besoin d'être exploité pour être le gisement naturel qu'il est⁵³. Il n'est pas nécessaire de faire référence à quelque but ou valeur pour nous interroger sur ce qu'il est ; il est seulement nécessaire de faire appel à sa nature intrinsèque⁵⁴. Mais dès lors que nous avons affaire à une institution d'exploitation minière, toute notre interrogation sera liée à sa fonction. Ce qui caractérise une exploitation minière, c'est qu'elle n'existe qu'en fonction d'une série de buts et de valeurs, de sorte qu'en présence d'un tel type de réalité, la question de savoir si elle

⁵⁰ V. GERARD, *L'expérience morale hors de soi*, p. 155-158, 201.

⁵¹ « Les textes d'anthropologie font régulièrement des remarques sur la capacité des humains à se servir d'outils. Mais la rupture vraiment radicale avec d'autres formes de vie est celle qui se produit lorsque des humains, par le biais d'une intentionnalité collective, imposent des fonctions à des phénomènes où la fonction ne peut s'accomplir par les seules vertus de la physique et de la chimie, mais exige une coopération humaine continue sous les formes spécifiques que sont l'identification, l'acceptation, et la reconnaissance d'un nouveau statut, statut auquel est assignée une fonction ». J. SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 60-61.

⁵² *Ibidem*, p. 117.

⁵³ Je tiens cet exemple du Professeur Raphael Gely, dans son cours d'épistémologie générale.

⁵⁴ « La pure et simple existence de l'objet physique en face de moi ne dépend pas des attitudes que nous pouvons avoir à son égard. L'objet comporte de nombreuses caractéristiques qui sont intrinsèques au sens où elles ne dépendent pas des attitudes des observateurs et utilisateurs. Par exemple, il a une certaine masse et une certaine composition chimique ». *Ibidem*, p. 24.

fonctionne bien ou non est une question essentielle. Lorsque l'acteur fait une telle évaluation, il devient un « il », il est dans la même posture épistémologique que le sociologue qui examine un fait social comme une chose. Bien qu'il ne soit pas expert ou théoricien professionnel, l'acteur qui examine son institution doit nécessairement adopter l'attitude objectivante de l'observateur. Certes, l'acteur va raconter son expérience négative de la normativité dans l'attitude performative, mais pour faire valoir cette expérience devant une instance institutionnelle concernée, il va invoquer les règles structurelles de l'institution, sa fonction et ses valeurs et ce, dans une attitude objectivante. Il passe de l'attitude performative de la première personne ou de la deuxième personne à l'attitude « théorique » de la troisième personne. L'institution se présente selon la perspective à partir de laquelle on la considère. Mais l'attitude performative, le point de vue du participant est la perspective première, la porte d'entrée, tandis que la perspective de l'observateur est seconde, parce que perspective théorique.

Le récit de l'expérience d'Anne Soupa et Christine Pedotti et leur critique de l'Église catholique me paraissent une démonstration de ce changement de postures épistémologiques. La rédaction de leur livre *Les pieds dans le bénitier* a été déclenchée par le mot malheureux de Mgr. André Vingt-Trois, lorsque, lors d'une interview, on lui demande s'il ne convient pas de confier le ministère de lecteur à des fidèles laïcs qui ne deviendront jamais prêtres, et dès lors à des femmes aussi bien qu'à des hommes. Et le Cardinal de répondre : « Le plus difficile, c'est d'avoir des femmes qui soient formées, le tout n'est pas d'avoir une jupe, c'est d'avoir quelque chose dans la tête »⁵⁵. Soupa et Pedotti comme bien d'autres femmes ont vécu ce propos de l'Archevêque de Paris, le plus éminent des responsables de l'Eglise catholique en France, comme une manifestation de misogynie⁵⁶. Elles ont éprouvé le sentiment d'être atteintes dans leur dignité humaine et elles ont cherché des excuses de la part du Cardinal⁵⁷. Celui-ci s'est exprimé sur le sujet en expliquant qu'il avait dit l'inverse de ce qu'il pensait. Mais l'affaire ne s'est pas arrêtée à ce stade. Soupa et Pedotti ont entrepris de dénoncer la misogynie cléricale et la discrimination à l'égard des femmes qu'elles estimaient structurelles dans l'Église catholique, dans son existence institutionnelle. Pour ce faire, elles ont adopté la posture objectivante de l'observateur. Pour revendiquer l'égale dignité aux hommes, elles ont regardé l'Église en tant qu'institution dans son ensemble et ont dénoncé l'enfermement de ses responsables de haut niveau.

« Oui ce petit club, plus fermé qu'un club londonien, nous met en colère. Ces hommes si éloignés du « monde réel », qui n'ont jamais vu fonctionner une entreprise de près, qui ne savent pas ce qu'est le chômage, qui ne paient pas d'impôts, qui n'ont pas d'enfants malades qui pleurent la nuit, pas de femmes pour les aimer, les soutenir, les consoler, et aussi de temps en temps, se moquer d'eux, pas d'ados pour leur dire qu'ils sont vraiment trop ringards, ces messieurs à qui l'on ne s'adresse qu'avec déférence, à qui personne ne dit jamais leur quatre vérités, ces hommes qui parlent mais qui écoutent si peu, ces hommes qui ont tant de réponses et si peu de questions, ces hommes qui font fonctionner le système comme de bons fonctionnaires, ces hommes qui vérifient l'exactitude de ce qu'ils disent en fouillant dans le passé,

⁵⁵ A. SOUPA et C. PEDOTTI, *Les pieds dans le bénitier*, p. 31.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 33-35.

qui n'imaginent l'avenir que ressemblant à ce qu'ils ont déjà connu, ces hommes, comment l'écrire sans pleurer, enfouissent le trésor de l'Évangile au fond d'un tombeau »⁵⁸.

Soupa et Pedotti sont les membres actives de l'Église. Comme tous les catholiques elles essayent de vivre l'Évangile, la règle suprême de l'institution et elles connaissent les canons du Droit ecclésial qui régissent le rapport des évêques à leurs ouailles. Elles ont donc de quoi critiquer l'Église en première personne, lorsqu'elles éprouvent la situation faite aux femmes comme un contre-témoignage porté contre l'évangile, lorsqu'elles vivent, par exemple, le refus du sacerdoce féminin comme une discrimination. Or, il doit y avoir une différence entre le sentiment de discrimination subjectivement fantasmé et le sentiment de discrimination objectivement produit. Pour articuler le sentiment subjectif à l'organisation institutionnelle objective tout critiqueur a besoin de la posture d'observateur. C'est dans cette posture que les deux auteures nous parlent de l'enfermement des responsables de l'Église, cause de son dysfonctionnement. Alors que la méthodologie à la première personne suppose qu'il n'y a de sens à chercher que celui donné par les acteurs eux-mêmes et que la méthodologie à la troisième personne considère que l'action des individus correspond à une logique qui leur est extérieure et que le sociologue doit mettre en valeur, selon ce qui précède, on voit bien que dans la réflexion morale, la première personne et la troisième personne ne constituent pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais bien plutôt les moments relatifs du seul et même processus de réflexion morale.

3. Apprentissage participatif comme voie de validation des normes morales

La nécessité de confronter plusieurs perspectives comme méthodologie qui permet de rendre compte de l'expérience morale, me semble permettre de dégager une procédure alternative à celle de l'éthique de la discussion de Habermas. L'analyse du choix exclusif de la méthodologie compréhensive que Hunyadi a mise en œuvre dans son étude du phénomène moral et l'analyse de la méthodologie que préconise Durkheim pour la sociologie, montrent que la procédure dont on a besoin pour l'établissement de la validité des normes morales, est celle par laquelle les acteurs eux-mêmes choisissent dans le monde expérientiel le contrefactuel pour évaluer leur pratique en confrontant les perspectives des trois personnes. Bien entendu, en tant que telle cette voie intersperspectiviste proposée n'a rien d'incompatible avec la pensée morale de Habermas. La confrontation des arguments et des points de vue différents est au cœur même de l'éthique de la discussion. Mais dans le cadre de celle-ci, *l'approche intersperspectiviste est étouffée par le principe d'universalisation*. Le procès dans lequel les participants d'une discussion pratique qui, ne recourant plus à des principes qui transcendent tous les contextes, cherchent l'impartialité normative dans la confrontation des perspectives de la première, de la deuxième et de la troisième personne, sans la houlette du principe d'universalisation, est ce que j'appelle *apprentissage participatif*. En m'appuyant sur l'étude du contexte réalisée par Hunyadi,

⁵⁸ *Ibidem*, p. 49-50.

je voudrais montrer dans les lignes qui suivent que ce type de procédure est en lien avec l'expérience morale des acteurs.

La mise en évidence par Hunyadi des différentes strates du contexte montre que celui-ci est quelque chose de très complexe, il ne peut en aucun cas se réduire au culturel, au social, au religieux, etc. Le contexte n'est pas le régional, le provincial, par opposition à l'universel. Le contexte est notre *monde*, à nous les humains, le monde qui nous façonne et nous constitue en tant que sujets empiriques. Dit négativement, le contexte est ce qui n'est pas transcendantal, c'est-à-dire il n'est pas ce qui est valable pour le sujet humain en tant que tel. Il est l'opposé de ce qui est principe pur, a priori, absolu, indépendant de toute expérience. Positivement, on peut dès lors dire que le contexte est le *monde expérientiel*, c'est-à-dire le monde dont on fait l'expérience et dont on peut faire l'expérience. Étant le monde de l'expérience, il est aussi le monde de la contingence historique, le monde empirique qui donne son contenu à la morale. C'est ce monde que Hunyadi thématise sous le nom de contexte en montrant les différentes strates et c'est de lui qu'il parle lorsqu'il affirme que le contexte offre des ressources nécessaires et suffisantes pour l'élaboration d'une théorie morale. Ce monde que nous habitons tous en tant qu'êtres humains en même temps qu'il nous habite, bien qu'il soit qualifié d'expérientiel, personne ne peut l'éprouver, le ressentir, en faire l'expérience en tant que tel. On ne l'éprouve que parcellairement. Il se découvre à nous comme une étendue limitée par un horizon et non pas comme un territoire borné par une frontière⁵⁹. Dans la mesure où ce monde existe indépendamment de nous qui pourtant y vivons et y agissons, Hunyadi l'appelle, comme on l'a déjà vu, Contexte Objectif. Il est objectif dans ce sens qu'il est hors de la portée directe des acteurs et que sa présence ne doit rien à leur volonté actuelle⁶⁰.

La sphère du Contexte Objectif, qui est à la portée des acteurs, la zone qu'ils découvrent et éprouvent *en première personne*, Hunyadi l'appelle le contexte primaire ou contexte expérientiel. « Ce qui est effectivement à notre portée et qui est, pour ainsi dire, notre zone de contact avec le monde, est toujours vécu comme la parcelle d'un monde qui n'est *pas* en ce moment à notre portée, mais qui pourrait l'être »⁶¹. En tant que le lieu où se déploie ma vie, le contexte primaire est le lieu où le monde agit sur moi en même temps que j'agis sur lui. « Mon champ d'expérience propre est identiquement un champ d'*injonctions*, auxquelles je dois obéir, si je veux simplement pouvoir m'orienter dans le monde »⁶². Mais en même temps, le contexte primaire, parce qu'il est le contexte expérientiel précisément, est le *contexte de revendication normative*. En tant que « le lieu de mon épreuve, du point de vue de moi qui éprouve »⁶³, la revendication qui émerge toujours du contexte expérientiel, contexte cette fois-ci circonscrit et borné, représente la rupture de la confiance primaire et elle est une modalité par laquelle les acteurs agissent sur le monde.

⁵⁹ M. HUNYADI, *L'homme en contexte*, p. 68.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 70.

⁶² *Ibidem*, p. 74.

⁶³ *Ibidem*, p. 86.

Dans leur réflexion morale, les acteurs éprouvent une contrainte par rapport à leur intentionnalité critique, contrainte qui relève du Contexte Objectif. Pour déterminer la validité des normes en conflit, ils invoquent des significations morales partagées et publiques qui existent déjà dans leur Contexte Objectif, dans le monde expérientiel qu'ils habitent et qui exerce une autorité sur eux en définissant un champ des possibles. Cette contrainte que Hunyadi appelle *causalité contextuelle* à la fois caractérise la transcendance contextuelle dans la détermination de la légitimité morale des normes et indique que *cette légitimité relève de l'expérience des acteurs dans leur contexte*.

Bien que les significations morales auxquelles se réfèrent les acteurs dans leur discussion pratique ne soient pas limitées à leur contexte de revendication, qu'elles le débordent et que la validité des normes ressorte de la confrontation des trois perspectives, les acteurs restent la dernière instance de la validation des normes morales. Il n'existe pas d'instance objective indépendante de la deuxième personne, de la troisième et de celle des acteurs pour arbitrer les conflits de perspectives. C'est ultimement la connaissance pratique des acteurs qui justifie et vérifie le point de vue moral critique établi. Ce n'est pas un cadre théorique ou interprétatif qui est décisif pour une discussion morale mais la capacité pratique des acteurs de prendre en compte les perspectives multiples dans la discussion pratique. Cette prérogative est attribuée aux acteurs et à la perspective de la première personne parce que c'est la considération de leur opérationnalité dans le réel qui nous permet de déterminer les significations. La justesse de nos horizons moraux comme la vérité de nos croyances se situent dans leur mise à l'épreuve. Et si mise à l'épreuve il y a, la considération de la familiarité préréflexive des acteurs me paraît la plus importante dans ce procès, eux qui sont les bénéficiaires de l'émancipation que vise la théorie critique.

Conclusion

Une thèse fondamentale qui sous-tend toute l'architecture philosophique de Habermas est que c'est l'agir communicationnel, la forme d'interaction sociale basée ou orientée vers l'entente, qui fait l'intégration sociale. C'est l'agir communicationnel qui régule et reproduit les formes de vie sociales et les identités des acteurs sociaux. Parmi les objets d'entente vers laquelle l'activité communicationnelle est orientée, il y a les normes d'action. Les interactions sociales sont depuis toujours moralement normées et se réalisent sur la base d'une certaine entente normative.

La *Diskursethik* de Habermas se veut être une théorie morale qui surmonte les écueils à la fois de l'universalisme qui ignore les intérêts et les orientations axiologique des acteurs et le contextualisme relativiste condamné à l'incohérence. Pour ce faire, la théorie morale de Jürgen Habermas prétend détranscendentaliser la morale kantienne en transformant l'impératif catégorique en principe de la discussion. L'éthique de la discussion entend de cette façon dépasser le monologisme tributaire du paradigme de la philosophie de la conscience. Les normes morales valides sont uniquement celles qui pourraient trouver un accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique. La procédure de l'argumentation morale est régie par le principe d'universalisation, car pour être morale une norme doit être universalisable, c'est-à-dire indépendante de tous les contextes. Toutes les normes morales concrètes doivent être appréciées à la lumière de ce seul *point de vue moral* que Habermas fonde en raison au moyen de la pragmatique universelle de l'activité communicationnelle. Le principe d'universalisation est fondé sur les présuppositions pragmatiques nécessaires et universelles qui sont les conditions de possibilité du discours argumentatif en général que tout participant sérieux dans une argumentation morale ne peut pas nier sans tomber sous le coup d'une contradiction performative. Cette étude a eu pour fil conducteur deux questions : celle de la possibilité et celle de la nécessité de l'universalisabilité des normes pour qu'elles soient dites morales.

Les prétentions morales surgissent de l'intérieur du spectre des intérêts empiriques réels qui, par après, doivent être communicationnellement transformés en des intérêts qui méritent une reconnaissance universelle. Ces intérêts universalisables, Habermas se garde d'en circonscrire l'étendue. Tout en indiquant qu'ils sont des besoins humains fondamentaux, des besoins de l'espèce humaine dans son ensemble, il refuse néanmoins de les considérer de manière substantielle comme des besoins anthropologiques. Habermas ne s'engage pas à dresser une liste des intérêts universalisables, il laisse cette tâche aux chercheurs empiriques. Il s'en tient à ce qu'il est *en principe* possible de faire, à savoir distinguer les intérêts universalisables de ceux qui demeurent particuliers. Dans cette étude il a été démontré que cette position ne permet pas de détranscendentaliser la morale de Kant, dès lors que les participants de la discussion pratique ne disposent pas de ce qui leur permet de reconnaître des intérêts universalisables sur lesquels un consensus peut naître.

Le problème de l'accès aux intérêts universalisables est en partie lié au constructivisme moral auquel prétend l'éthique de la discussion. Selon celle-ci le consensus sur l'universalisabilité des intérêts ne se base pas sur l'existence d'un domaine d'intérêts universalisables ni même sur la présupposition d'une telle existence. Les intérêts universalisables ne doivent pas être conçus de façon ontologisante, dans l'attitude de l'observateur, mais dans l'attitude performative des acteurs qui interprètent et évaluent les intérêts. Dans le cadre du

constructivisme moral, chercher les intérêts universalisables - sur lesquels doit naître le consensus – me paraît une tâche impossible. Dès lors qu'il ne peut y avoir de connaissance humaine purifiée de toutes médiations sociales et d'intérêts pratiques, l'universalisme moral que préconise Habermas semble incompatible avec le constructivisme. Dans la discussion pratique, les acteurs ne peuvent interpréter et évaluer que les intérêts qui sont dans leur contexte.

Où alors si les acteurs ont vraiment accès aux intérêts universalisables, il s'agit là des intérêts qui vont de soi et qui, aux yeux des acteurs, ne peuvent pas faire l'objet d'une problématisation. C'est le genre d'intérêts très généraux et très abstraits tels que la santé, la liberté d'expression, l'intégrité physique, etc., qui, en tant que tels – c'est-à-dire sans être situés dans un contexte concret - sont indiscutables. Dès lors que les intérêts universalisables ne sont pas des intérêts réels qui feraient partie de l'expérience morale des acteurs et que ceux-ci emmèneraient à la table de discussion, la discussion pratique tourne à vide.

Même sur le plan logique, on peut cerner l'impossibilité de l'accès aux intérêts universalisables. La thèse de l'universalisabilité des intérêts implique une pétition de principe. Admettons l'idée que les intérêts universalisables sont ceux qui incarnent les présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général. Si nous suivons la logique de l'éthique de la discussion jusqu'au bout, nous devons admettre aussi que la détermination d'un intérêt universalisable requiert une reconnaissance universelle pour s'assurer d'une correspondance adéquate entre un intérêt universalisable et les présuppositions pragmatiques de l'argumentation. Pour la reconnaissance de cette correspondance, il faut une discussion. Pour que cette discussion puisse aboutir à un accord, il faut un principe à la fois universalisable et accessible aux acteurs. Dans la recherche de ce principe, nous sommes reconduits au principe-passerelle dont nous cherchons l'opérationnalité. Dès lors que l'accord sur des intérêts universalisables est impossible, celui sur les normes universalisables l'est également. Par conséquent, plutôt que dynamiser la pragmatisation de l'impératif catégorique de Kant, le principe d'universalisation « U » semble l'entraver. Il paralyse le principe de discussion qu'il est censé rendre opérationnel.

Pour Habermas, les participants de la discussion pratique ont bien accès aux normes universalisables, car le principe d'universalisation - qui est également le point de vue moral – est inhérent à l'argumentation même, il se laisse déduire des présuppositions pragmatiques universelles de l'argumentation en général. Je concède à Habermas que, dans l'activité interlocutoire, nous revendiquons pour tout énoncé une validité universelle. Mais cette revendication me paraît *subjective, intuitive, fiduciaire et non pas inférentielle*. Dans l'argumentation morale, lorsque je prétends qu'une norme est valide, je demande implicitement à *tout sujet capable de parler et d'agir* de reconnaître la validité de cette norme. Cette revendication de reconnaissance universelle est subjective dans ce sens qu'il s'agit d'une reconnaissance qui n'est valable que *dans mon contexte*. C'est une revendication de reconnaissance faite dans l'attitude de *confiance illocutionnaire* et ce, de manière spontanée, sans réflexion aucune. Sans cette confiance fondamentale que mon énoncé est digne de reconnaissance par quiconque serait dans ma situation, je ne peux pas l'émettre. Les nécessaires présuppositions pragmatiques de l'argumentation à partir desquelles Habermas reconstruit le

point de vue moral sont de l'ordre de la confiance illocutionnaire. Tout comme sans la présupposition fiduciaire que le sol sur lequel je marche est solide, je ne peux pas entamer ma promenade, sans la présupposition fiduciaire de sincérité, de l'absence de contrainte, de considération égale des arguments, etc., je ne peux pas entrer dans une argumentation sérieuse.

De telles présuppositions sont spontanées et intuitives, elles n'impliquent aucun raisonnement. Dès lors il me semble inexact de soutenir que le principe d'universalisation « U », dérivé de ces présuppositions, est inhérent à l'argumentation. Ce principe est *le produit d'une inférence* que les acteurs engagés dans la discussion pratique n'effectuent pas. Pour atteindre ce principe, les participants de l'argumentation doivent convertir leur attitude performative et spontanée en une posture de raisonnement, donc en celle du théoricien moral. Le principe moral que propose Habermas est donc extérieur aux acteurs de la même manière que le sont le principe utilitariste ou le principe pragmatiste et il n'est pas fondé en première personne comme Habermas le prétend. S'il est impossible de s'accorder sur une norme universalisable et si le principe moral censé le permettre, Habermas ne parvient pas à le fonder en raison aux yeux des acteurs comme il le promet, l'universalisme moral intégral me paraît impossible.

Venons-en à la question de la nécessité du caractère universalisable d'une norme. C'est dans les présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général que Habermas situe la nécessité de l'universalisabilité des normes lors du procès de l'établissement de leur validité morale. Or cette nécessité transcendantale est détachée des dispositions morales des acteurs lors d'une rupture d'entente normative et par conséquent, du point de vue des acteurs qui interagissent depuis toujours sur la base d'une normativité contextuelle, l'exigence de l'universalisabilité des normes dans le sens où Habermas entend « universalisabilité », c'est-à-dire normes pouvant être acceptées par tous les sujets rationnels, me semble injustifiée. Alors que, par la démarche reconstructive qui est la sienne, Habermas prétend fonder le point de vue moral selon l'appréciation des acteurs eux-mêmes, le chapitre VII de ce travail a montré qu'il y a un hiatus entre les présuppositions idéalisantes de la communication langagière et l'expérience morale des acteurs dans leur monde de la vie. Habermas soutient que le monde de la vie est traversé par les idéalizations à partir desquelles le principe moral « U » est dérivé. L'analyse du concept de reconstruction dans son historique et l'examen de l'exemple fictif que donne Habermas de l'expérience morale d'une personne qui a fait l'objet d'une manipulation génétique, ont montré que la validité des normes morales basée sur l'explicitation des règles langagières que tout sujet capable de parler et d'agir ne peut pas manquer de mettre en œuvre dès lors qu'il entre dans l'argumentation, ne correspond pas au souci normatif des acteurs.

Par ailleurs, selon l'éthique de la discussion, le trait spécifique de la validité morale d'une norme est son universalisabilité. Le caractère universalisable permet une distance critique par rapport à la factualité, car le propre de la morale est précisément la contrefactualité, c'est-à-dire une idéalité que l'on oppose à la réalité pour l'évaluer. Cette étude a montré que pour apprécier nos pratiques et pour élaborer une théorie morale, nous n'avons pas besoin d'une contrefactualité universelle au sens que propose Habermas, c'est-à-dire au sens d'une transcendance par rapport à tous les contextes possibles. En tant qu'acteurs nous nous mouvons dans le *monde expérientiel*.

Celui-ci est à la fois le monde dans lequel et sur lequel nous agissons en même temps qu'il agit sur nous et le monde d'idéalités qui informent nos actions. Il a été montré que ce monde que Hunyadi a thématiqué sous l'appellation de contexte a des ressources contrefactuelles nécessaires et suffisantes pour établir la validité morale des normes. Pour être critiques et pour résoudre le conflit qui est sous leurs yeux, les acteurs n'ont pas besoin d'une idéalité qui soit universelle au sens d'indépendant de tous les contextes. On peut comprendre le point de vue moral comme une contrefactualité critique.

Le monde dans lequel nous agissons et interagissons n'est pas que factuel, il a une dimension contrefactuelle. Celle-ci se discerne par exemple dans le tissu de la réalité sociale caractérisée par l'usage des règles instituées. D'où bien des revendications exprimées en invoquant les règles en vigueur dans nos institutions. La réflexion morale peut être alimentée, sur le mode contrastif, par la normativité d'un contexte qui n'exerce pas ou plus d'autorité effective sur les acteurs moraux. L'histoire peut être une ressource de contrefactualité non seulement à titre de contraste, mais aussi à titre d'exemplarité. C'est le cas lorsqu'on s'inspire du patrimoine des grandes figures historiques pour défendre certaines valeurs. La contrefactualité peut aussi être virtuelle, dans ce sens que les acteurs eux-mêmes peuvent invoquer la normativité qui n'existe pas encore, la normativité projetée ou imaginée. Dans ce cas la réflexion morale consiste à mettre en contraste ce qui existe avec ce qui pourrait exister, provoquant l'effet critique d'un dessillement du regard capable de leur faire voir les choses autrement qu'ils les voyaient. Si le point de vue moral est dans leur monde expérientiel ou dans leur contexte particulier, cela n'implique pas que les acteurs ne peuvent pas distinguer le point de vue critique de ce qui ne l'est pas. Il y a toujours une contrainte qui s'impose à l'intentionnalité critique des acteurs. Ceux-ci sont a priori limités par un réseau de significations sociales, ils se trouvent depuis toujours dans un monde chargé de significations morales déjà constituées. Une grande part de la légitimité de nos actions et de nos normes se situe dans le caractère transcendant de ces significations partagées et publiques. Dans leur réflexion morale, les acteurs moraux ne travaillent pas à la manière d'un bricoleur. Non seulement ils transforment ce qui est déjà, mais aussi par leur imagination mobilisatrice et par l'interpellation de l'alter-acteur et du tiers - toute personne qui, en dehors du cercle de légitimité des acteurs, peut interpellier ceux-ci en tant que quelqu'un partageant la même humanité -, ils étendent et renouvellent ce qui est disponible. C'est dans l'interpellation de l'alter-acteur et du tiers, que les acteurs peuvent évaluer leur propre point de vue contrefactuel.

Dès lors que l'universalisabilité n'est ni nécessaire ni possible comme critère de la validité morale des normes, ce travail propose l'apprentissage participatif comme voie de validation normative. Il s'agit d'une autre manière de concevoir l'éthique de la discussion, qui ne requiert pas le principe d'universalisation dans le processus de l'établissement de la validité morale des normes. C'est une procédure discursive qui se contente des contrefactualités immanentes au monde expérientiel des acteurs et qui, en même temps, est ouverte à l'interpellation des perspectives appartenant aux autres mondes expérientiels.

Bibliographie

- ABOULAFIA, M., BOOKMAN, M., KEMP, C., Eds., *Habermas and Pragmatism*, London: Routledge, 2002.
- APEL, K.O., « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale » in revue *Les Etudes Philosophiques*, janvier-mars 2001, pp.67-80
- APEL, K.O., *Ethique de la discussion*, traduit par Mark Hunyadi, Paris, Editions du Cerf, 1994.
- ATLAN, H., Mylène BOTBOL-BAUM, *Des embryons et des hommes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- AUDARD, C., « Le pluralisme des valeurs et l'éthique publique » in Anne-Marie Dillens (Dir), *Le pluralisme des valeurs. Entre le particulier et l'universel*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires de Saint-Louis, 2003.
- BERNSTEIN, R. J., *The Pragmatic Turn*, Cambridge, Polity Press, 2010.
- BOUCHINDHOMME, CH., « Théorie critique, théorie ? critique ? » in *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1996.
- BOUCHINDHOMME, CH., « A quoi bon une théorie de la rationalité ? » in Françoise Gaillard, Jacques Poulain et Richard Schusterman (Dir), *La modernité en questions, De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Les Editions du Cerf, 1998.
- BOUCHINDHOMME, CH., « Légiférer par anticipation ? La démocratie face aux avancées des sciences de la vie ; Présentation de la position de Jürgen Habermas, à partir de son ouvrage, L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ? » Conférence du 29 janvier 2003. <http://pedagogie.ac-amiens.fr/philosophie/PAF/bouchindhommehabermas.htm>
- CHALMERS, A.F., *Qu'est-ce que la science?* Traduit de l'anglais par Michel Biezunski, Paris, La Découverte, 1987.
- CHOMSKY, N., *Aspects de la théorie syntaxique*, traduit par Jean-Claude Milner, Paris, Editions du Seuil, 1971.
- COURTOIS, S., « Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach ? », *Philosophiques*, Vol. 35, no. 2, 2008, p. 561-579.
- COURTOIS, S., « Ethique de l'espèce et autonomie morale – A quels défis nous confronte l'ingénierie génétique ? », *Dialogue XLIV, Revue canadienne de philosophie*, 2005, pp. 505-526.

CUSSET, Y et HABER, S. (Dir.), *Habermas et Foucault, Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS EDITIONS, 2006.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation, réponse à quelques questions d'actualité*, Paris, Editions Mediaspaul, 1987.

DAVIS, F.J., « Discourse ethics and Ethical Realism: A Realist Realignment of Discourse Ethics » in David M. Rasmussen et James Swindal (eds), *Jürgen Habermas, Vol.III*, London: SAGE Publications, 2002.

DERRIDA, J., *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuits, 1972.

DESCAMPS, PH., *Un crime contre l'espèce humaine ?* Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2004.

DOODY, J., « MacIntyre and Habermas on Practical Reason » in David Rasmussen and James Swindal, *Jürgen Habermas Vol. III*, London: SAGE Publications, 2002.

DURKHEIM, E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Editions Gallimard, 2009.

DURKHEIM, E., *Le suicide, étude de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1930, 13ème édition « Quadrige » 2007.

FERRARA, A., « The Ambiguity of Habermas's Notion of Generalisability » in David M. Rasmussen and James Swindal (eds), *Jürgen Habermas Vol. IV*, London: SAGE Publications, 2002.

FERRY, J-M., *Valeurs et normes, la question de l'éthique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2002.

FERRY, J-M., *Philosophie de la communication 2, Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Les Editions du Cerf, 1994.

FERRY, J-M., *L'Éthique reconstructive*, Paris, Les Editions du Cerf, 1996.

FERRY, J-M., « Sur la fondation ultime de la raison : « penser avec Apel contre Apel », in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Les Editions du Cerf, Paris, 1996.

FERRY, J-M., *Les puissances de l'expérience, Tome II*, Paris, Les Editions du Cerf, 1991.

GERARD, V., *L'expérience morale hors de soi*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

GÜNTHER, K., *The Sense of Appropriateness : Application Discourses in Morality and Law*, translated by John Farrel, New York : State University of New York, 1993.

HABER, S., *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2001.

HABER, S., *Critique de l'antinaturalisme, études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

HABERMAS, J., *Raison et légitimité*, Paris, Editions Payot, 1978.

HABERMAS, J., *Connaissance et intérêt*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.

HABERMAS, J., *Théorie et pratique*, Paris, Editions Payot et Rivages, 2006.

HABERMAS, J., *Théorie de l'agir communicationnel, tome 2, pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Traduit par Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987.

HABERMAS, J., *Sociologie et théorie du langage*, Paris, Armand Colin, 1995.

HABERMAS, J., « A Reply to my Critics », in John B. Thompson and David Held (eds), *Habermas Critical Debates*, London, Macmillan Press, 1983.

HABERMAS, *Textes et contextes, essais de la reconnaissance théorique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1994.

HABERMAS, J., *La pensée postmétaphysique, essais philosophiques*, Paris, Colin, 1993.

HABERMAS, J., « Trente ans plus tard : Remarques sur *Connaissance et intérêt* » in Emmanuel Renault et Yves Sintomer (Dirs), *Où en est la théorie critique ?* Paris, Editions La Découverte, 2003.

HABERMAS, J., *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduit de l'allemand avec un avant-propos par Rainer Rochlitz, Paris, Presse Universitaire de France, 1987.

HABERMAS J., *Autonomy and Solidarity : Interviews with Jürgen Habermas*, Revised Edition, edited and introduced by Peter Dews, London : Verso, 1992.

HABERMAS, J., *Morale et communication*, Paris, Les Editions du Cerf, 1986.

HABERMAS, J., *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Armand Colin, 1988.

HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Les Editions du Cerf, 1992.

HABERMAS, J et RAWLS, J., *Débat sur la justice politique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1997.

HABERMAS, J., *Droit et démocratie, Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

HABERMAS, J., *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.

HABERMAS, J., *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001.

HABERMAS, J., *Idéalisations et communications, agir communicationnel et usage de la raison*, Paris, Fayard, 2006.

HABERMAS, J., « Valeurs et normes, A propos du pragmatisme kantien de Hironymus Putnam » in Rainer Rochlitz (cor), *Habermas, l'usage public de la raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

HABERMAS, J., *Droit et démocratie, Entre faits et normes*, traduit par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, 1997.

HABERMAS, J., *L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libéral?* Traduit par Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.

HABERMAS, J., article paru dans *Le Monde* le 20 décembre 2002, [http:// Abonnes.lemonde.fr/cgl-bin/ACHATS/ARCHIVES](http://Abonnes.lemonde.fr/cgl-bin/ACHATS/ARCHIVES).

HABERMAS, J., « The Moral and the Ethical: A Reconsideration of the issue of the Priority of the Right over the Good » in Seyla Benhabib and Nancy Fraser, eds., *Pragmatism, Critique, Judgment*, Cambridge: The MIT Press, p. 29-43.

HABERMAS, J., *L'éthique de la discussion et la question de vérité*, Paris, Bernard Grasset, 2003.

HABERMAS, J., *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, translated by Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 2008.

HABERMAS, J., *Democracy, Solidarity, and the European Crisis*, Lecture at KU Leuven, Friday, 26 April 2013.

HOY G. D., « Solidarité ou universalité ? » in *La modernité en question, De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Françoise Gaillard et al., (Dir.), Paris, Editions du Cerf, 1998.

HUNYADI, M., *Je est un clone, l'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Editions du Seuil, 2004.

HUNYADI, M., *Morale contextuelle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008.

- HUNYADI, M., « L'idée d'une contrefactualité contextuelle, ou : comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas ? » *Revue philosophique de Louvain*, no. 2 mai 2009, 319-349.
- HUNYADI, M., *L'Homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, Les Editions du Cerf, 2012.
- HUNYADI, M., « La force du consensus » in Anne-Marie Dillens (Cor), *Le pluralisme des Valeurs, entre particulier et universel*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2003.
- HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de V. Delbos revue par A. Philonenko, avec une introduction et des notes nouvelles, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.
- LAFONT, C., *The linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, translated by José Medina, Cambridge: The MIT Press, 1999.
- LAFONT, C., Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism? *Ratio Juris*, Vol. 17, No.1 March 2004, 27-51.
- LECOURT, D., *Humain, posthumain*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- LYOTARD, J.F., *La condition postmoderne, rapport sur le savoir*, Paris, Editions de Minuit, 1979.
- MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- MACINTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité?* Traduit par Michèle Vignaux d'Hollande, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- MCCARTHY, TH., "General Introduction", in Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy (eds.), *After Philosophy, End or Transformation?* Cambridge, The MIT Press, 1987.
- MCCARTHY, TH., "Rationality and Relativism: Habermas's "overcoming" of Hermeneutics", in John Tompson and David Held (eds), *Habermas: Critical Debates*, London, Macmillan Press, 1983.
- MCCARTHY, TH., *Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1984.

- MÜNSTER A., *Le principe « Discussion », Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Editions Kimé, 1998.
- POURTOIS, H., « Le point de vue moral et le principe d'universalisation, de Kant à Habermas », *DOCH, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale*, 48, 1999.
- PUTNAM, H., *Le réalisme à visage humain*, traduit par Claudine Tiercelin, Paris Editions du Seuil, 1994.
- PUTNAM, H., *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, traduit par Marjorie Caveribère et Jean-Pierre Cometti, Paris, Editions de l'éclat, 2004.
- REHG, W., « Discourse Ethics » in *Jürgen Habermas : Key concepts*, edited by Barbara Fultner, Durham, Acumen, 2011.
- RICOEUR, P., *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Paris, Editions du Seuil, 1986.
- ROCHLITZ, R., « Introduction, raison et rationalité chez Habermas » in Rainer Rochlitz (Cor), *Habermas, l'usage public de la raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- ROCHLITZ R., «Fonction généalogique et force justificative de l'argumentation» in *Habermas, la raison, la critique*, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Dir), Paris, Les Editions du Cerf, 1996.
- RORTY, R., *Conséquences du pragmatisme*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Editions du Seuil, 1993.
- RORTY, R., *L'espoir au lieu du Savoir, introduction au pragmatisme*, Paris, Editions Albin Michel, 1995.
- ROVIELLO, A-M, « Les écarts du sens » in *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, textes réunis par Marc Richir et Etienne Tassin, Grenoble, Editions Jérôme Million, 1992.
- SEARLE, J., *La construction de la réalité sociale*, Paris, Editions Gallimard, 1998.
- SEVE. R., «Les droits de l'homme sont-ils vraiment fondamentaux?», in *Ethique et droits fondamentaux*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1989.
- SOUPA, A et PEDOTTI, C., *Les pieds dans le bénitier*, Paris, Presses de la Renaissance, 2010.
- TAYLOR, CH., «Justice After Virtue» in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of*

Alasdair MacIntyre, edited by John Horton and Susan Mendus, Cambridge: Polity Press, 1994.

WELLMER, A., *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, translated by David Midgley, Cambridge: The MIT Press, 1991.

ZACCAÏ-REYNERS, N., *Le monde de la vie I, Dilthey et Husserl*, Paris, Les Editions du Cerf, 1995.

Table des matières

Introduction.....	1
--------------------------	----------

Première partie

Chapitre I

Le statut sémantique du principe d'universalisation.....	10
---	-----------

1. L'ambiguïté du principe d'universalisation.....	11
2. Du rapport entre le principe d'universalisation « U » et le principe de discussion D ».....	14
3. L'universalisme intégral.....	20

Chapitre II

Rupture normative et le caractère universel de l'obligation.....	33
---	-----------

1. Le rôle du principe d'universalisation dans le raisonnement pratique.....	33
2. L'interlocution comme mécanisme de coordination des actions et d'ouverture universelle.....	37
3. De l'inévitable décontextualisation des normes morales.....	39

Deuxième partie

Chapitre III

L'analogie entre la justesse et la vérité.....	45
---	-----------

1. La justifiabilité rationnelle de la justesse et de la vérité.....	46
2. Le caractère cognitif des sentiments moraux.....	48
3. Raison pratique ou raison instrumentale.....	57
4. L'analogie entre la vérité et la justesse et le principe d'universalisation.....	63

Chapitre IV

La priorité du juste sur le bien.....	68
--	-----------

1. La conception déontologique de la morale habermassienne.....	68
2. On ne peut être juste que si l'on est homme.....	74

Chapitre V**Le défi du contextualisme..... 85**

1. Le contextualisme historiciste de MacIntyre..... 85
2. Le contextualisme critique de Mark Hunyadi..... 91

Troisième partie**Chapitre VI****La paralysie du principe de discussion..... 101**

1. Le constructivisme moral..... 102
2. La détermination des intérêts universalisables..... 108

Chapitre VII**L'idée d'une science reconstructive..... 117**

1. De l'autocompréhension de la philosophie..... 118
2. La philosophie comme science reconstructive..... 123
3. Reconstruction à la Chomsky..... 129
4. La théorie de la compréhension..... 131
5. La disjonction entre les présuppositions idéalisantes de la communication et l'expérience morale dans le monde de la vie..... 135

Chapitre VIII**De l'immanence du principe moral..... 142**

1. La thèse de l'immanence du point de vue moral..... 142
2. L'externalité de l'exigence universaliste..... 148

Quatrième partie**Chapitre IX****Apprentissage participatif..... 157**

1. Les présupposés de l'apprentissage participatif..... 159
2. La voie intersperspectiviste..... 163
3. L'apprentissage participatif comme voie de validation des normes morales..... 173

Conclusion..... 176

Bibliographie..... 180